

# TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

2010/1



# TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

2. ÉVFOLYAM  
2010/1

Főszerkesztő  
**HAMAR IMRE**



**TÁVOL-KELETI INTÉZET**

**BUDAPEST**

E számunk kiadását a Magyar Kína-Kutatásért Alapítvány  
és a Konfuciusz Intézet támogatta

*Szerkesztőbizottság*

Birtalan Ágnes, Csoma Mózes,  
Kósa Gábor, Mecsai Beatrix, Salát Gergely,  
Sárközi Alice, Szerdahelyi István, Terjék József,  
Tóth Erzsébet, Yamaji Masanori

*Szerkesztő*

Szilágyi Zsolt

Kiadja a Távol-keleti Intézet, Budapest  
Felelős kiadó: Hamar Imre  
Műszaki szerkesztés: Terjék Edina (Rocket Kft.)

ISSN 2060–9655

# TARTALOM

Köszöntő .....	5
----------------	---

## TANULMÁNYOK

<i>Salát Gergely</i> : Bűnügyi nyomozás és ítélkezés a korai Han-kori Kínában .....	7
<i>Pap Melinda</i> : A buddha-természet fogalmának megjelenése és korai értelmezései a kínai buddhizmusban, a lefordított <i>sūtrák</i> és értekezések tükrében .....	31
<i>Nagy Márton</i> : Linyi uralkodóházainak vizsgálata a kínai források alapján .....	75
<i>Németh Norbert</i> : Egy preklasszikus tibeti nyelvemlék filológiai elemzése: a Bsam-yas kolostor obeliszkjének felirata .....	109
<i>Guo Xiaojing</i> : Beilleszkedtek-e a magyarországi kínaiak? .....	123
<i>Szabó Balázs</i> : <i>Shushigaku</i> – A tokugawa-japán „hivatalos” filozófiája .....	135

## KÖNYVSZEMLE

Birtalan, Ágnes (szerkesztő és bevezetés): Gábor Bálint of Szentkatolna, <i>A Romanized Grammar of the East- and West-Mongolian Languages. With popular Chrestomathies of both Dialects. (Szilágyi Zsolt)</i> .....	145
Szilágyi Zsolt: <i>A mongol förlámák rövid története. (Sárközi Alice)</i> .....	148
Salát Gergely: <i>A régi Kína története. (Csoma Mózes)</i> .....	149

## KRÓNKA

Japán, Kína, Korea: Kölcsönhatások – Múlt, Jelen, Jövő. (A KGRE Japanológia Tanszékének VI. Japanológia konferenciája 2011. április 27.) .....	151
Nemzetközi koreanisztikai konferencia a magyar–dél-koreai kapcsolatfelvétel 20. Évfordulóján (2009. november 12–14.) <i>(Csoma Mózes)</i> .....	153
Résumé .....	157



## Köszöntő

Távol-Kelet egy történeti tájegység neve, amely elnevezését onnan kapta, hogy Kelet-Ázsiában, tőlünk, európaiaktól a legtávolabbra található. Ennek az egységnek a meghatározó közös jellegzetessége, amely már évezredek óta áthatja az itt élő emberek mindennapjait, nem más, mint maga a kínai kultúra, jóllehet e térség a külső szemlélő számára meghökkentő sokszínűséget mutat. A kaleidoszkóp zsongító forgatagába éppúgy beletartozik a világ tetején élő tibeti lámák imamormolása, a japán udvarházak, szamurájainak viadalai, a teaházakban kimonóban tipegő gésák kecses szertartásossága, mint a mongol pusztákon vágató nomád lovasnépek félelmet kelthő dübörgő száguldása. Így vagy úgy valamennyien a kínai mértékrendhez igazodnak; vagy életszemléletüket veszik át, vagy csupán anyagi kultúrájának termékeire vannak utalva. Mindez a múlt kincse, napjainkban pedig a világgazdaság meghatározó ereje. Szokássá vált mondani: a 21. század a Távol-Keletről fog szólni.

Jóllehet a távolság mai szemmel sem elhanyagolható, nekünk magyaroknak mégis közelebbinek tűnik, mint más európai népeknek. Itt, „Kína belső zugaiban” kereste KÖRÖSI CSOMA SÁNDOR népünk őshazáját, s LIANG QICHAO a múlt század jeles kínai gondolkodója is büszkén hirdette, hogy lám, az ázsiai népek egyike, a magyar, Európában is helyt tudott állni. Ez a kölcsönös vonzalom ma is tartja magát népeink között.

A folyóirat elsődleges szempontja az a tudományos követelményrendszer, amely Intézetünket az oktatás területén is jellemzi, vagyis hiteles források feltárása és azok elemzése. Módszer tekintetében azonban eltérünk a szokott úttól. A hagyományos orientalisztika úgy tekintett Ázsia kultúráira, mint kutatási tárgyra, érzékletesen szólva, a maga számára felfedezte azt, ami az ottlakók számára mindennapi valóság volt, a publikáció európai nyelven európaiak számára szólt. A 20. század második felétől nyilvánvalóvá vált ennek tarthatatlansága, ezért Intézetünk a távol-keleti intézetekkel való közös munkára helyezi a hangsúlyt. A másik jellegzetesség, hogy élünk azokkal az előnyökkel, melyeket az informatika nyújt, folyóiratunk az Intézet honlapján is elérhető.

Minden szemléletváltás mellett meg szeretnénk őrizni csodálatunkat a térség klasszikus kultúrái iránt, melyek az egyetemes emberi műveltséget oly sokszor és oly sokszínűen gazdagították, s értékei szerencsés módon a modernizáció motorjainak bizonyulnak.

A főszerkesztő

## 序言

远东是一个历史性的综合地域名称，是因其位于距离我们欧洲人最为遥远的东亚而得名。这一综合地域数千年来渗透到当地居民日常生活一切领域之中的、具有决定性意义的共同特征不是别的，正是中国文化，无论该地域在旁观者眼中看来是何等的五彩斑斓。在这令人晕眩的万花筒中，包含着生活在世界屋脊上的喇嘛们的唱佛咏经，日本宫廷武士们的格斗比武，茶馆里身穿和服的艺伎们姿态优雅的繁复礼仪，还有蒙古莽原上游牧部落令人惊魂动魄的扬威纵横。所有这一切都以这样那样的形式与中国有着无法分割的渊源：或者接受了中国人的生活观，或者只在物质文化产品上明传暗承。然而，这一切都已经逝者如斯，在今天，这个地域成为了世界经济的决定性力量，人们已经习惯了这个说法：21世纪将是远东崛起的世纪。

尽管这个遥远的距离在今天看来也依然如旧，但与其它欧洲民族相比，我们匈牙利人与远东的距离毕竟还是显得稍微近一些。在那里，在“中国境内的偏远角落”，克勒希·乔玛寻找过我们民族远祖的故乡，上个世纪中国杰出的思想家梁启超也曾骄傲地说：“看啊，亚洲民族的一个分支——匈牙利在欧洲也能够落地生根。”迄今为止，这种相互吸引始终存在于我们两个民族之间。

希望我们的刊物能够像讲述当代人一样讲述文化的价值，我们首先想要通过我们的手段将远东拉近。

这里首当其冲的是我们研究所在教育领域里所运用的科学方法体系，或者来源可靠的探索发现及其分析阐述。然而从方法上看，我们刻意求新，不循序守旧。也就是说，我们一方面从“东方学”理念出发，另一方面则是利用信息技术的手段。我们觉得，我们应该使用明晰的表达方式。传统的东方学总是把东方文化视为研究对象，也就是说，让自己去发现那些对当地居民而言的日常之事，然后用书面化的欧洲语言写给欧洲人。从20世纪下半叶开始，这种方法显然变得捉襟见肘，因此，我们研究所强调与远东研究机构的联手协作。

另一个特点是，我们充分使用信息技术所提供的优势，使我们的刊物能在我们研究所的网站上得以查阅，在网站上，我们加倍利用信息技术所能提供的优势，通过关键词帮助读者较为容易地理解学术文字，搜索引擎则为进一步的扩展查询提供了方便。

在观点改变的同时，我们还希望保持我们对区域性传统文化的钦羡，正是这些区域性的传统文化多时多地、多姿多彩地丰富了全世界人的知识修养，它们的价值则以幸运的方式被证实为是现代化进程的驱动马达。

SALÁT GERGELY

## BŰNÜGYI NYOMOZÁS ÉS ÍTÉLKEZÉS A KORAI HAN-KORI KÍNÁBAN<sup>1</sup>

A közbiztonság fenntartása Kínában mindig is az állam legfontosabb feladatai közé tartozott. Az, hogy egy dinasztia képes volt-e fenntartani a rendet, alapvető legitimációs kérdés volt: az uralkodóház uralmának jogosságát többek között az igazolta, hogy képes volt korlátok közé szorítani a bűnözést. A kérdésnek egyfajta metafizikai jelentőséget is tulajdonítottak: a bűnesetek elszaporodása olyan jelnek számított, amellyel az Ég adta tudtára az embereknek, hogy egy adott területen rossz kormányzás folyik. Ebből a szempontból a bűnözés olyasfajta sorscsapásnak számított, mint a földrengés, járvány, szárazság stb. S ha nem avatkoztak be idejekorán, és nem javították ki a kormányzást, az akár a dinasztia bukásához is vezethetett. Nem csoda, hogy a mindenkori uralkodók a megfelelő törvények meghozatala mellett igyekeztek azoknak érvényt is szerezni, s nemcsak büntetéssel fenyegetni a bűnt elkövetőket, hanem biztosítani is azt, hogy a bűnösök bíróság elé kerüljenek, és megkapják büntetésüket. Ezt pedig a nyomozó és ítélkező hatóságok hatékony munkája tette lehetővé.

A fentiek miatt már az első dinasztiak is bonyolult rendszert dolgoztak ki a bűnösök elfogására és felelősségre vonására. A legfontosabb annak a biztosítása volt, hogy a hatóságok tudomást szerezzenek a büntettekről és – lehetőség szerint – az elkövetők személyéről. Erre, mint egy korábbi tanulmányomban már részletesen kifejtettem,<sup>2</sup> két módszert alkalmaztak. Egyrészt a kollektív felelősség, a kötelező feljelentés, illetve a feljelentést elmulasztók megbüntetésének intézményével arra kényszerítették a lakosokat, hogy folyamatosan szemmel tartsák és adott esetben feljelentsék egymást. Másrészt a legalsóbb szinteken is őrállomásokat (*ting* 亭) hoztak létre, amelyeknek személyzete – az állomásfőnök (*ting* 亭長) és a tolvajfogók (*qiudao* 求盜) – rendszeresen őrzáratoztak a területen. E rendszerekre itt nem térünk ki részletesen, hanem továbblépve azt vizsgáljuk meg, hogy a rendelkezésünkre álló források szerint a Korai Han-kor elején miként jártak el a hatóságok, ha egy bűneset a tudomásukra jutott. Elemzésünket az alsóbb szintekre korlátozzuk, mivel a felsőbb szintű hatóságok ítélkezésére vonatkozó információink inkább politikai, mint jogi jellegűek.

---

<sup>1</sup> A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

<sup>2</sup> Salát 2010.

A vonatkozó források meglehetősen töredékesek. A narratív történeti művek (*Shiji* 史記, *Hanshu* 漢書) csak elvétve foglalkoznak olyan esetekkel, amelyek az alacsony szintű igazságszolgáltatás napi működésével kapcsolatosak, hiszen ezekben a művekben – természetükből adódóan – elsősorban az elit tagjai szerepelnek. Több információt találunk azokban a kéziratokban, amelyeket az utóbbi évtizedekben feltárt hivatalnoksírok rejtettek. Ezek közül a Korai Han-korra vonatkozó legfontosabb szövegcsoportot Zhangjiashannál 張家山 találták, az itt feltárt *Zouyanshu* 奏讞書 és *Ernian lüling* 二年律令 felbecsülhetetlen értékű forrás a témakörre vonatkozóan. Ezek mellett, mivel a Korai Han-kor első évtizedeiben a Han-ház lényegében a Qin-dinasztia törvénykezési és hivatalnokrendszerét vette át, kiegészítő forrásként támaszkodhatunk a két-három évtizeddel korábbi shuihudi 睡虎地 leletekre.<sup>3</sup>

### A HIVATALNOKSZERVEZET

A Han-kori hivatalszervezet rendkívül bonyolult volt, az egyes hivatalok és hivatalnokok nagymértékben szakosodtak. Ugyanakkor az ítélkezés nem vált el élesen a közigazgatástól – ez az egész császárkorban a kínai jogrendszer jellemzője maradt –, ezért nem voltak olyan hivatalnokok, akik csak az igazságszolgáltatással foglalkoztak.<sup>4</sup> A Han-kori alsóbb szintű hivatalnoki rendszert így írja le a *Hanshu* 漢書 *Baiguan gongqing biao* 百官公卿表 (*Táblázat a hivatalokról és méltóságokról*) című fejezete:

Mind a járásfőnök (*xianling* 縣令), mind a járásvezető (*[xian]zhang* 縣長) Qin [által létrehozott] hivatal. Ők irányították és kormányozták járásukat. [Ha a járás lakossága meghaladta a tízezer portát, akkor [hivatalnokát] járásfőnöknek (*ling*) nevezték, s a hatszáz-tól ezer véka [gabonáig terjedő fizetésű hivatalnokok osztályába] sorolták. A tízezer portánál alacsonyabb [lélekszámú járasok hivatalnokát] járásvezetőnek (*zhang*) nevezték, s a háromszáz-tól ötszáz véka [gabonáig terjedő fizetésű hivatalnokok osztályába] sorolták. Mindkettőnek volt helyettese (*cheng* 丞) és parancsnoka (*wei* 尉), akik a kétszáz-tól négyszáz vékáig [terjedő osztályba] tartoztak. Őket nevezték „vezető hivatalnokoknak”. Száz véka alatt volt a „douban mért fizetésűk” (*doushi* 斗食) és a segédírnokok (*zuoshi* 佐史) osztálya, őket nevezték „kishivatalnoknak”.

<sup>3</sup> A *Shijine* és a *Hanshunak* a Zhonghua Shuju-féle modern kiadását használtuk. A shuihudi szövegek Kr. e. 216-ra vagy 217-re datálhatók, s Qin államból származnak. A szövegek passzusainál az először Hulsewé (1985) által alkalmazott A, B, C... betűjelzést és számozást alkalmazom. A shuihudi szövegek kutatásánál az SHD rövidítésű 1978-as kínai kiadvány szövegközlését vettem figyelembe. A zhangjiashani leleteket Kr. e. 186-ra datálják, ezek a Korai Han-kor elejének viszonyait tükrözik. A *Zouyanshu* című zhangjiashani szöveg passzusait Z + sorszám jelöléssel láttam el; az *Ernian lüling*-nél az egyes passzusok eredeti címeit adom meg. A *Zouyanshu* szövegénél a ZYS1–2 rövidítésű szövegközlést, az *Ernian lüling*-nél a ZHZ jelölésű kiadványt használtam (133–210). A shuihudi iratokról bővebben lásd Salát 2003, pp. 113–132; a zhangjiashani leletekről lásd Salát 2005, pp. 655–670.

<sup>4</sup> A császárkori ítélkezési folyamatról lásd például Gulik 1956, pp. 46–63.

Nagyjából tíz falu (*li* 里) alkotott egy őrállomást (*ting* 亭), az őrállomást főnök (*zhang* 長) vezette. Tíz őrállomás alkotott egy körzetet (*xiang* 鄉), a körzetet a három öreg (*sanlao* 三老), a hivatali személy (*youzhi* 有秩), a felügyelő (*sefu* 嗇夫) és az őrzővezető (*youjiao* 游徼) [irányította]. A három öreg irányította a nevelést és átalakítást. A felügyelő feladata volt a kihallgatások intézése a perekben, továbbá a katonai és általános adók beszedése. Az őrzővezető ellenőrző körutakat tett, hogy elejét vegye a gonosztetteknek és rablásoknak. A járás [egy oldala] nagyjából száz *li* 里 volt; ha sűrűn lakott volt, akkor kisebb, ha ritkán lakott, akkor nagyobb [volt a területe]. Ugyanez vonatkozott a körzetekre és állomásokra. Mindezeket Qin hozta létre. Azokat a járásokat, amelyek a hűbéres fejedelmeket táplálták, „fejedelemségeknek” (*guo* 國) nevezték; amelyek az anyacsászárnét, a császárnét és a hercegnőket táplálták, „birtoknak” (*yi* 邑) hívták; ahol pedig *man*- 蠻 és *yi*-barbárok 夷 éltek, „határkörzetnek” (*dao* 道). Járásból, határkörzetből, fejedelemségből és birtokból összesen ezeröttszáznyolcvanhét volt;<sup>5</sup> körzetből hatezer-hatszázhuszonkettő; állomásból huszonkilencezer-hatszázharmincöt volt.<sup>6</sup>

A fenti leírás nagyjából megfelel annak a képnek, amely a zhangjiashani szövegek alapján alkotható a helyi hivatali rendszerről. A sírszövegekben gyakran előfordul a járás (*xian*) és az őrállomás (*ting*), s néhányszor megemlítik a járásfőnököt (*ling*) is. Sokszor szerepel az állomásfőnök (*tingzhang*) és a járásfőnök-helyettes (*cheng*), bizonyos tisztségek (pl. „három öreg”, „őrzővezető”) azonban nem jelennek meg – valószínűleg az ő tényleges munkájuk nem kapcsolódott a nyomozáshoz és az ítélezéshez. Az emberek életének alapegysége a falu (*li* 里) volt, ennek alapján tartották őket nyilván.<sup>7</sup> A nyomozásban az őrállomás személyzetének, az igazságszolgáltatásban pedig a járásfőnök-helyettesnek volt hangsúlyos szerepe. Az alábbiakban bemutatjuk a nyomozásban és ítélezésben részt vevő személyeket, illetve egy bűncselekmény kezelésének folyamatát.

Először is külön ki kell emelni a büntető eljárás kulcsszereplőjét, a járásfőnök-helyettest. Úgy tűnik, hogy – hasonlóan a Qin-korhoz – a Han-kor elején is ő vett részt a legsokoldalúbban a folyamatban. A shuihudi *Minták pecsételéshez és nyomozáshoz* (*Fengzhenshi* 封診式) szerint a *cheng* elrendelhetette például a vádlott javainak lefoglalását, utasíthatta a körzet vezetőjét (*xiangzhu* 鄉主) a vádlott személyes körülményeinek kivizsgálására, kihallgathatta a vádlottat, vizsgálatokat kezdeményezhetett stb. (E 3, 15, 16, 18, 23). Hasonlóan sokoldalú feladatokat végez a zhangjiashani szövegek szerint is, amelyeknek szinte minden cikkelyében szerepel. Ugyanakkor a legtöbb szövegrész arra utal, hogy a *cheng* minden lépéséről jelentésben számol be, ugyanakkor ítélet nem szere-

<sup>5</sup> Az adat a korai Han-kor végéről, i. sz. 2-ből való. A fenti szám azonban téves, valójában 1577 járási rangú egység létezett (Bielenstein 1980, p. 99, p. 185/77. jegyzet).

<sup>6</sup> *Hanshu* 19A, pp. 742–743.

<sup>7</sup> A *lik* rendszeréről, illetve annak módosulásairól lásd Zang 2005.

pel e jelentésekben – mindez arra utal, hogy perbeli döntést csak valamely felettes – minden bizonnyal a járásfőnök – hozhatott, a helyettes csak előkészítette az ítéletet.

### AZ ELJÁRÁS KEZDETE

A legtöbb eljárás úgy kezdődött, hogy valaki feljelentést tett (*gao* 告) valaki ellen egy bűneset miatt. A források alapján feljelentést bárki tehetett. Feljelentő lehetett közember (például E 15, 17, 18, 22, 25, Z 5),<sup>8</sup> nemesi rang viselője (E 7, 24, Z 4)<sup>9</sup> vagy egy előkelőség megbízottja (E 16).<sup>10</sup> Feljelentést tehetett nő is (E 23),<sup>11</sup> s úgy tűnik, hogy a falufőnöknek hivatali kötelessége is volt bizonyos esetekben feljelentést tenni (E 19, Z 22).<sup>12</sup> A rabszolgák feljelentési joga kérdéses: a D 87-es cikkely szerint, ha a rabszolga jelenti fel gazdáját, akkor a feljelentést visszautasítják,<sup>13</sup> de ez nem zárja ki, hogy más esetekben rabszolga is tehetett feljelentést, igaz, erre példát nem ismerünk. Olyan esetről is tudunk, amikor valaki magát jelenti fel (E 6, E 7, Z 6).<sup>14</sup>

A feljelentés három módon történhetett. Ismeretlen tettes esetén a feljelentő csupán magáról a bűncselekmény tényéről tett jelentést a hatóságnak. Ilyenkor a hatóság embereket küld ki, hogy felmérjék a körülményeket, rögzítsék a nyomokat stb., s a továbbiakban ismeretlen tettes ellen folytat nyomozást, a tárgyi bizonyítékok és tanúk vallomásai alapján. A másik módja a feljelentésnek az, hogy a feljelentő megnevezi a vádlottat. Ebben az esetben a hatóság embereket küld ki a vádlott őrizetbe vételére, s innentől mindkét fél bevonásával zajlik az eljárás. A harmadik mód az, hogy a feljelentő nem csupán feljelenti, hanem saját maga elfogja és a hivatalba vezeti a vádlottat. Az ilyen „hivatalba vezetésre” külön ígét használtak: *yi* 詣.<sup>15</sup>

A lakossági feljelentés mellett a büntetőeljárás megindításának másik módja az volt, hogy hatósági emberek tettek jelentést egy-egy bűnesetről, s vitték be adott esetben a gyanúsítottat a hivatalba (E 10, 12, 20).<sup>16</sup> Az ilyen esetek többsége az állomásokhoz (állomásfőnökökhöz és tolvajfogókhoz) kötődött. Ebben az esetben az eljárás a hatósági személy jelentésével kezdődött, bár a két eset kö-

<sup>8</sup> SHD, pp. 259, 261, 263, 270, 278, ZYSI, p. 23 (ZHZ, p. 216).

<sup>9</sup> SHD, pp. 251, 276, ZYSI, p. 23 (ZHZ, p. 216).

<sup>10</sup> SHD, p. 260.

<sup>11</sup> SHD, p. 274.

<sup>12</sup> SHD, p. 263, ZYS2, p. 36–36 [?] (ZHZ, p. 228–229).

<sup>13</sup> SHD, p. 196.

<sup>14</sup> SHD, pp. 278, 251, ZYSI, 23–24 (ZHZ, p. 216).

<sup>15</sup> A *yi* szót használták akkor is, ha egy vitatott tárgyat vagy tárgyi bizonyítékot vittek a hivatalba.

<sup>16</sup> SHD, pp. 253, 255, 264.

zött a szóhasználatban nem tettek különbséget, mindkét helyzetre a *gao* szót alkalmazták.

Még egy módon indulhatott eljárás: ha egy hivatalnok hivatalból indított eljárást (általában egy másik hivatalnok ellen), arra nem a *gao*, hanem a *he* 劾 szót alkalmazták.<sup>17</sup> Az ilyen eljárás pontos részletei nem ismeretesek (példáért lásd Z 3, 14, 16; *Julü, Bulü*).<sup>18</sup>

## A NYOMOZÁS

A *Minták* cikkelyeiből kiderül, hogy már Qinben is rendkívül nagy gondot fordítottak egy bűnügy körülményeinek kiderítésére, ám arról nem adnak információt, hogy az ismeretlen tettesek elfogására milyen lépéseket tettek. A *Zouyanshu* arról tanúskodik, hogy sem az elvárt gondosság, sem az eljárás nem változott jelentősen Qinhez képest, ugyanakkor innen már a nyomozásról is többet megtudhatunk. Az alábbi cikkely Kr. e. 241-re, Qin Királyságba van datálva,<sup>19</sup> ám az a tény, hogy Han-kori cikkelyekkel volt összeszerkesztve a *Zouyanshuban*, azt bizonyítja, hogy az itt leírt procedúrát Hanban is követték. Ráadásul az itt leírt részletek megegyeznek a Han-kori cikkelyek tartalmával. A cikkelyt itt teljes terjedelmében közöljük:

Z 22

A hatodik hónap *guïmao* 癸卯 napján Ying 嬴 falufőnök feljelentést tett, mondván:

– Valaki, nem tudni, ki, megszurta a Bi 婢 nevű nőt Zui 最 faluban, elragadta a pénzét, s nem tudni, hova vitte.

Azonnal elrendelték, hogy Shun 順, Quchen 去疾 és Zhong 忠 bírósági írnokok (*yushi* 獄史) nagy ...<sup>20</sup> keményen felkutassák a rablót.

Bi azt mondta:

– Ezerkétszáz garast vittem magammal, egy ernyőt fogtam, a piacról jöttem haza. A sikátorba beérve, valaki hátulról hirtelen rám támadt. Elestem, nemsokára felkeltem, a pénzem eltűnt, nem tudom, hogy kihez került. Ahogy rám támadt és megsebesített, mint-ha férfi lett volna. Tolvajt kiáltottam, a Chen 讖 nevű nő kijött, s azt mondta, hogy a hátamba beledöfve egy tör van. Ekkor tudtam meg, hogy megsebesültem.

Kikérdezték Bit:

– Amikor az az ember hátulról [közelített], hogyhogy nem észlelted?

[Bi] azt mondta:

– Ernyőt fogtam, az ernyő vadul csattogott, nem hallottam [az ember] hangját, s nem észleltem.

[Tovább] kérdezték Bit:

– Elindulván a piacról, kivel találkoztál?

[Bi] azt mondta:

<sup>17</sup> Hulsewé 1955, p. 74.

<sup>18</sup> *ZYSI*, pp. 22–23, 24, 24–25 (*ZHZ*, pp. 214–215, 228–229, 229–230); *ZHZ*, pp. 149, 154.

<sup>19</sup> A datálásról lásd Li Xueqin 1995, p. 38.

<sup>20</sup> Itt egy írásjegy olvashatatlan.

– Bár találkoztam valakivel, nem tudtam ...<sup>21</sup>

Kikérdezték Bit arról, hogy volt-e olyan, akivel összeverekedett, akivel gyűlölik egymást, ...<sup>22</sup> elvett értékes jutalmat; akiről a falubeliek tudják, hogy a családja nagyon szegény, s felmerülhet a gyanú, hogy ő rabolta ki és sebesítette meg Bit. [Erre] azt mondta:

– Nincs ilyen.

Megvizsgálták a tört: vasgyűrű van rajta, kilenc hüvelyk hosszú. Ahol Bi elesett, ott volt még egy másfél láb hosszú szederfából készült okmány, vésete alapján olyasfajta, amilyet a kereskedők használnak. Bi azt mondta:

– Nem az enyém ez az okmány.

Kikérdezték a Kuai 嚙 nevű nőt, aki azt mondta:

– Betegen feküdtem a belső szobában, nem láttam, hogy kik járkálnak [arrafelé].

Shun és a többiek keresték [a rablót], de nem találták. Elrendelték, hogy a Julü 舉<sup>23</sup> nevű bírósági írnok váltsa fel őket [a nyomozásban].

Julü a Bi elestének helyén [talált] okmányt megvizsgálván látta, hogy kereskedőé, fajtája szerint selyemre szóló közepes okmány.

Most elrendelte, hogy a selyemárusítással foglalkozó Jin 𠄎<sup>24</sup> vizsgálja meg. [Jin] azt mondta:

– Az okmány vésete szerint egyszázötven láb [selyemre szól], egy láb száznyolcvan garast ér, [így az értéke] ezerkilencszáznyolcvan garas;<sup>25</sup> fajtája szerint selyemre szóló közepes okmány.

Kikérdezték Jint és más [kereskedőket], akik azt mondták:

– Ez nem a mi okmányunk.

Kerestették a bal felét, de nem találták. Julü keresett, de nem talált tárgyi bizonyítékot, amely alapján el lehetett volna fogni [a tettest]. Ezután lefogatta és kikérdezte a fiatal szolgákat és a kereskedőket, a háznép tagjait, a szolgákat és szolgálókat, a szolgáló közrabszolgákat, a nemes és nagy emberek rabszolgáit, akik nem tiszteletteljesek és éretnyesek, a más járásból érkezetteket, akiket [itt] alkalmaztak, s akiknél felmerült a gyanú, hogy tolvajok és gonosztevők; mindegyiknél megvizsgálták, hogy mit mondtak, továbbá a nyilvántartásban [ellenőrizték] hogy mikor jöttek, mikor mentek, s hogy miből ruházkodtak és élelmezték magukat. Ellenőrizte és kikérdezte lakóhelyük körülményeit, de [a tettes] nem került kézre.

Julü ezután elküldte a Qiu 裘 nevű rablók elleni őrt (*sikou* 司寇) és másokat, hogy ...<sup>26</sup> akik ivásukban és étkezésükben kicsapongóak, s felmerül a gyanú, hogy tolvajok és gonosztevők; de [a tettest] nem fogták el. Julü mindenütt átfogóan kerestette, de [a tettest] nem fogták el. ...<sup>27</sup> valamint a Mei 每 nevű közrabszolgánót és másokat, hogy reggel és éjjel a faluban titokban vizsgálódjanak és kérdezősködjenek a napokban a piacon árusítók körében, [s hogy nyomozzanak azok után, akik] szegénységben és szükségben vannak, akik nyomorognak és nehézségekkel küzdenek, akik jöttükben-mentükben nem becsületesek, s felmerül a gyanú, hogy tolvajok és gonosztevők, [például] a Chi 羸 nevű közkatontát és másokat. Mindenfelé embereket küldött, hogy titokban kövessék és figyeljék meg

<sup>21</sup> Itt egy írásjegy olvashatatlan.

<sup>22</sup> Itt két írásjegy olvashatatlan.

<sup>23</sup> A név második írásjegyének olvasata bizonytalan.

<sup>24</sup> A név olvasata bizonytalan.

<sup>25</sup> A kereskedő vagy a vallomást lejegyző írnok itt valamelyik értéknel egy nagyságrendet téved, ugyanis  $110 \times 180 = 19\ 800$ .

<sup>26</sup> Az itt következő tagmondat írásjegyeinek több mint fele olvashatatlan, ezért az egész tagmondat értelmezhetetlen.

<sup>27</sup> Az itt következő mondat csaknem minden írásjegye olvashatatlan.

őket, s számoljanak be jöttükről-mentükről, lakóhelyük körülményeiről. Néhány nap után elfogták és kihallgatták a Wu 武 nevű közembert, aki azt mondta:

– Csavarogtam és megszőktem, de nem raboltam és nem sebesítettem meg más embert.

Volt egy ember, a Kong 孔 nevű *gongshi* 公士,<sup>28</sup> aki házából a piacra ment, egyedül sétálgatott a hivatali zászló alatt, majd egy kis idő múlva hazament. Másnap ugyanígy tett. A ruháján eredetileg volt egy öv, fekete öv, az övén volt egy függő helye, de nem volt ott a függő. Megvizsgálván ezt, igen furcsa volt. Nem várákozott vele más ember.

Kong azt mondta:

– A gyalogosok mestere<sup>29</sup> vagyok, sosem volt hüvelyes töröm, nem raboltam ki és sebesítettem meg senkit, s nem követtem el bűncselekményt. Julü gyanította, hogy Kong rabolta ki és sebesítette meg Bit. Felszólította és kikérdezte a feketefejúkat:<sup>30</sup> ha van közöttük olyan, aki elfogadott Kongtól ruhát, felszerelést, pénzt vagy javakat, s nem adja át a hivatalnoknak, az bűncselekményt követ el. A lőügyi hivatalnok,<sup>31</sup> Pu 僕 [a hivatalba] hozott egy fehér bőrhüvelyt, selyemfüggővel, mondván:

– A Kong nevű *gongshi* adta nekem, Punak ezt a hüvelyt. Nem tudom, honnan szerezte.

Kong azt mondta:

– Nem adtam Punak hüvelyt, nem tudom, miért mondja ezt.

Julü beillesztette a Bi hátában talált tört a Pu által behozott hüvelybe, s beleillett. Megvizsgálták a hüvelyt és a tört, a tör karikáján oldalt nagy csorbulás volt, ahol a csorbulás a hüvellyel érintkezett, ott egy feketés szakadás volt, úgy tűnt, hogy a hüvely a tör régi hüvely.

Nyomást gyakorolva kikérdezték Put és Kongot; [az utóbbi] megváltoztatván [szavait] ezt mondta:

– Találtam a hüvelyt és Punak adtam, korábban elfeledkeztem erről, ezért mondtam, hogy nem adtam neki.

Kong felesége, Nü 女 ezt mondta:

– Kong szeretett övfüggőként tört hordani, mostanában nem hord, nem tudom, hogy [a tör] hova lett.

Nyomást gyakorolva kikérdezték Nüt és Kongot; [az utóbbi] azt mondta:

– A hüvelyt és a tört vettem, nem tudom, kinél, [övemre] függesztve mentem a piacra, ahol valaki ellopta biborszínű [?] törömet, ezután a hüvelyt Punak adtam. Amit korábban mondtam, miszerint találtam a hüvelyt, és soha nem hordtam [az övemen], hazugság volt.

Nyomást gyakorolva Kongra [megkérdezték], hogy miért volt az, hogy az üres hüvelyt Punak adta, s azt hazudta, hogy nem adta, továbbá hogy szeretett hüvelyben tört hordani, de azt mondta, hogy még sosem tette. Kong nem adott magyarázatot. Ezután a valatláshoz kiterítették, ő félt és megijedt, hogy meg akarják botozni, ezért megváltoztatva [szavait] ezt mondta:

– Szegényen és szükségben voltam, nem dolgoztam, ezért folyton a zászló alatt járkáltam, többször láttam a kereskedők okmányait. Mondván, hogy lopni szeretnék, s [egy ilyen] okmánnyal szerencsével járhatok, elvittem egyet, [azt tervezvén, hogy amikor] látom, hogy rabolni lehet, az okmányt lopva az [áldozat] oldala mellé helyezem, hogy a hivatalnokokat [félrevezessem], s így azok a kereskedők között keresgéljenek. [Mindezt senkinek] nem mondtam el. Láttam, hogy egy nő ernyőt tartva pénzt visz. Ekkoriban a hivatalnokok

<sup>28</sup> A *gongshi* a húsz Qin-beli nemesi rang közül a legalacsonyabb.

<sup>29</sup> *Zoushi* 走士, ismeretlen tisztség, a „gyalogosok mestere” fordítás bizonytalan.

<sup>30</sup> Feketefejúnek (*qianshou* 黔首) hívták Qinben a közembereket. A *Qin Shihuang benji* szerint a köznépet Kr. e. 221-ben, a birodalomgyesítés után nevezték át „feketefejúeknek” (*Shiji* 6, p. 239), de a fenti cikkely bizonyítja, hogy a kifejezést Qinben már korábban is használták.

<sup>31</sup> A *zouma* 走馬 tisztségről lásd Li Xueqin 1995, p. 39.

elrendelték, hogy minden feketefejű menjen a földekre védekezni a sáskák ellen, a városban kevés ember volt, jobbra-balra nézván nem volt ember. A késsel megszurtam, elragadtam a pénzét és elmenekültem. Eddig ezt eltitkoltam és nem mondtam el; bűnös vagyok.

A kikérdezés [eredménye] megegyezett a vallomással. A zsákmány ezerkétszáz garas volt; [mindez] már ellenőriztetett. Kongot csonkítatlan falépítővé ítélték. Kong okmányt alkalmazott, bűnös szándékkal megsebesített valakit, elrabolta és elragadta a pénzét, az okmányt mellé helyezte, hogy a hivatalnokokat félrevezesse; még nem volt [?].<sup>32</sup> A feketefejűek féltek, hogy baj éri őket [a sáskák miatt?], nem mertek ki-be járkalni, ezért történt ez a nagy ártalom. Shun és társai keresték, de nem tudták elfogni [a tettest], ezért elrendelték, hogy Julü lépjen a helyükbe. Nem volt bizonyíték, Julü így bölcsességével titokban ellenőriztetett, kerestette és megtalálta [a tettest]; nagy és kifinomult ügyesség volt, ami által megtalálta. Elérte, hogy a tolvajok és gonosztevők ne merjenek lecsapni. A hatodik év nyolcadik havának,<sup>33</sup> melynek első napja *bingzi* 丙子 volt, *renchen* 壬辰 napján, Xianyang 咸陽 járásfőnök-helyettese, Boli 卞禮<sup>34</sup> bátorodik jelenteni mindezt.

A rendelet szerint ha a bírósági írnok képes felderíteni a titokzatos és nehéz bűnügyeket, akkor elő kell léptetni.

Most, mivel Julü bírósági írnok felderítette e titokzatos és nehéz bűnügyet, ez a huszonkét lapból álló jelentés íratott. Julü nem okozott kárt, szerény és tiszta, becsületes és egyenes megbízott hivatalnok, igazságos és tisztességes, ezért kérelmezzük, hogy nevezék ki *zushinek* 卒史,<sup>35</sup> hogy ezzel ösztönözzük a többi hivatalnokot. Mindezt bátorodom jelenteni.

[A lap hátulján:] Beadványok és jelentések<sup>36 37</sup>.

A cikkelyből rekonstruálható egy nyomozás menete, a feljelentéstől egészen az ítélelthozatalig. Az eljárás akkor indult meg, amikor a sértett falujának főnöke feljelentést tett. Nem tudjuk, hogy miért nem maga a sértett tett feljelentést, hiszen más esetekben nincs szükség a falufőnök közbenjárására. Az ügygel „bírósági írnokok” (*yushi* 獄史) kezdtek foglalkozni, akik a járás alárendeltjei voltak. Magát a jelentést egy járásfőnök-helyettes készítette, valószínűleg ő volt az írnokok felettese.

Az írnokok első lépésben kihallgatták a sértettet, egy esetleges szemtanút, illetve rögzítették a nyomokat, begyűjtötték és megvizsgálták a tárgyi bizonyítékokat. A *Minták* tanúsága szerint ez volt az általános eljárás a bűnügyekben. A jelen esetben azonban mindez nem vezetett eredményre, így a nyomozást egy másik bírósági írnokra bízta. Ő szélesebb körű vizsgálatba kezdett: megfigyelte a környék gyanús elemeit (így akadt horogra egy szökevény, akinek azonban nem volt köze az ügghöz), s végül a gyanú Kongra terelődött annak furcsa viselkedése, illetve az övéről hiányzó függő miatt.

<sup>32</sup> A mondatból nem derül ki, hogy mi nem volt, vagy mire nem került sor.

<sup>33</sup> A szóban forgó év a Qin-beli Zheng király, a leendő Qin Shi Huangdi uralkodásának hatodik évét, vagyis Kr. e. 241-et jelenti, lásd Li Xueqin 1995, p. 38.

<sup>34</sup> A név olvasata bizonytalan.

<sup>35</sup> A *zushi* ismeretlen funkciójú hivatal.

<sup>36</sup> Ennek a bambuszlapnak a hátulján szerepelt az egész szövegsoportnak a címe (*Zouyanshu*).

<sup>37</sup> *ZYS2*, pp. 35–36 (*ZHZ*, p. 228–229).

Miután a gyanúsítottat elfogták, az eljárás a kihallgatás szabályai szerint folytatódott. Meghallgatták a vádlott vallomását, keresztkérdéseket tettek fel neki, szembesítették a tárgyi bizonyítékokkal és más tanúk vallomásaival, kínvallatással fenyegették, míg végül beismerte bűnét. Az eljárás ezen szakaszáról a következő pontban bővebben lesz szó. A cikkelyből az mindenesetre látszik, hogy egyes hivatalnokok nagyon nagy gondot fordítottak az igazság kiderítésére a bűnügyekben, s hogy ezen törekvésüket az állam jutalmakkal ösztönözte.

A shuihudi iratok is tartalmaznak információkat a nyomfelvételtől, a tárgyi bizonyítékok elemzéséről. Érdekes módon a bírósági írnok (*yushi*) tisztsége a shuihudi szövegekben egyszer sem szerepel, hanem a különböző feladatokat járási írnokok (*lingshi* 令史) intézik. Úgy tűnik, ezek az alacsony rangú tisztviselők a legkülönbözőbb feladatokat látták el az eljárás során, de magát a nyomozást nem ők vezették.

Az eljárásban alkalmi szakértők segíthették a tisztviselők munkáját. Az E 15 cikkelyben egy kincstárnok (*shaonei* 少内) – vagyis gazdasági ügyekkel foglalkozó hivatalnok – és segédje (*zuo* 佐) becsüli meg egy rabszolga árát.<sup>38</sup> Az E 18-ban az írnokot egy a fogdában dolgozó közrabszolga (*lao lichen* 牢隸臣) segíti egy bűnös őrizetbe vételében.<sup>39</sup> Az E 19-ben orvos (*yi* 醫) vizsgál meg egy feltételezett leprást.<sup>40</sup> A fenti, Z 22-es cikkelyben kereskedőkkel vizsgáltatják meg a talált okmányt.

Az eljárás kezdő szakaszában mások is részt vehettek. Gyakran feltűnik a falufőnök: az E 3 cikkelyben a falufőnök tanúsítja, hogy egy vádlottnak nincs több lefoglalni való java,<sup>41</sup> az E 6 cikkelyben egy szökevény ügyében folytat vizsgálatot, majd az illetőt a hivatalba viszi,<sup>42</sup> az E 19-ben a falufőnök viszi be a hivatalba a leprásnak tűnő falubelit,<sup>43</sup> az E 21-ben ő tesz jelentést a falujában történt öngyilkosságról,<sup>44</sup> az E 22-ben pedig egy köntöslopási ügy helyszínélésénél segítkezik.<sup>45</sup> Úgy tűnik, a falufőnöknek kötelessége volt figyelemmel kísérenie faluja eseményeit, és adott esetben jelentést kellett tennie a hatóságnál. Erre az is kötelezte, hogy mulasztás esetén őt is felelősségre vonták, ahogy ezt több cikkely tanúsítja.

<sup>38</sup> SHD, p. 259.

<sup>39</sup> SHD, p. 263.

<sup>40</sup> SHD, pp. 263–264.

<sup>41</sup> SHD, p. 249.

<sup>42</sup> SHD, p. 278.

<sup>43</sup> SHD, p. 263.

<sup>44</sup> SHD, p. 267.

<sup>45</sup> SHD, pp. 270–272.

## A PER

A vádlottat a letartóztatása és a per között valószínűleg a fogdában tartották fogva, ezt a Han-korban *yunek* 獄,<sup>46</sup> a Qin-korban *laónak* 牢 nevezték. Erről az intézményről azonban rendkívül keveset tudunk: a D 176-os cikkely tanúsága szerint meghatározott számú ör örködött benne,<sup>47</sup> az E 18 és E 20 cikkelyek alapján pedig létezett a fogdai közrabszolgák (*lao lichen* 牢隸臣) kategóriája,<sup>48</sup> akik a nyomozási tevékenységben segítették a tisztviselőt. A zhangjiashani iratokból sem derül ki ennél több.

A letartóztatott személy hozzátartozóit és javait lefoglalták.<sup>49</sup> A *Zouyanshu* és az *Ernian lüling* nem tartalmaz információt erről, de a shuihudi E 3 cikkely így számol be egy ilyen cselekményről:

E 3

Lepecsételés és őrzés (*Feng shou*)

A járási *X* [hivatalnok] beszámolója:

Az *X* járási *X* [járásfőnök-]helyettes levele alapján az *X* falubeli közembernek, *A*-nak, aki ellen eljárás folyik, házát, feleségét, gyermekeit, rabszolgáit, ruháit, eszközeit, állatait és terményeit őrizet alá vettem.

Ami *A* házát és családtagjait [illeti]: [a ház] egy fogadóhelyiségből és két belső [szobából] áll,<sup>50</sup> amelyeknek külön ajtajuk van. A belső szobákat cserép fedi, s [a tetőt] nagy faoszlopok [tartják]; a kapunál tíz eperfa [nő].

A feleséget *X*-nek hívják; [mivel] megszökött, nem volt jelen a lepecsételésnél.

Az [egyik] gyerek: *X*, felnőtt leány, még nem ment férjhez.

A [másik] gyerek: *X*, kiskorú<sup>51</sup> fiú, hat láb öt hüvelyk<sup>52</sup> magas.

Egy rabszolga, *X*, egy kiskorú rabszolganő, *X*.

Egy kan kutya.

Kihallgattam a falufőnököt, *XX*-et, [valamint] *A* ötös csoportjának tagját, a *gongshi* 公士<sup>53</sup> rangot viselő *XX*-et, [mondván nekik]:

– Ha *A*-nak van még [egyéb tulajdona], amelyet le kell pecsételni és őrizni kell, de [ti,] *X* és *X* ezt kihagyjátok [a listáról] és nem jelentitek írásban, akkor büntettet követtek el.

*X* és *X* mind ezt mondták:

– [Csak] ezeket kell lepecsételni *A* [dolgaiból], nincs más, amit le kéne pecsételni.

Ezután *A* lepecsételt [dolgoit] átadtam *X*-nek és *X*-nek, hogy a falubeliekkel együtt felváltva őrizzék, várva a [további] rendelkezéseket.<sup>54</sup>

<sup>46</sup> Hulswé 1955, p. 74.

<sup>47</sup> *SHD*, pp. 235–236.

<sup>48</sup> *SHD*, p. 263, 264.

<sup>49</sup> A lefoglalás intézményéről lásd Chen 2008.

<sup>50</sup> Hulswé értelmezése szerint (1985, pp. 184–185): „Egy ház, amely két helyiségből áll.”

<sup>51</sup> *Xiao* 小, szó szerint „kicsi”.

<sup>52</sup> Kb. 150 cm. Az A 12 cikkely szerint a kényszermunkás férfiak hat láb öt hüvelyk magasságig minősülnek „kicsinek” (*xiao*), ami a fejadagjuk mennyisége miatt fontos.

<sup>53</sup> Lásd 29. jegyzet.

<sup>54</sup> *SHD*, p. 249.

Látható, hogy a büntetőeljárás nem csak a vádlott személyes ügye volt: vele együtt egész családját érintette az eljárás. Az, hogy javaival és hozzátartozóival mi történt az ítélet után, a szövegekből nem derül ki. Feltételezhetjük, hogy a kölcsönös felelősség alapján a hozzátartozókat is hasonló büntetésre ítélték, mint magát a vádlottat. A Han-kor elejéről az egyetlen információnk az *Ernian lüling*-beli *Daolü* egyik cikkelye, mely szerint ha a rablót a háztartásának tagjai (*tongju* 同居) nem jelentik fel, noha tudnak a bűncselekményről, akkor ugyanazt a büntetést kapják, mint a rabló.<sup>55</sup>

Arról még kevesebbet tudunk, hogy maga az ítélezés miként zajlott. Mint már említettük, a forrásokban nem találunk egyértelmű utalást arra, hogy ki hozta az ítéletet. Csak valószínűsíthetjük, hogy a járásfőnök-helyettes (*cheng* 丞) által benyújtott dokumentumok alapján a járásfőnök hozta meg a döntést. Erre utal az, hogy mind a *Minták*, mind a *Zouyanshu* szerint a járásfőnök-helyettes jelentést tesz az egyes percaselekményekről, melyeknek címzettje a járásfőnök lehetett. Egyetlen szöveghely, a lentebb tárgyalt Z 17 cikkely említi, hogy az ítéletet a járásfőnök-helyettes (*cheng*) és az írnokok (*shi*) hozták, de ez minden bizonnyal rövidítés a szövegben, s a fent nevezettek csak az ítélethez szükséges információkat gyűjtötték össze. Az E 4–5 cikkelyekben egy meghatározatlan személy a „járás vezetőjének” (*xianzhu* 縣主) ír jelentést,<sup>56</sup> aki azonos lehet a járásfőnökkel (a szó máshol nem szerepel a shuihudi iratokban). Ez utalhat a járásfőnök ítélező szerepére.

Magát az eljárást *junek* 鞫 nevezték, ez magában foglalta a per előtti cselekményeket is. Ha valakit felelősségre vontak egy bűnért, azt a *zuo* 坐 ige fejezte ki, míg maga az ítélet, illetve az ítélethozatal aktusa a *lun* 論 vagy a *yu* 獄 volt.<sup>57</sup>

A *Minták*ban sokszor visszatérő elem, hogy az eljárás kezdetén részt vevő alacsony rangú hatósági emberek – még a per előtt – tisztázzák az érintettek személyes körülményeit. Ez a szövegekben általában ilyesféleképpen jelenik meg:

E 4 [...] Kellőképpen megbizonyosodtunk a neve, státusa és faluja felől, továbbá afelől, hogy [korábban] milyen bűnökért vonták felelősségre és ítélték el, milyen bűnőknél részesült kegyelemben, esetleg volt-e többször is kihallgatva. [...]<sup>58</sup>

E 5 [...] Kellőképpen megbizonyosodtunk a neve, státusa és faluja felől, továbbá afelől, hogy [korábban] milyen [bűnökért] vonták felelősségre és ítélték el, milyen bűnőknél részesült kegyelemben, volt-e többször is kihallgatva, a nyilvántartás szerint hányszor szökött meg, s amikor megszökött vagy elkerülte a szolgálatot, azt hány napig tette az egyes esetekben. [...]<sup>59</sup>

<sup>55</sup> ZHZ, p. 144.

<sup>56</sup> SHD, pp. 247–248, 250.

<sup>57</sup> A narratív történeti forrásokban előforduló Han-kori terminológiáról lásd Hulswé 1955, pp. 74–81. Az általa felsorolt – ítélezésre vonatkozó – kifejezések (például *jue* 決, *bao* 報, *di* 抵) a sírszövegekben nem, vagy csak elvétve szerepelnek.

<sup>58</sup> SHD, pp. 247–248.

<sup>59</sup> SHD, p. 250.

Látható, hogy a legfontosabb adatok egy személy azonosságát illetően a következők voltak: neve (*ming* 名), státusa (*shi* 事) és faluja (*li* 里). A státus arra vonatkozott, hogy az illető visel-e valamilyen nemesi rangot (*jue* 爵), vagy közember, illetve rabszolga-e. Az amúgy rendkívül tág jelentésű *shi* ilyen értelmezését az igazolja, hogy vallomásukban a vádlottak mindig megnevezik falujukat és azt, hogy közemberek, rabszolgák vagy nemesek. Mindennek azért volt jelentősége, mert a különböző státusú emberek különböző megítélés alá estek, illetve a falvakhoz tartozó nyilvántartásokban lehetett utánanézni, hogy korábban milyen volt az illető magaviselete.<sup>60</sup> A zhangjiashani szövegekben nem szerepel explicite, hogy ezt a három adatot feljegyezték volna, ugyanakkor a szereplők neve és státusa szinte mindig kiderül. A falut nem nevezik meg, de ez a különbség adódhat a *Minták* és a *Zouyanshu* eltérő jellegéből.

Nem tudjuk, hogy ha az illető volt már elítélve, akkor a büntetését súlyosbították-e. A fenti passzusokban szereplő „többszöri kihallgatás” (*fuwen* 覆問) arra utal, hogy a szóban forgó ügyben folyt-e már eljárás az illető ellen. Ha igen, akkor az eljárást nyilván beszüntették.

Mindezeket az adatokat az ítélező hivatalnokbíró írásos jelentés formájában megkapta, így a per már magáról a bűncselekményről szólhatott. Magáról a perről a *Minták* két cikkelye nyújt információt, az itteni szóhasználat és eljárás teljesen megegyezik a Korai Han-kori forrásokban szereplőkkel:

E 1

Bűnügyek tárgyalása (*Zhi yu* 治獄)

Ha bűnügyek tárgyalásakor iratok segítségével, botozás nélkül ellenőrizni lehet a vallomást, és kideríthetők az illetővel kapcsolatos körülmények, az a magasabb rendű [eljárás]. A botozás alkalmazása alacsonyrendű: a megfélemlítés kudarc.<sup>61</sup>

E 2

Kihallgatás a tárgyaláson (*Xun yu* 訊獄)

Minden tárgyaláson először végig kell hallgatni [a vádlott és a tanúk] szavait, s le kell azokat jegyezni, hogy mindegyik megtehesse vallomását (*ci* 辭). Ha [a bírő] tudja is, hogy az illető hazudik, nem kell azonnal nyomást gyakorolnia (*jie* 詰). Ha az egész vallomást lejegyezték, de maradtak tisztázatlan pontok, [a bírő] gyakoroljon nyomást. Ha a nyomásgyakorlást követően [a bírő] ismét végighallgatta és lejegyezte a magyarázó vallomást, újból szemügyre kell vennie a mondottak érthetetlen [pontjait], s megint nyomást kell gyakorolnia. Ha [a bírő] a végletekig vitte a nyomásgyakorlást, de [a vallott illető] újból hazudik, szavait megváltoztatva, nem adva be a derekát, akkor azokat, akiket a törvény szerint meg kell botozni, botozzák meg. A botozás alkalmazásakor le kell jegyezni:

<sup>60</sup> A falusi lakosokról lásd Zang 2005, pp. 11–15.

<sup>61</sup> *SHD*, p. 245–246.

„Beszámoló (*yuanshu* 爰書)<sup>62</sup>: Mivel *X* újból és újból megváltoztatta szavait, s zavaros volt a vallomása, a vallatás folyamán *X* megbotoztatott.”<sup>63</sup>

A két passzusból, illetve forrásaink többi cikkelyéből kiderül, hogy a bírósági eljárás szigorúan meghatározott, formalizált procedúra volt.

Az első lépés az volt, hogy a felek, illetve a tanúk megtették vallomásukat (*ci* 辭) az ügygel kapcsolatban. A vallomásban az ügygel kapcsolatos álláspontjukat mondták el, amit az írnokok lejegyeztek. Az E 2 cikkely jelzi, hogy a *ci*, vallomás megtételébe a hivatalnok nem szólhatott bele. Végig kellett hallgatnia az érintettek szavait, s írásban rögzíteni kellett őket. Ideális esetben – az E 1 tanúsága szerint – az ítéletet a korábban, illetve a vallomások során rögzített írásos bizonyítékok alapján lehetett meghozni, további tárgyalásra nem volt szükség.

Ha azonban a vallomásokban ellentmondások támadtak, akkor kerülhetett sor a vallatásra. Erre a szöveg a *jie* 詰, „nyomást gyakorol, faggat, sürget” stb. szót használja, amelynek konkrét tartalma nem ismert. Mivel a botozás ettől jól elkülöníthető cselekmény, s csak a „nyomásgyakorlás” sikertelensége után kerül rá sor, biztos, hogy a *jie* a tárgyalásnak azt a szakaszát jelenti, amelyben a bíró keresztkérdésekkel, a tényekkel, törvényekkel és más vallomásokkal való szembesítés által próbál beismerő vallomást kicsikarni a vádlottból. A fentebb idézett Z 22 dokumentumban például a *jie* kifejezés olyankor szerepel, amikor a vádlottat egy tanúval vagy annak vallomásával szembesítik, s ilyenkor kénytelen megváltoztatni korábbi vallomását.

A „nyomásgyakorlás” sikertelensége esetén következhet a vádlott megbotozása; ezt azonban az E 1 cikkely tanúsága szerint lehetőleg elkerülendőnek tartották. A folyamat jelzi – s ez a későbbi kínai jogban is végig alapelv maradt –, hogy a vádlott beismerő vallomását feltétlenül szükségesnek tartották az elítéltetéshez. Ez azonban arra csábíthatta a hivatalnokokat, hogy a szükségesnél többször forduljanak a kínvallatás, botozás eszközához. Éppen az ilyen esetek elkerülését sürgeti az E 1 cikkely. Ugyanakkor, mint azt az alább idézett Z 17 dokumentumnál látni fogjuk, a hasonló intések ellenére előfordultak kínvallatással kicsikart beismerő vallomásokra alapozott téves ítéletek.

A botozás túlzásba vitele végigkíséri a kínai történelmet, hiszen a nem kelően lelkiismeretes hivatalnokok könnyen kísértésbe eshettek, hogy a beisme-

<sup>62</sup> A *yuanshu* olyan jelentés, amelyet az alacsonyabb rangú hivatalnok ír feletteseinek az általa intézett konkrét ügyek részleteiről. Ezekben általában rögzíti az érintettek státusát, nevét, lakóhelyét, a történetet, a felek vallomásait, és az intézkedéseket, amelyeket ő tett. A *yuanshuk* ítéleteket nem tartalmazzak; valószínűleg az ítélezés menete úgy zajlott, hogy az alacsony rangú hivatalnok a *yuanshuban* rögzítette az ügy részleteit, azt felterjesztette felettesének, aki meghozta az ítéletet, s ezt válaszában (*bao* 報) visszaküldte az első fokon eljáró hivatalnoknak. A *yuanshu* kifejezés különböző értelmezéseiről lásd McLEOD–YATES 1981, pp. 123–129; BODDE 1982, pp. 2–3. Megjegyzendő, hogy Ji XUN (1976, p. 5) szerint e *yuanshuk* a későbbi precedenseknek (*bi* 比, *anli* 案例) felelnek meg, de ez a nézet hibás, hiszen éppen az ítéletek hiányoznak, amelyek által az eset precedens értékűvé válhatna. Lásd még LOEWE 1977, p. 129.

<sup>63</sup> SHD, p. 246.

rő vallomást ezzel csikarják ki a vádlottból. Ez a probléma többször megjelenik a *Hanshu Xingfazhi* 刑法志 fejezetében is. Például Kr. e. 144-ben Jingdi 景帝 császár rögzítette a botozáshoz használt husáng méretét és a botozás szabályait, ám „ettől fogva a megbotozottak épen maradhattak, de kegyetlen hivatalnokok továbbra is alkalmazták [a túlzó botozást a nép] megfélemlítésére.” (自是笞者得全，然酷吏猶以為威。)<sup>64</sup>

Ha a beismerő vallomás által a büntett bizonyítást nyert, akkor a hivatalnok-bírónak csak az maradt a dolga, hogy a megállapított bűncselekményt azonosítsa egy a törvényben szereplő bűncselekmény-kategóriával, s annak alapján szabja ki a büntetést. Ezt az azonosítást nevezték *dang*nak 當, „megfeleltetésnek”<sup>65</sup> Elméletileg, ha a helyzet egyértelmű volt, a bírónak nem volt mérlegelési jogköre. Éppen a *Zouyanshu* cikkelyei jelzik azonban, hogy sok kétes eset volt, s nem mindig lehetett egyértelműen megállapítani, hogy egy adott tényállás melyik törvényi előírásnak felelt meg. Mindemellett a bíró dolgát nehezítette, hogy a büntetés kiszabásakor magán a bűncselekményen kívül más tényezőket is figyelembe kellett vennie: nemesi rang, életkor, korábbi bűnök stb.

Azt, hogy az ítélelhozatal után mi történt, nem tudjuk. Az ítéletek végrehajtásáról semmi információnk nincs; forrásainkban sem a halálbüntetés, sem a csonkítások, sem a kényszermunkára küldés végrehajtásáról nem esik szó. Egyedül a száműzésnél tudjuk azt, hogy az elítéltet – a vele egy felelősségi csoportba tartozókkal együtt – hatósági emberek kísérték a megfelelő dokumentumokkal ellátva járásról járásra, száműzetése helyére.<sup>66</sup> Magukról a büntetésekről egy másik tanulmányban számolunk be.

A fenti képet érdemes kiegészíteni két *Zouyanshu*-beli per leírásával, amelyek a Korai Han-kor első évtizedéből származnak. Megjegyzendő, hogy a két zhangjiashani cikkely nem tételes jegyzőkönyve egy-egy pernek, hanem azoknak rövid összefoglalója, amelyet a felsőbb hatóságoknak küldtek el, hogy ők hozzák meg az ítéletet. Az első, Kr. e. 197-re datált eset így hangzik:

Z 4

Hu 胡 [járás járásfőnök-]helyettese (*cheng* 丞), Xi □, az alábbi jelentést bátorkodik benyújtani:

A tizenkettedik hónapban, *renshen* 壬申 napján a Suo □ nevű *dafu* 大夫<sup>67</sup> a hivatalba vezette a Fu 符 nevű nőt, s feljelentést tett, [azt állítván, hogy az] megszökött.

Fu ezt mondta:

– Valóban megszöktem, s hamis módon [úgy téve,] mintha nem szerepelnék a nyilvántartásában, felvettem magam oda, mint a Ming 明 nevű *dafu* rabszolganője. Ming

<sup>64</sup> *Hanshu* 23, p. 1100.

<sup>65</sup> A *dang* értelmezéséről lásd Hulsewé 1955, pp. 80–81, Liu Yongping 1998, p. 268–269, Salát 2003, pp. 149–180.

<sup>66</sup> E 17, *SHD*, pp. 261–262.

<sup>67</sup> A *dafu* a húsz nemesi rangfokozat közül alulról az ötödik.

feleségül adott a Jie 解 nevű rejtett hivatalnokhoz (*yinguan* 隱官).<sup>68</sup> Nem árultam el [Jiének, hogy korábban] megszöktem. Minden más úgy történt, ahogyan Suo állította.

Jie ezt mondta:

– Fu a nyilvántartásban Ming házához [tartozóként szerepel]. Én azt hittem, hogy nem titkol el semmit, s feleségül vettem, nem tudván, hogy korábban megszökött, s azt gondolván, hogy ő Mingnek a rabszolgánője. Minden más úgy történt, ahogyan Fu állította.

Jiére nyomást gyakoroltunk (*jie* 詰), mondván:

– Bár Fu úgy szerepel a nyilvántartásban, mint aki Ming házához [tartozik], de valójában szökevény. A törvényben ez áll: „Azt, aki feleségül vesz egy szökevényt, tetoválják és ítélik falépítésre. Ha nem tud [a szökésről,] az nem számít enyhítő [körülménynek].” Bár te, Jie, nem tudtál [a szökésről], attól még a „szökevény feleségül vétele” [bűnéért] kell kiszabni rád a büntetést. Mit mondasz erre?

Jie ezt mondta:

– Bűnös vagyok, ne oldozzanak fel!

Ming kijelentette:

– Minden úgy van, ahogyan Fu és Jie mondták.

Kikérdeztük Jiét, hogy korábban miért tetoválták [az arcát] és vágták le az orrát. Minden más úgy volt, ahogyan a vallomásokban szerepelt.

Az összegzés (*ju* 鞫) megállapította: Fu megszökött, s hamis módon felvettette magát a nyilvántartásba; Jie feleségül vette őt, nem tudván, hogy megszökött. Mindezeket alaposan kivizsgáltuk, de Jie bűnösségét kétségesnek találtuk; így őt őrizetben tartjuk, a többi érintett felett a eljárás már ítéltetett. A fenti jelentést bátorlalom benyújtani.

A hivatalnok (*li* 吏) véleménye a következő:

„Fu szerepelt a nyilvántartásban, mint aki Ming házához tartozik; amikor Ming feleségül adta őt Jiéhez, Jie nem tudta, hogy megszökött, ezért nem kell elítélni.”

Mások szerint:

„Bár Fu hamis módon felvettette magát a nyilvántartásba, valójában szökevény. Bár Jie nem ismerte a körülményeket, a „szökevény feleségül vétele” [bűnéért] kell kiszabni rá a büntetést: le kell vágni a bal lábfejét, és falépítővé kell tenni.”

Az udvar (*ting* 廷)<sup>69</sup> válaszában ez áll: „A »szökevény feleségül vétele« [bűnéért] kell kiszabni rá a büntetést; a törvény világos, nem kellett volna [ilyen] jelentést benyújtani.”<sup>70</sup>

A szövegből látható, hogy a büntetőeljárás menete megegyezik a korábban látottakéval. Az eljárás itt is feljelentéssel (*gao* 告) kezdődik, s a feljelentő a hivatalba hozza (*yi* 詣) a vádlottat. Ezután az érintettek külön-külön elmondják álláspontjukat az ügyről. Megjegyzendő, hogy a vallomás (*ci* 辭) szót ez a szöveg nem használja. Mivel Jie az első alkalommal nem ismeri be a bűnösségét, nyomásgyakorlásnak (*jie* 詰) vetik alá. Ez itt abból áll, hogy szembesítik a törvény szövegével, mely szerint egyértelműen bűnös. Jie végül beismerő vallomást tesz. A járási szintet itt a járásfőnök-helyettes képviseli. Ő nem mer dönteni az ügyben, ezért felterjeszti azt a felsőbb hatóságoknak. Végül a közpon-

<sup>68</sup> A „rejtett hivatalnok” (*yinguan*) azt a személyt jelöli, akit valamilyen csonkító büntetéssel sújtottak, majd miután visszanyerte szabadságát, egy olyan helyre osztottak be munkára, amely többé-kevésbé rejtve volt az emberek szeme elől. A szó tehát nem valamiféle hivatalnokot, hanem volt elítéltet takar (lásd például *SHD*, p. 93, Hulsewé 1985, p. 83/8. jegyzet).

<sup>69</sup> Lehetséges, hogy a *ting* itt az igazságügyi miniszter (*tingwei* 廷尉) rövidítése.

<sup>70</sup> *ZYSI*, p. 23 (*ZHZ*, p. 215).

ti kormányzat, valószínűleg az igazságügyi miniszter (*tingwei* 廷尉) mondja ki az ítéletet.

Érdemes idéznünk még egy, szintén Kr. e. 197-re datált ügyet, amely hasonló képet mutat a Korai Han-kori büntetőeljárásról:

Z 5

A tizedik év hetedik hónapjában, amelynek első napja *xinmao* 辛卯 volt, *jiayin* 甲寅 napján Jiangling 江陵 [járásfőnöke], Yu 余 és helyettese, Ao 騫 az alábbi jelentést bátorkodnak benyújtani.

Az ötödik hónap *gengxu* 庚戌 napján Chi 池 szakaszvezető (*xiaozhang* 校長) jelentette:

– A Jun 軍 nevű közember nálam feljelentést téve azt állította, hogy felnőtt rabszolgája, Wu 武 megszökött, de látták órállomásomtól (*ting* 亭) nyugatra, ahogy nyugat felé tartott. Én, Chi, a Shi 視 nevű tolvajfogóval (*qiudao* 求盜) Wu után eredtünk, hogy elfogjuk. Wu azonban ellenállt, s kardjával megsebesítette Sit. Erre Shi kardjával szintén megsebesítette Wut.

Wu ezt állította:

– Régen Jun rabszolgája voltam. Chu 楚 idején azonban megszöktem, feladtam magamat Hannál 漢, s szabad lakosként nyilvántartásba vétettem magam: nem tartozom tehát rabszolgaként szolgálni Junt. Amikor Shi el akart fogni, valóban ellenálltam, s kardommal megsebesítettem. Minden más ügy történt, ahogy Chi állította.

Shi ezt állította:

– Jun feljelentése alapján Chivel együtt Wu után eredtünk, hogy elfogjuk. Wu azonban kardjával ellenállt, s megsebesített engem. Mivel tartottam tőle, hogy másképp nem tudok fölé kerekedni, ezért kardommal valóban megszurttam Wut, és elfogtam. Minden más ügy történt, ahogy Wu állította.

Jun ezt állította:

– Wu régen a rabszolgám volt, de Chu idején megszökött. Látták Chi állomásától nyugatra. Azért, hogy Wut ismét a rabszolgámmá tegyem, feljelentést tettem Chinél, azt állítva, hogy Wu az én szökött rabszolgám. A feljelentésem valóban gondatlan volt. Minden más ügy történt, ahogy Chi és Wu állította.

Wura nyomást gyakoroltunk (*jie* 詰), mondván:

– Bár nem kell rabszolgaként szolgálnod Junt, amikor Shi a feljelentés alapján el akart fogni, neked engedelmeskedned kellett volna neki, s később a hivatalnok előtt tisztázhatad volna, hogy jogosan vagy jogtalanul [tartóztattak le]. De te ellenálltál, kardoddal megsebesítetted Sit. Ez a „más megsebesítése bűnös szándékkal” (*zei shangren* 賊傷人) esete. Mit tudsz felhozni a mentségedre?

Wu ezt felelte:

– Én, mivel nem vagyok Jun szökött rabszolgája, [a szökés bűnében] ártatlan vagyok. Ezért amikor Shi el akart fogni, szívemben feltámadt a harag, s kardommal valóban megsebesítettem. Ha a hivatalnok úgy véli, hogy ez a „más megsebesítése bűnös szándékkal” esete, akkor ennek megfelelően állapítsa meg a bűnömet. Nem tudok mit felhozni a mentségemre.

Shire nyomást gyakoroltunk, mondván:

– Wu nem bűnös, de amikor el akartad fogni, kardoddal megsebesítetted. Mit tudsz felhozni a mentségedre?

Shi ezt mondta:

– Jun feljelentésében azt állította, hogy Wu szökött rabszolga; a szökött rabszolga bűnös, el kell fogni. A feljelentés alapján el akartuk fogni Wut, de ő ellenállt, s megsebesítette.

tett. Félttem, hogy másképp nem tudok fölé kerekedni, ezért kardommal valóban megszúr-  
tam, s elfogtam. Nem tudok mást felhozni a mentségemre.

Kikérdeztük Wut, [s megállapítottuk]: közember, harminchét éves. A vizsgálat [meg-  
állapította, hogy] minden ügy történt, ahogy a vallomásokban állították.

Az összegzés (*ju* 鞫) megállapította: Wunak nem kell ismét Junt szolgálnia rabszol-  
gaként; ...<sup>71</sup> a rabszolgáról feljelentést tett Chinél. Chi a feljelentés alapján Shivel együtt  
elfogta Wut, Wu ellenállt, s kardjával megsebesítette Shit. Shi kardjával szintén megszúr-  
ta Wut, s elfogta. [A vizsgálat] gondos volt. Wu és Shi bűnösségét kétségesnek találjuk.  
A fenti jelentést bátorkodjuk benyújtani, kérjük válasziratukat. Lejegyezte és elküldte  
Rukuai 如臈 bírósági írnok.

A hivatalnok véleménye a következő: Wut tetoválják és tegyék falépitővé; Shit ment-  
sék fel [a vád alól].

Az igazságügyi miniszter tájékoztatta [a császárt, akinek döntése a következő]: Wut  
tetoválják és tegyék falépitővé; Shit mentsék fel [a vád alól].<sup>72</sup>

Az eset történelmi körülményeiről azt kell megjegyezni, hogy Chu és Han  
háborúja idején (Kr. e. 206–202) Liu Bang, a későbbi Han Gaozu, hogy hívei  
számát növelje, szabadságot ígért azoknak a Chu-beli rabszolgáknak, akik át-  
szöktek hozzá, és nyilvántartásba vétették magukat Hanban. (A nyilvántartásba  
vétel rendkívül fontos volt, hiszen ez adta az adózás, valamint a katonai és mun-  
kaszolgálat alapját.)<sup>73</sup>

Az eljárás úgy zajlott le, mint a fentiekben. Először meghallgatták minden  
érintett fél beszámolóját, majd amikor szükséges volt, nyomásgyakorlást alkal-  
maztak. Végül az így kicsikart vallomások alapján állították össze a szükséges  
dokumentációt, amelyet, kétes megítélésű ügy lévén, felterjesztettek a felsőbb  
hatóságoknak – először a tartománynak, majd ez utóbbi a központi kormányzat-  
nak. Az ügyben végül maga a császár döntött.

## FELLEBBEZÉS

Már a shuihudi iratokban találunk olyan utalást, mely szerint ha egy elítélt igaz-  
ságtalannak érezte ítéletét, fellebbezhetett a felsőbb hatóságokhoz.

D 95

– A „könyörgés az újratárgyalásért” (*qiju* 乞鞫), valamint a „könyörgés az újratárgya-  
lásért más ember ügyében” (*wei ren qiju* 為人乞鞫) csak az ítélet meghozatala után fo-  
gadható el, vagy az ítélet meghozatala előtt [is]?

– Csak az ítélet meghozatala után fogadható el. [...] <sup>74</sup>

<sup>71</sup> A bambuszlapon itt három írásjegy kivehetetlen.

<sup>72</sup> *ZYSI*, p. 23 (*ZHZ*, p. 216).

<sup>73</sup> A szökéssel és nyilvántartásba vétellel kapcsolatos *Zouyanshu*-beli cikkelyekről lásd Li Xueqin 1993, pp. 29–30.

<sup>74</sup> *SHD*, p. 200. A hasonló esetekre vonatkozó *Chu*-beli 楚 rendelkezésekről lásd Weld 1999, pp. 88–89.

A „könyörgés az újrátárgyalásért” (*qiju* 乞鞠) olyan kérelmet jelentett, amely az ügy felülvizsgálatára irányult. A „könyörgés a nyomozásért más ember ügyében” (*wei ren qiju* 為人乞鞠) azt jelentette, hogy a kérelmet nem maga az elítélt, hanem valaki más (például egy hozzátartozója) nyújtotta be. A fenti cikkelyből kiderül, hogy minderre csak akkor kerülhetett sor, ha első fokon az ítéletet már meghozták. A per folyamán tehát a vádlott nem fordulhatott más hatósághoz, meg kellett várnia az ítéletet. A két fogalom a shuihudi iratokban máshol nem szerepel, ám a Han-kori *Zouyanshuban* találunk egy olyan, Qin Shihuang 秦始皇 királyi uralkodása idejére keltezett, meglehetősen terjedelmes dokumentumot, amely éppen egy ilyen üggyel foglalkozik. Az irat szerepeltetése a *Zouyanshuban* jelzi, hogy ez a procedura Hanban is ismeretes volt.

A dokumentum szövege így hangzik:

Z 17

A negyedik hónap *bingchen* 丙辰 napján a tetovált falépitő, Jiang 講 „könyörgést nyújtott be újrátárgyalásért” (*qiju* 乞鞠), mondván:

– Eredetileg zenész voltam, s a Mao 毛 nevű közemberrel nem szöttem tervet (*mou* 謀) egy tehén ellopására. De Yong 雍 [járás hivatala], engem, Jiangot, azzal az indokkal, hogy Maóval tervet szöttem, arra ítélte, hogy tetováljanak és váljék belőlem falépitő. [Kérelmezem,] hogy újra vizsgálják meg a régi eljárást.

Az első év<sup>75</sup> tizenkettedik havának *guihai* 癸亥 napján, az örállomásról (*ting* 亭) Qing 慶 írásban jelentést tett a Yong-beli hivatalnak, mondván: Mao árult egy tehenet, kikérdeztük, s felmerült a gyanú, hogy [a tehén] lopott. Jelentettük [a feletteseknek], hogy ítélkezzenek felette.

Mao azt mondta:

– Elloptam a Fan 𠄎<sup>76</sup> nevű közember tehenét. Nem volt más ember, akivel összebe-szélttem volna [az ügyben].

Fan ezt mondta:

– Nem tűnt el tehenem.

Mao erre megváltoztatva [szavait] ezt mondta:

– Jiaping 嘉平<sup>77</sup> ötödik napján, a Jiang nevű zenésszel együtt elloptuk a He 和 nevű közember tehenét, s Jiang házába vezettük. Jiang apja, a közember Chu 處 látta ezt.

Chu ezt mondta:

– Qianyi 汧邑 déli kapuját őriztem, Jiaping nem tudom, melyik napján. Sötét éjjel volt, amikor Mao egy fekete tehenet vezetve odaérkezett, majd újra elment vezetve [a tehenet]. Nem ismertem őt.

He ezt mondta:

– A Déli kapun kívül legelt egy fekete tehenem, Jiaping idején még láttam, de mára hiába keresem, nem találok.

A Mao által ellopott tehenet odaadták He-nek, He felismerte, mondván:

<sup>75</sup> Kr. e. 246. A datálásról lásd Li Xueqin 1995, p. 37, Peng Hao 1995, p. 43.

<sup>76</sup> Az írásjegy olvasata bizonytalan.

<sup>77</sup> A Jiaping 嘉平 az év utolsó hónapja volt (Nienhauser 1994, p. 144/202. jegyzet), megegyezett a *Larivel* 臘曰. A *Shiji* szerint Qin Shihuang nevezte át a *Larit* Jiapinggé: „A harmincegyedik év (Kr. e. 216) tizenkettedik havában [a császár] a *la*-[hónapot] átnevezte az „örömteli béke” (*jiaping*) [hónapjává].” (*Shiji* 6, p.251.) A fenti szöveg azonban bizonyítja, hogy a *jiaping* kifejezést már korábban is használták Qinben.

– Ez az én tehenem.

Jiang ezt mondta:

– Xianyangban 咸陽 voltam szolgálatban, a tizenegyedik hónapban mentem el, s nem loptam tehenet Maóval.

Mao megváltoztatva [szavait] ezt mondta:

– A tizedik hónap közepén [Jiang] tervet szőtt [velem], mondván: a Déli kapun kívül tehenek legelnek, köztük egy fekete, szelíd fajta, könnyen el lehetne ragadni. A tizenegyedik hónapban újra tervet szőttünk, tudtuk, hogy [a tehen] elragadható és ott legel. Jiangnak szolgálatba kellett mennie, s Jiang azt mondta, hogy én, Mao bátran ragadjam el egyedül a tehenet, adjam el, s a pénzen osztozzam meg vele. Amikor a tizenkettedik hónapban érkezett a Jiaping, én, Mao egyedül elragadtam [a tehenet], s elveztettem Yongba, ahol elfogtak. Minden más úgy volt, ahogy korábban állítottam.

Nyomást gyakorolva vallattuk Maót és Jiét 詰 [Jiangot?], s Jie [Jiang?] <sup>78</sup> megváltoztatta vallomását, hogy az megfeleljen Maóénak.

Az összegzésben ez állt:

Jiang és Mao tervet szöttek, hogy ellopjanak egy tehenet. [A vizsgálat] gondos volt. A második hónap *guihai* 癸亥 napján Zhao 昭 járásfőnök-helyettes (*cheng* 丞), Gan 敢, Diao 鈔 és Chang 𠄎 <sup>79</sup> írnokok (*shi* 史) ítéletet hoztak, <sup>80</sup> s Jiangot tetováltatták, és faléptővé tették.

Most Jiang azt mondja:

– A tizenegyedik hónapban szolgálatban voltam, más helyen zenéltem, egy nap híján egész hónapban Xianyangban voltam, s nem találkoztam Maóval. Diao írnok először kikérdezett engem, Jiangot, azt állítva, hogy én és Mao együtt loptuk a tehenet. Én, Jiang azt mondtam, hogy ez nem igaz. Diao erre kifeszítettett [a földön] és megbotoztatta a hátamat, több mint ... <sup>81</sup> A hátam ... <sup>82</sup> több napig, majd újra el akarták mondatni annak a körülményeit, ahogyan elloptam a tehenet. Én, Jiang azt mondtam, hogy valóban nem loptam tehenet. Diao erre újra kifeszítettett a földön, s vízzel locsolta a hátamat. Mao melletttem ült, s Diao el akarta mondatni Maóval annak a körülményeit, ahogyan Mao és én elloptuk a tehenet. Mao azt mondta:

– A tizedik hónap közepén találkoztam Jianggal, s tervet szőttünk vele a tehen ellopására.

Én, Jiang azt mondtam, hogy Mao velem nem szőtt tervet. Diao azt mondta, hogy Mao szavai igazak, Jiang és nem ... <sup>83</sup>. Én, Jiang féltem, hogy újra megbotoznak, ezért gamat hamisan bevádolva (*wu* 誣) azt mondtam:

– Tervet szöttem Maóval a tehen ellopására, úgy, ahogyan Mao mondta.

A valóság az, hogy én, Jiang nem szöttem tervet Maóval a tehen ellopására.

Megvizsgálták Jiangot. [A jelentés szerint:]

– A háton bot- és kötél[nyomok] találhatóak, ujjnyi nagyságúak, összesen tizenhárom helyen. A kisebb kötél[nyomok] keresztül-kasul érik egymást, a válltól a derékig olyan sűrűn, hogy meg sem lehet számolni.

<sup>78</sup> A két helyen az írnok valószínűleg felcserélte a *jie* 詰 („nyomást gyakorol”) szót és a Jiang 講 nevet.

<sup>79</sup> A név olvasata bizonytalan.

<sup>80</sup> Bár a mondatból nyelvtanilag ez következik, egyáltalán nem biztos, hogy az ítéletet valóban ezek az alacsony rangú hivatalnokok hozták meg. Feltételezhető, hogy a végső döntést az írnokok és a járásfőnök-helyettes vizsgálatai alapján a járásfőnök mondta ki.

<sup>81</sup> Itt egy írásjegy olvashatatlan.

<sup>82</sup> Itt egy írásjegy olvashatatlan.

<sup>83</sup> Itt egy írásjegy olvashatatlan.

Mao azt mondta:

– A tizenegyedik hónapból még három nap hátravolt, amikor Jianggal tehenet lopunk. Tudtuk, hogy elragadhatjuk, mert újra [ott fog] legelni. Minden más úgy volt, ahogy a perben elhangzott.

Jiang azt mondta:

– A tizedik hónapból még hátravolt nyolc nap, amikor a lóügyi hivatalnok (*zouma* 走馬), Dukui 都魁 felbérelt, s vele voltam Xianyangban. A tizenegyedik hónap első napján léptem szolgálatba; minden más úgy volt, ahogy korábban elhangzott.

Mao megváltoztatva [szavait] ezt mondta:

– Valóban egyedül loptam el a tehenet, s amikor először elfogtak ...<sup>84</sup>, Teng 騰 ír-nok kikérdezett engem, Maót, Fan tehenének ellopása ügyében, s Teng azt kérdezte, kivel együtt loptam el? Én, Mao azt mondtam, hogy egyedül. Teng erre azt mondta, hogy nem ez az igazság. Ezután megbotoztatta a hátamat, összesen hatszor. Ott tartottak [?]<sup>85</sup> nyolc–kilenc napot, s azt mondták nekem, Maónak: Fannak nem veszett el tehene; akkor kinek tűnt el tehene? Én, Mao erre megváltoztattam szavaimat a történekről, s azt mondtam, hogy He tehenét loptam el. Teng megkérdezte, hogy kivel együtt loptam el? Én, Mao azt mondtam, hogy egyedül. Teng erre azt mondta, hogy én, Mao nem tudtam volna egyedül ellopni a tehenet, majd kiterítettett [a földre] és megbotozta a hátamat és az ülepemet, nem is törődve az ütések számával. A vérem kiáradt a földre. Én, Mao nem tudtam elviselni a fájdalmat, ezért hamisan bevádoltam Jiangot. Jiang azt mondta, hogy Xianyangból jött. Diao ír-nok azt mondta nekem, Maónak, hogy amikor elloptam a tehenet, Jiang Xianyangban volt, hogyan mondhattam tehát, hogy velem együtt lopta el a tehenet? Megbotozták a hátamat, nem is törődve az ütések számával. Nem szöttem tervet Jianggal; minden más úgy volt, ahogy az eredeti perben elhangzott.

He ezt mondta:

– A Mao által ellopott tehen szabályos és szelíd, könnyű elragadni. Minden más úgy volt, ahogy az eredeti perben elhangzott.

Chu ezt mondta:

– Jiang szolgálatot teljesített Xianyangban, Mao egyedül vezetve a tehenet jött majd ment el, minden más úgy volt, ahogy a perben elhangzott.

Kuidu 魁都<sup>86</sup> a hadseregben szolgál, nem hallgattuk ki. A felesége beszélt helyette, ugyanazt állítva, mint Jiang.

Nyomást gyakoroltunk Maóra:

– Te, Mao, alantas módon nem Jianggal együtt loptad el a tehenet. [Most] újra kihallgatunk. Miért nem mondtad el előbb az igazságot?

Mao ezt mondta:

– Az újrakihallgatásnál először engem, Maót hallgattak ki, én szerettem volna elmondani az igazságot, de félttem, hogy mivel nem egyezik meg a korábbi szavaimmal, ezért újra elítélnék; ezért nem mondtam el előbb az igazságot.

Nyomást gyakoroltunk Maóra:

– Te, Mao, alantas módon nem Jianggal együtt loptad el a tehenet. Akkor miért állítotad, hogy veled együtt tervet szöjtél a lopásra?

Mao ezt mondta:

– Nem tudtam elviselni a fájdalmat, ezért hamisan bevádoltam Jiangot, hogy veled együtt ítélnék el a bűnért.

<sup>84</sup> Itt egy írásjegy olvashatatlan.

<sup>85</sup> Az írásjegy olvasata bizonytalan.

<sup>86</sup> A lóügyi hivatalnok nevének írásjegyeit itt minden bizonnyal felcserélték (Dukui helyett itt Kuidunak nevezik).

Megvizsgáltuk Mao hátát: a bot- és kötélnyomok keresztül-kasul érik egymást, a válától a derekáig, olyan sűrűn, hogy meg sem lehet számolni. A temporán ujjnyi hegek vannak, összesen négy helyen, két combján ujjnyi hegek.

Teng ezt mondta:

– Mivel Mao hazudott, megbotoztattam. Minden más úgy volt, ahogy Mao elmondta. Diao azt mondta:

– Nem tudtam, hogy Mao hamisan vádaskodott Jiangot illetően, ezért Zhao járásfőnök-helyettessel, Gan [és Chang] írkokkal elítéltük tehenlopás bűnéért.

A kikérdezés [eredménye] megegyezett Jiang állításaival. Zhao, Gan, Chang szavai megegyeztek Diaóéval, a kikérdezés [eredménye] megegyezett a vallomásokkal.

Összegzés: Jiang nem lopott tehenet Maóval. A hivatalnokok megbotoztatták Maót, Mao nem bírta elviselni a fájdalmat, ezért hamisan bevádolta Jiangot. Zhao, Diao, Gan, Chang hibásan ítélték. Minden [vizsgálat] gondos volt.

A második év<sup>87</sup> tizedik havának, melynek első napja *guiyou* 癸酉 volt, *wuyin* 戊寅 napján, Jian 兼 igazságügyi miniszter (*tingwei* 廷尉) ezt közli Qian 沂 felügyelőjével (*sefu* 嗇夫):

– A Yong-beli falépítő, Jiang „újrátárgyalásért való könyörgésében” ezt állította: Régen zenész voltam, Qian...<sup>88</sup>-ban laktam, nem loptam tehenet, de Yong [hivatala] engem, Jiangot tolvajnak tartott, tetováltatott és falépítésre ítelt, ami nem felelt meg [az igazságosságnak].

Újrátárgyalták [az ügyet, s kiderült], hogy Jiang nem lopott tehenet. Jiangot Zi 子 járásban tartják fogva. Mentessék Jiangot [a büntetés alól], s válják belőle rejtett hivatalnok (*yinguan* 隱官).<sup>89</sup> Elrendeljük, hogy szabadon házasodhasson, s helyezték el őt Yuben 於. A feleségét és gyermekeit már eladták; a járási hivatal váltsa ki őket. Egyéb lefoglalt dolgait is eladták, az árát adják oda neki. Engedtessek el neki az elítéltetés költsége, a költséget ...<sup>90</sup> ember adja vissza. Juttassák el a levelet Yongba.<sup>91</sup>

A dokumentum részletes elemzése külön tanulmányt igényelne, így itt csak a témánk szempontjából legfontosabb elemeket emeljük ki.

Az ítélező hatóság első fokon Yong járás hivatala volt, ahol a járásfőnök-helyettes, valamint három járási írkok vett részt az ítélezésben. Magáról a járásfőnökről nem esik említés. Az ítéletet a szöveg szerint a járásfőnök-helyettes és az írkok hozzák, ám kérdéses, hogy ehhez nem volt-e szükség a járásfőnök jóváhagyására.

Az ítélezés helyszíne jelzi, hogy az a tett elkövetésének helyéhez kötődött, nem pedig az elítélt lakóhelyéhez. Jiangot ugyanis Yongban ítélték el, noha Qianben lakott. Nem tudjuk, hogy a fellebbezést melyik szint vizsgálta meg. Elképzelhető, hogy a tartomány, de nem kizárt, hogy a központi kormányzat valamely hivatala. Ez utóbbira enged következtetni az a tény, hogy a végső döntést az igazságügyi miniszter, vagyis a törvénykezésért felelős legmagasabb szintű hivatalnok hozza meg. A döntésről értesítik mind a rosszul ítélező helyi hiva-

<sup>87</sup> Kr. e. 247.

<sup>88</sup> Az írásjegy olvasata bizonytalan.

<sup>89</sup> A rejtett hivatalnokokról lásd 69. jegyzet.

<sup>90</sup> Itt egy írásjegy olvashatatlan.

<sup>91</sup> ZYS2, p. 31–33 (ZHZ, pp. 221–222).

talt, Yongot, mind az elítélt lakóhelyének előjáróját (a *sefu*, „felügyelő” itt valószínűleg a járásfőnökre utal). A vétkes hivatalnokok és Mao büntetését az írat nem említi, bár bizonyára nem maradtak büntetlenül.

A dokumentumból az is kiderül, hogy az E 1 cikkelyben megfogalmazott alapelvet, mely szerint botozni csak végső esetben szabad, a hivatalnokok nem mindig tartották tiszteletben. Mind Mao, mind Jiang a botozás hatására tett hamis vallomást. Ugyanakkor az igazságosságra való törekvést jelzi az a tény, hogy a fellebbezést elfogadták, a kínvallatás során szerzett sebeket kivizsgálták, és megváltoztatták az első fokú ítéletet.

Az ily módon felmentett elítélt azonban nem térhetett vissza eredeti lakóhelyére és munkájához, hiszen a csonkítás (a jelen esetben: tetoválás) nyomát élete végéig magán viselte, s így társadalmilag számkivetett maradt. Ilyen esetekre hozták létre a „rejtett hivatalnok” intézményét: a szó olyan volt elítéltet jelentett, akit valamilyen oknál fogva szabadon engedtek, de a csonkítás miatt az emberek szemétől távoli helyen biztosítottak neki munkát. A sikeres fellebbezés tehát csak részben nyújtott kárpótlást a tévesen elítéltnak: korábbi státusát már nem szerezhetette vissza.

## ÖSSZEGZÉS

A fentiek alapján elmondható, hogy a Han-korban nagy fontosságot tulajdonítottak a bűnesetek feltárásának és a bűnösök megbüntetésének. E célból összetett nyomozó és ítélkező apparátust építettek ki. A törvénykezés célja az volt, hogy a hivatalnokok kiderítsék a bűnesettel kapcsolatos igazságot, s hogy a tényleges büntettet megfeleltessék a törvényben található bűncselekmény-kategóriának.

Az igazság kiderítésében összetett eszközrendszert használtak: figyelembe vették egyrészt a tárgyi bizonyítékokat, másrészt a tanúk vallomásait, harmadrészt a vádlott által mondottakat. Lényegesnek tartották a beismerő vallomást, amit kínvallatással is kicsikarhattak, noha elvileg ezt nem tartották a legmegfelelőbb eszköznek. Az igazságtalanul elítélt fellebbezhetett az ítélet ellen, s ahogy a Z 17-es dokumentum igazolja, ebben sikerrel is járhatott.

Információink a Han-kori törvénykezési rendszerről továbbra is töredékesek, így egyelőre csak vázlatos képet rajzolhattunk fel a nyomozás és az ítélkezés menetéről. Van remény azonban arra, hogy újabb fontos szövegleletek fognak előkerülni, amelyek kiegészíthetik, s adott esetben módosíthatják az általunk felállított modellt.

## IRODALOM

- Bielenstein, Hans (1980): *The Bureaucracy of Han Times*. Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney: Cambridge University Press.
- Bodde, Derk (1982): Forensic Medicine in Pre-Imperial China. In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 102, pp. 1–15.
- Chen Zhonglong 陳中龍 (2008): Qin Han shoulü chutan 秦漢收律初探. In: *Zhishan* 止善, Vol. 5., pp. 55–80.
- Gulik, Robert van (1956): *T'ang-yin pi-shih*, „Parallel cases from under the Pear-Tree”, a 13th Century Manual of Jurisprudence and Detection. Leiden: Brill.
- Hanshu* 漢書. Beijing: Zhonghua Shuju, 1962.
- Hulsewé, A. F. P. (1955): *Remnants of Han Law. Volume I. Introductory Studies and an Annotated Translation of Chapters 22 and 23 of the History of the Former Han Dynasty*. Leiden, E. J. Brill. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, Vol. IX.)
- Hulsewé, A. F. P. (1985): *Remnants of Ch'in Law. An Annotated Translation of the Ch'in Legal and Administrative Rules of the 3rd Century B. C. Discovered in Yün-meng Prefecture, Hupai Province, in 1975*. Leiden, E. J. Brill. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, Vol. XVII.)
- Ji Xun 季勛 (1976): Yunmeng Shuihudi Qin jian gaishu 雲夢睡虎地秦簡概述. In: *Wenwu*, 1976/5, pp. 1–6.
- Li Xueqin 李學勤 (1993): „Zouyanshu” jieshuo (shang) «奏讞書» 解說 (上). In: *Wenwu*, 1993/8, pp. 26–31.
- Li Xueqin 李學勤 (1995): „Zouyanshu” jieshuo (xia) «奏讞書» 解說 (下). In: *Wenwu* 1995/3: pp. 37–42.
- Liu, Yongping (1998): *Origins of Chinese Law. Penal and Administrative Law in its Early Development*. Hong Kong–Oxford–New York: Oxford University Press.
- Loewe, Michael, A. N. (1977): Manuscripts Found Recently in China. A Preliminary Survey. In: *T'oung Pao*, Vol. 63, Livr. 2–3, pp. 99–136.
- McLeod, Katrina C. D.–Yates, Robin D. S. (1981): Forms of Ch'in Law. An Annotated Translation of the Feng-chen shih. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 41:1, pp. 111–163.
- Nienhauser, William H. Jr. (ed.) (1994): *The Grand Scribe's Records. Volume I. The Basic Annals of Pre-Han China by Ssu-ma Ch'ien*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Peng Hao 彭浩 (1993): Tan „Zouyanshu” zhong de Xi Han anli 談 «奏讞書» 中的西漢案例. In: *Wenwu*, 1993/8: pp. 32–36.
- Salát Gergely (2003): *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján*. Budapest, Balassi. (Sinológiai Műhely 3.)
- Salát Gergely (2005): A zhangjiashani leletek és a Zouyanshu. In: Birtalan Ágnes–Rákos Attila (szerk.): *Bolor-un gerel. Kristályfény. Crystal-Splendour. Tanulmányok Kara György professzor 70. születésnapjának tiszteletére*. Budapest, ELTE Belső-ázsiai Tanszék, II. kötet, pp. 655–670.
- Salát Gergely (2010): Bünyügyi információszerezés a korai császárkori Kínában. In: *Belvedere Meridionale –Történelem és társadalomtudományok*, XXII. évf. (2010) 3–4. szám.
- SJD = Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組 (1978): *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡. Beijing, Wenwu Chubanshe.
- Shiji* 史記. Beijing, Zhonghua Shuju, 1975.
- Weld, Susan (1999): Chu Law in Action. Legal Documents from Tomb 2 at Baoshan. In: Cook, Constance A.–Major, John F. (eds.): *Defining Chu. Image and Reality in Ancient China*. Honolulu, University of Hawaii Press.

- Zang Zhifei 臧知非 (2005): Qin Han li shi zu jiceng shehui jiegou 秦汉里制与基层社会结构. In: Dongyue Luncong 东岳论丛, Vol. 26. No. 6., pp. 11–19.
- ZYS1 = Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu 江陵張家山漢簡整理小組 (1993): Jiangling Zhangjiashan Han jian „Zouyanshu” shiwen (yi) 江陵張家山漢簡《奏讞書》釋文 (一). In: *Wenwu* 1993/8: pp. 23–25;
- ZYS2 = Jiangling Zhangjiashan Han Jian Zhengli Xiaozu 江陵張家山漢簡整理小組 (1995): Jiangling Zhangjiashan Han jian „Zouyanshu” shiwen (er) 江陵張家山漢簡《奏讞書》釋文 (二). In: *Wenwu* 1995/3: pp. 31–36.
- ZHZ = Zhangjiashan Ersiqihao Han Mu Zhujian Zhengli Xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組 (2001): *Zhangjiashan Han mu zhujian (ersiqihao mu)* 張家山漢墓竹簡 (二四七號墓). Beijing, Wenwu Chubanshe.

A BUDDHA-TERMÉSZET FOGALMÁNAK  
MEGJELENÉSE ÉS KORAI ÉRTELMEZÉSEI  
A KÍNAI BUDDHIZMUSBAN, A LEFORDÍTOTT  
SŪTRÁK ÉS ÉRTEKEZÉSEK TÜKRÉBEN

A mahāyāna buddhizmus egyik legalapvetőbb tantétele, mely elméleti és gyakorlati szinten egyaránt meghatározó az, hogy valamennyi lény képes a megvilágosodásra, vagyis képes elérni, megvalósítani a buddhaság állapotát. Ez a tanítás szorosan kötődik a buddha-természet fogalmához. A buddha-természet – vagy más néven *tathāgatagarbha* – tanítása a kínai mahāyāna buddhizmus egyik alapköve. Lényegében annyit jelent, hogy minden élőlényben eredendően benne van a buddha-természet magva, a buddhává válás lehetősége.<sup>1</sup> Ez tehát a szellemi út és gyakorlás kiindulópontja, és eszköze is egyben. E tantétel fényében a megvilágosodás az a pillanat, amikor egy lény ráébred önnön buddha-természetére. A buddha-természet tanítása Közép- és Kelet-Ázsiában rendkívül nagy hatást gyakorolt a buddhizmus fejlődésére. Indiában nem létezett önálló iskolaként, hanem a két legfontosabb filozófia iskola, a *madhyamaka* és a *vijñānavāda* (csak-tudat) tantételei közt szerepelt. Kínában a *tathāgatagarbha* tan önálló iskolává fejlődött, és a legfontosabb *mahāyāna* iskolák sarkalatos tantételét képezte. A kínai buddhizmus virágkorának tekinthető Tangkorban a *huayan* 華嚴 iskola pátriárkái Fazang 法藏 (643-712) és Zongmi 宗密 (780-841) a *tathāgatagarbha* tant a tanítások rendszerezésében a legfelsőbb szintre helyezte, tehát a legkiválóbb tanításnak tartotta, továbbá a *tiantai* 天台 és *chan* 禪 iskolák tanításaiban is rendkívül fontos szerepet játszott a buddha-természetről szóló tanítás.

A kínai *foxing* 佛性 fogalma szó szerint buddha-természetet jelent. A kínai buddhizmusban ez az a szó, amelyet a leggyakrabban használnak erre a fogalomra. Azonban ennél régebbi keletű fogalom a *rulaizang* 如來藏, amely a szanszkrit *tathāgatagarbha* megfelelője. A *Tathāgata* szó Buddha egyik neve. A szanszkrit szónak két jelentése is lehet: aki eképpen távozott, vagy aki eképpen érkezett. A kínai fordítás (*rulai* 如來) az utóbbit követi. A fogalom arra utal, hogy Buddha ugyanúgy érkezett, ahogyan a múltbeli buddhák is tették. A *garbha* szó alapvetően embriót vagy anyaméhet jelent, az ennek megfelelte-

---

<sup>1</sup> A *tathāgatagarbha* tan előfutárának tekinthető a tudat tiszta természetéről szóló tanítás, amely már a páli kánonban megtalálható, majd később a mahāyāna *sūtrákban* és értekezésekben is előfordul. Hamar 2000. p. 52.

tett kínai *zang* szó pedig tárházat.<sup>2</sup> A *tathāgatagarbha* (*rulai zang* 如來藏) általánosságban a *Tathāgata* rejtett tárházat jelenti, ami lényegében arra utal, hogy minden lényben rejtve van a *Tathāgata* bölcsessége és minden erénye, azonban a számtalan szennyezettség (*kleśakośa*) beborítja és elrejtí elölünk ezt az alapvető természetet, amely egyébként minden lény sajátja. Kínában a szó szerinti *rulaizang* fogalmával szemben sokkal nagyobb népszerűségnek örvendett a fogalom jelentését visszaadó *foxing* fogalma. A *foxing* fogalom megalkotásában valószínűleg szerepet játszott a konfuciánus filozófia érdeklődése az emberi természet milyensége iránt. A *tathāgatagarbha* filozófia némi hasonlóságot mutat Menciusz álláspontjával, aki az emberi természet eredendő jóságát hirdette. Ez a hasonlóság valószínűleg növelte a buddha-természet tanításának népszerűségét.<sup>3</sup>

A továbbiakban részletesen elemezzük azokat a buddha-természetről szóló *sūtrákat* és értekezéseket, és a bennük foglalt tanításokat, melyek meglapozták a kínai buddhista iskolák buddha-természetről alkotott elképzeléseit. Kínai nyelvre való lefordításukat követően ezek a *sūtrák* és értekezések nagyon nagy hatással voltak a *nirvāṇa* és *sanlun* iskolákra, majd pedig a sinizálódott buddhizmus legnagyobb és legismertebb irányzataira, a *tiantai*, *huayan* és *chan* iskolák filozófiájára.

### A *Tathāgatagarbha sūtra*

A buddha-természet tanításának kiindulópontja a *Tathāgatagarbha sūtra*. A mű a harmadik században keletkezett, viszonylag rövid szöveg. Az indiai *mahāyāna* irodalomban ez az első olyan szöveg, amely a buddha-természet fogalma és tanítása köré épül. A műben központi fogalomként szerepel a *tathāgatagarbha*, és a fogalom létrejötte is ehhez a *sūtrához* fűződik. Ez a szöveg fogalmazta meg először azt a tanítást, hogy minden élőlénynek van buddha-természete.<sup>4</sup>

A *Tathāgatagarbha sūtránál* korábban keletkezett szöveg az *Avataṃsaka sūtra*, amely ugyan nem kifejezetten a buddha-természettel foglalkozó szöveg, de azon lényeges tanítása révén, hogy Buddha bölcsessége (*buddhajñāna*) minden lényt áthat, hatással volt a *tathāgatagarbha* filozófia fejlődésére. Az a gondolat, hogy a lények végső soron azonosak Buddhával, mivel hozzá hasonló képességekkel rendelkeznek, a *tathāgatagarbha* tan előfutárának tekinthető, és feltehetően ebből alakult ki a buddha-természet egyetemességének nézete.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> A *garbha* és *zang* szavak jelentését a *Tathāgatagarbha sūtra* tanításairól szóló alfejezetben részletesen tárgyaljuk.

<sup>3</sup> Hamar 2000. p. 52.

<sup>4</sup> Zimmermann p. 7.

<sup>5</sup> Hamar 2002. p. 69. A terjedelmes *Avataṃsaka sūtra* egésze több szövegrészből áll össze, vagyis korábban önállóan is létező szövegeket egybeszerkesztettek. A *sūtra* korai keletkezését bizonyítja, hogy egyes fejezeteit már a 2-3. században lefordították kínaira. Bővebben lásd: Hamar 2002. pp. 37-71.

### A *Tathāgatagarbha sūtra* kínai fordításai

A *Tathāgatagarbha sūtra* feltehetően a harmadik század második felében keletkezett, és a harmadik század végén már létezett kínai fordítása.<sup>6</sup> A *Tathāgatagarbha sūtra* két máig fennmaradt kínai fordítása van, az eredeti szanszkrit szöveg elveszett. A legrégebbi fennmaradt fordítás Buddhahadra (Fotuobatuoluo 佛陀跋陀羅) műve, és az ötödik század elején, 420 körül keletkezhetett, címe *Da fangdeng rulaizang jing* 大方等如來藏經 (T16: 666). Később, a nyolcadik század közepén Amoghavajra (Bukong 不空) is lefordította, *Da fanguang rulaizang jing* 大方廣如來藏經 címmel (T16: 667). Amoghavajra fordításában több olyan szövegrész is szerepel, amely Buddhahadra fordításából hiányzik, ezek valószínűleg későbbi betoldások.<sup>7</sup> A kínai *sūtra* katalógusok említést tesznek még két korai fordításról, amelyek mára elvesztek. A katalógusok szerint ezek a fordítások a harmadik század végén, és a negyedik század elején keletkeztek.<sup>8</sup>

### A *Tathāgatagarbha sūtra* tanításai

A szöveg kilenc hasonlat segítségével magyarázza a *tathāgatagarbha* jelentését, melyek közül mindegyik a *garbha* szó egyik jelentéséhez köthető. Ez a kilenc hasonlat alkotja a mű gerincét. A fogalom eredetileg valószínűleg a lényeket jelentette, akik mindannyian a *Tathāgata* hordozói, majd később további jelentésrétegekkel gazdagodott.

A szöveg bevezető részében, miután a szerző ismerteti a tanítás elhangzásának alkalmát és körülményeit<sup>9</sup>, egy csodálatos jelenség leírása következik, amely a képekben rendkívül gazdag szöveg kezdő motívuma. Amikor Buddha

<sup>6</sup> Zimmermann p. 79.

<sup>7</sup> Zimmermann p. 16.

<sup>8</sup> A mára elveszett két fordítás Faju 法炬 és Fazu 法祖 művei. A *Chu sanzang jiji* 出三藏記集, amely Sengyou 僧祐 műve, és 515-re készült el két, fordítást sorol föl. Az egyik a már fent említett Buddhahadra fordítása, a másik Faju 法炬 fordítása. Ez utóbbi, a katalógus szerint a 3. század végén, 4. század elején keletkezett *Fozang fangdeng jing* 佛藏方等經 címmel. A *Zhongjing mulu* 眾經目錄, amely Fajing 法經 munkája és 593-ben keletkezett, ugyanezt a kettőt említi, Buddhahadrát viszont a Yixi periódusra (404-418) datálja. A *Lidai sanbao ji* 歷代三寶記, amely Fei Changfang 費長房 műve és 597-ben keletkezett egy újabb fordítást említi, melynek címe *Da fangdeng rulaizang jing* 大方等如來藏經, fordítója pedig Fazu 法祖, aki Hui császár uralkodása alatt (290-306) fordított. Ez a katalógus Buddhahadra fordítását 420-ra datálja. Zimmermann megkérdőjelezi a katalógusok által közölt adatok hitelességét, és e két korai fordítás létezését vagy helyes datálását, ugyanakkor nem állítja azt sem, hogy nem léteztek. Zimmermann pp. 14-15.

<sup>9</sup> A tanítás elhangzásának alkalmát és körülményei a következők: Buddha tíz évvel tökéletes megvilágosodása után a Keselyű hegyen (Gr̥dhraḥkūṭa, Rājagṛha mellett) tartózkodott százezer szerzetes társaságában. A jelentősebb tanítványok neveinek felsorolása után megtudjuk, hogy jelen volt még számtalan sok bodhisattva, istenek, démonok, emberek stb. A fontosabb bodhisattvák neveit szintén felsorolja a szerző. Zimmermann pp. 94-97.

visszavonult meditálni, rengeteg színes, hatalmas és még ki nem nyílt lótosz-virág jelent meg a közönség színe előtt, majd ezek mind felemelkedtek az égbe. Beborítván az eget, minden lótosz-virág kelyhében egy-egy fénylő *Tathāgata* ült lótosz-ülésben. Buddha ereje által a lótosz szirmok elsötétültek és elfonnyadtak, azonban a *tathāgaták* továbbra is beragyogtak mindent. Mivel a döbönt közönség nem értette a jelenséget, Vajramati (Jin’ganghui 金剛慧) bodhisattva megkérte Buddhát, magyarázná el, hogy mit jelentett mindez. Buddha azt válaszolta, hogy azért mutatta meg ezt a csodálatos jelet, hogy a *Tathāgatagarbha sūtrát* számukra megtanítsa. Ezután Buddha elmesélte a kilenc hasonlatot. A kilenc hasonlat szerkezete azonos, vagyis – egy kivétellel – valamennyi egy konkrét hétköznapi szituációból indul ki, melyet egy spirituális párhuzam követ, amely minden esetben a lényekben létező buddha-természet értelmezése. A *Tathāgata* szerepe a hasonlatoknak megfelelően az, hogy ráébreszti a lényeket a bennük rejlő rejtett kincsre, képességre. A hasonlatok lényege az, hogy bár rejtve van, és nincs tudomásunk róla, mégis létezik minden lényben egy tiszta természetű kincs. E kincset bár szenny veszi körül, mégis tiszta természetét megőrizve várja azt a pillanatot, hogy felfedezzék és megismerjék.

A legelső hasonlat a lótosz-hasonlat, amely összefüggésben áll a kezdő képpel. Zimmermann szerint ez valószínűleg később keletkezett, mint a többi nyolc hasonlat.<sup>10</sup> A kilenc hasonlat között ez az egyetlen, amely nem egy hétköznapi szituációval indít. A hasonlatban élénk táruló kép az elfonnyadt, rothadó, csúnya lótoszvirágok motívuma. E kép láttatása után Buddha felfedi, hogy minden ilyen lótoszvirág kelyhében (*padmagarbha*) – a kelyhet szintén a *garbha* szó jelöli – a szirmoktól eltakarva egy fénylő, tiszta *Tathāgata* található. A szirmok által eltakart *Tathāgatát* csak Buddha látja, és ő az, aki a tanítás átváltoztató erejével a szirmokat kibontja. A rothadó szirmok a szenny, vágy, tudatlanság stb. szimbólumai. Buddha csodálatos bölcsességgel látja, hogy mindezekről eltakarva, minden egyes lény belsejében egy *Tathāgata* ül mozdulatlanul, lótoszülésben. Tehát a lényekben szennyezettségtől és vágytól körülveve változatlanul megtalálható a *Tathāgata* tiszta természete (*tathāgatadharmatā*), Buddha pedig látja, hogy minden lényben van egy *Tathāgata*, ezt jelenti a *tathāgatagarbha*.

A második hasonlat azt láttatja az olvasóval, hogy egy faágról kerek méhkas lóg le, melyet több százezer méh őriz. A lényekben lévő *Tathāgatát* is minden oldalról őrzi több százezer vágy, szennyezetség stb. Buddha, aki tudja, hogy a méhraj közepén édes méz található, a megfelelő ügyes eszközökkel (*upāya*) eltávolítja a méheket. A harmadik hasonlat: A különböző gabonaszemek értékes magját haszontalan héj borítja. A negyedik hasonlat: Egy értékes aranyrög, amely belesüppedt a trágyába. Az ötödik hasonlat: Egy szegény ember háza alatt rejtett kincs van elásva.<sup>11</sup> Hatodik hasonlat: A magba zárt csíra esetében

<sup>10</sup> Zimmermann p. 35.

<sup>11</sup> A *Nirvāṇa sūtrában* megtalálható ugyanez a hasonlat.

a külső héjon belül egy örök változatlan természet nyugszik. A hetedik hasonlat: Rothadó rongyokba tekerve drágakövekből készült Buddha képmás található. A nyolcadik hasonlat: Egy otthontalan, visszataszító, szegény asszony méhében királyi sorsra rendelt sarj fogant. A kilencedik hasonlat: Az égetett agyag öntőforma aranszobrokat rejt magában.<sup>12</sup> A mű befejezésében a *sūtra* hirdetéséből származó érdemek kerülnek felsorolásra, valamint annak kijelentése, hogy egyetlen hasonlat megértése, hirdetése összehasonlíthatatlanul többet ér bármilyen erényes cselekedetnél. Az a gondolat, hogy a tanítás örömteli elfogadása érdemszerzésnek minősül a *Lótusz sūtra* egyik alapvető tanítása. Ez a motívum a *Lótusz sūtra* hatására enged következtetni.<sup>13</sup>

A fentiekből az következik, hogy a *tathāgatagarbha* (*rulaizang*) fogalom általánosságban véve a Buddhával azonos természetet, belső lényegiséget jelenti. Szó szerinti jelentései: „*Tathāgata* embrió”, vagyis a lényekben embrió formában létező Buddha, és „a *Tathāgata* méhe”, ami azt jelenti, hogy minden lény egy buddhát őrző anyaméh, tehát az a közeg, melyben a megvilágosodott lény embrió formában létezik, és ahonnan buddhává fejlődhet. Ez az értelmezés közelebb áll a lótusz-hasonlathoz: a lótusz-virág kelyhe (*padmagarbha*) az, amely magába zárja a *tathāgatákat*. A kehely az anyaméh szimbóluma, egy befogadó edény, belső tárház. A *garbha* alapvető jelentései tehát: tartalmazni, anyaméh és embrió. A *tathāgatagarbha* fogalma a később keletkezett lótusz-hasonlatban szerepel. Zimmermann arra következtet, hogy a többi nyolc hasonlat keletkezése után alkották meg ezt a fogalmat, melynek széleskörű, gazdag jelentésrétegei jól illenek a különböző témájú hasonlatokhoz.<sup>14</sup> A műben a buddha-természet jelölésére több különböző fogalom is szerepel, legfontosabbak a (*tathāgata*-) *dharmatā* és a *tathāgatadhātu*.<sup>15</sup>

A kínai fordítások a *rulaizang* 如來藏 vagy *fozang* 佛藏 fogalmakat használják. Buddhahadra fordításában így fogalmaz: valamennyi lényben megtalálható a *tathāgatagarbha*<sup>16</sup> (一切眾生有如來藏), vagy pedig: a szemé-

<sup>12</sup> A hasonlatokat részletesen lásd: Zimmermann pp. 105-144.

<sup>13</sup> Zimmermann p.33.

<sup>14</sup> Zimmermann pp. 39-46.

<sup>15</sup> A (*tathāgata*-) *dharmatā* fogalmának a buddhista irodalomban három fő jelentése van: 1. állandó állapot, szokás: a függő keletkezés törvényének alávetett dharmák állandó állapota. 2. természet, lényegiség, jelleg 3. később, csak a mahāyānában: a dharmák valódi lényegisége, abszolút igazság, metafizikai valóság, ami mindent áthat, nagyjából a *tathatā*val azonos jelentésű. *Tathāgatagarbha sūtrában* inkább a második jelentésben szerepel, mint természet és lényegiség. Kínai fordítása ebben a műben *faxing* 法性, és nem a megszokottnak tekinthető *fa'er* 法爾. A *tathāgatadhātu* jelentése hasonló a *Nirvāṇa* szútrában használt *buddhadhātu*hoz, ami a lények buddhává válásának jövőbeli képességét jelenti. A *dhātu* jelentése alapelem, őanyag. A *Ratnagotravibhāṅgában* a *garbha* ugyanazt jelenti, mint a *dhātu*, és e kettőt úgy határozza meg, mint a buddhaság elérésének okát (*hetu*). Zimmermann pp. 56-58.

<sup>16</sup> Buddhahadra fordítása 大方等如來藏經 (T16: 666, p. 457, c25-26).

lyen belül megtalálható a *tathāgatagarbha*<sup>17</sup> (身中有如來藏). A fogalmat Amoghavajra is ugyanígy használja. A megfogalmazás azt a képzetet sugallja, mintha a buddha-természet a lényeken belül különálló entitásként létezne, holott az eredeti szövegre ez nem jellemző.<sup>18</sup> A szövegben több helyen az olvasható, hogy a szennyeződések beborítják a lények buddha-természetét, elfedik magát a buddha-természetet. Kérdés, hogy miért a *zang* 藏 kifejezést választották a kínai fordítók? Zimmermann válasza az, hogy valószínűleg azért, mert már a Han-korban a hagyományos kínai orvoslásban az öt belső szerv neve *wu zang* 五藏 (öt tárház) volt, és a kínaiak úgy értelmezték a *tathāgatagarbhát*, mint a lényekben lévő belső lényegi létezőt.<sup>19</sup> A *Tathāgatagarbha sūtra* szerint ez a belső tárház lényegi, változatlan, mozdulatlan és az énnel azonos.<sup>20</sup>

A mű alap gondolata az, hogy minden lényben található egy Tathāgata, viszont a lények nincsenek ennek tudatában, mivel a szennyezettségek (*kleśa*) eltakarják a belső buddhát. A lények természete nem különbözik a Tathāgata természetétől, mivel megvan bennük a buddhává válás lehetősége. Úgy válhat valaki buddhává, hogy megtisztul minden szennyezettségtől, és ekkor megnyilatkozik az eredendően benne lévő Buddha.

A műben bemutatott hasonlatok értelmében a lények természetében nem történik alapvető változás, amikor elérik a buddhaság állapotát. A mű két hasonlata – a magban lévő csíra, és az asszony méhében lévő magzat hasonlatai – azonban más értelmezést sugall. Ezekben a *tathāgatagarbhának* ki kell fejlődnie, meg kell érnie, át kell alakulnia. Ennek ellenére a hasonlatok általában megtisztulásról és nem fejlődésről beszélnek, a megtisztulás az, ami elvezet a buddhasághoz.<sup>21</sup> Kérdésként fölmerül, hogy mi az, ami a megtisztuláshoz elvezet? A *Tathāgatagarbha sūtra* erre nem ad egyértelmű választ. Általánosan elfogadott nézet, hogy Buddha tanítása csak elindítja a folyamatot, majd a lényeknek maguknak kell a buddhista utat végigjárni, vagyis megtisztulni és tudatára ébredni buddha-bölcsességüknek. A lények gyakorlásának szükségességére és módjára ez a mű nem tér ki. A hasonlatok értelmezéséből általában az következik, hogy Buddha az, aki a megtisztítást véghez viszi.<sup>22</sup>

A *Tathāgatagarbha sūtra* nem fejt ki, hogy egész pontosan hogyan is tartalmazzák a lények a buddha-természetet, hanem szuggesztív hasonlatok segítségével érzékelteti, utal rá. Valószínű, hogy ilyen eszközökkel, a filozófiai fejtege-

<sup>17</sup> Buddhahadra fordítása 大方等如來藏經 (T16: 666, p. 457, c2).

<sup>18</sup> Zimmermann pp. 18-20.

<sup>19</sup> Zimmermann p. 20.

<sup>20</sup> Hamar 2000 p. 52.

<sup>21</sup> Zimmermann pp. 62-63.

<sup>22</sup> Zimmermann p. 67.

téseket nélkülöző, leíró jellegű szöveggel a szerző a buddhista filozófiában kevésbé jártas néptömegekhez kívánt szólni.<sup>23</sup>

A *Lótusz sūtra* egy jármű (*ekayāna*; *yisheng* 一乘) tanítása nagy hatással lehetett a *Tathāgatagarbha sūtrára*. A *Tathāgatagarbha sūtra* azt hirdeti, hogy nincs más út, csak a *mahāyāna*, és a buddha-természet minden lény sajátja. A *Lótusz sūtrában* is vannak olyan tanítások, melyek szerint minden lény elérheti a buddhaságot, például a huszadik fejezetben *Sadāparibhūta* (neve azt jelenti, hogy Soha-nem-lekicsinylő, kínaiul *Changbuqing* 常不輕) *bodhisattva* senkit sem néz le, és minden lényt úgy tisztel, mint egy jövőbeli buddhát.<sup>24</sup> E tanítás lehetséges célzata a tömegek lelkesítése, gyakorlásra való buzdítása.<sup>25</sup> A *Tathāgatagarbha sūtra* tehát újabb bizonyítékokat kínál ahhoz a *Lótusz sūtrában* is kinyilatkoztatott elvhez, hogy a buddhaság mindenki számára elérhető. A *Tathāgatagarbha sūtra* pozitív jelzőkkel írja le a lények természetét, és egyszer sem szól a *mahāyāna* alapjának tekinthető üresség tanításáról.<sup>26</sup>

A *Tathāgatagarbha sūtra* tanítása szerint a buddha-természet az állatokban is megtalálható, mivel a szennyezettségek folytán a lények állatként is újjászülehetnek, de természetük még így sem különbözik a *Tathāgatától*:

A *Tathāgata* az ő *Tathāgata*-szemével látja, hogy valamennyi lény, mint például azok, akik vétkeiktől büzlenek, és azok akik szennyezettségeik miatt a létforgatag veszélyes útjain és végtelen pusztaságai születnek és élnek újra és újra, és számtalanszor állati testet kapnak, mindazokban a lényekben [tehát], akik szennyezettek, vétkektől büzlenek és ezért gonoszságba süllyedtek, megtalálható a *Tathāgata* lényegisége, és semmi-  
ben sem különböznek tőlem [*Buddhától*].

<sup>23</sup> Zimmermann p. 75. A *Tathāgatagarbha sūtra* nem tartalmaz filozófiai fejtegetéseket, és nem utal a *tathāgatagarbha* és a jelenségvilág kapcsolatára sem, ezt később keletkezett szövegek, a *Ratnagotravibhāga* és a *Śrīmālādevīsīmaṇāda sūtra* taglalják.

<sup>24</sup> Zimmermann p. 77. A *Lótusz sūtra* huszadik fejezetének címe *Sadāparibhūta* [*Soha-nem-lekicsinylő*] *bodhisattva* (*Changbuqing pusa pin* 常不輕菩薩品). (T09: 262, p. 50, b23). Ez a *bodhisattva* szerzetesként soha senkit nem nézett le, bárkivel találkozott úgy tisztelte, mint aki-  
ből később Buddha lesz.

<sup>25</sup> Zimmermann p. 76.

<sup>26</sup> Az 1980-as években két japán tudós a kritikai buddhizmus (*hihan bukkyō* 批判仏教) szellemében azt állította, hogy a *tathāgatagarbha* filozófiája nem buddhista, mivel nem felel meg a buddhizmus két alappilléreinek, az éntelenség és a függő keletkezés tanításainak. Zimmermann nem ért egyet ezzel, szerinte a buddhizmus több filozófiai doktrínáknál. (Zimmermann p. 82.) Azonban tagadhatatlan tény, hogy a lényekben létező buddha-természet örök, változatlan lényegisége valóban nehezen egyeztethető össze a buddhizmus éntelenségről és ürességről szóló alap-tanításaival.

如來以如來眼見一切有情，如彼臭穢、故帛煩惱長於生死險道曠野之所流轉，受於無量傍生之身，彼一切有情煩惱臭穢、故弊帛中有如來體，如我無異。<sup>27</sup>

Következésképpen a *tathāgatagarbha* elmélet legfőbb kiindulópontja a *Tathāgatagarbha sūtra*, ez határozza meg az alapvető szóhasználatot, továbbá a buddha-természet és a szennyezettség (*kleśa*) egymáshoz való viszonyát. E korai szöveg szerint tehát a buddha-természet tiszta lényegiség egy szennyezett közegbe rejtve.

### A *Śrīmālādevīśiṃhanāda sūtra*

A cím magyar fordítása: *Śrīmālā királyné oroszlánüvöltése. A tathāgatagarbha* elmélet tanulmányozása szempontjából rendkívül fontos szöveg. A *tathāgatagarbha* irodalom egyik legfontosabb alapszövege, és egyike a legkorábbi *mahāyāna* műveknek, amelyek fő témája a *tathāgatagarbha* és az egy jármű (*yisheng* 一乘) tanítása. A *Tathāgatagarbha sūtránál* kidolgozottabbban, átfogóbban tárgyalja a témát. A *Ratnagoṭravibhāga* – amely e témában írott legátfogóbb értekezés – leginkább ebből a *sūtrából* merített ihletet, és ebből idéz leggyakrabban.<sup>28</sup>

A *Śrīmālādevīśiṃhanāda sūtra* a harmadik században keletkezhetett Dél-Indiában, a *mahāsāṅghika* iskolán belül.<sup>29</sup> A *mahāsāṅghika* iskola álláspontja az volt, hogy a tudat eredendően tiszta, és csak utólag lepik be a szennyezettségek, azonban mindvégig megmarad benne egy tiszta természetű „tudat alatti” tudatosság (*mūlavijñāna*).<sup>30</sup>

### A *Śrīmālādevīśiṃhanāda sūtra* kínai fordításai

A szanszkrit eredeti nem maradt fenn, a *Ratnagoṭravibhāga* idéz belőle a legtöbbit.<sup>31</sup> Kínai nyelven két fordítása maradt fenn, a legkorábbi Guṇabhadra 求那跋陀羅 (394-468) műve, amely 436-ban készült el, ennek rövid címe *Shengman*

<sup>27</sup> Amoghavajra fordítása 大方廣如來藏經 (T16: 667, p. 463, b15-19). Ez a kijelentés csak Amoghavajra fordításában van benne, Buddhahadráéban nem, tehát valószínűleg későbbi betoldás, viszont a *Ratnagoṭravibhāgában* már benne van. (Zimmermann p. 23.)

<sup>28</sup> Brown, p. 3.

<sup>29</sup> Wayman pp. 5-7. Wayman következtetését arra alapozza, hogy a *Laṅkāvatāra sūtra* idéz ebből a műből, tehát mindenképpen a 4. század előtt íródhatott.

<sup>30</sup> Wayman p. 42.

<sup>31</sup> Wayman p. 6.

*jing* 勝鬘經 (T12: 353).<sup>32</sup> A Tang-kori Bodhiruci<sup>33</sup> 菩提流志 szintén lefordította, ez a változat a *Ratnakūta* (*Dabaoji jing* 大寶積經) című gyűjteményben maradt fenn, annak 48. fejezete, címe: *Shengman furen hui* 勝鬘夫人會 (T11: 310).

### A *Śrīmālādevīsīḥanāda sūtra* tanításai

Az itt bemutatott *tathāgatagarbha* filozófia nem csak a *Ratnagotravibhāgāra* gyakorolt nagy hatást, hanem a *Lankāvatāra sūtrára* és *A hit felkeltése a mahāyānában* című művekre is.<sup>34</sup> Indiában ez volt a legfontosabb olyan szöveg, amely a lényekben rejlő buddhává válás képességét hirdette, már Indiában népszerű volt, ezt bizonyítja, hogy nagy hatással volt más szövegekre. Kínában fontos *mahāyāna* szövegnek tekintették, mivel tanításai megfelelték a kínai gondolkodásnak.<sup>35</sup> A Tang-korban némileg veszített jelentőségéből.

A mű által elbeszélt kerettörténet Śrāvastīban kezdődik, ahol Prasenajit király és Mallikā királyné lánya Śrīmālā érdeklődni kezdenek a buddhizmus iránt. Buddha megjósolja Śrīmālának, hogy el fogja érni a tökéletes megvilágosodást. Ezt követően Śrīmālā tíz fogadalmat tesz, és bölcsességet kér Buddhától a tan hirdetéséhez. A tanítások elhangzását követően a királynő megérti a lényeket, és a nagy jármű tanításával megtéríti férjét, Yaśomitrát. A királynő megtérít minden nőt a fővárosban, a király pedig minden férfit. Az epilógusban Buddha a Jetavana kertben elmagyarázza a *sūtrát* Ānandának és Indrának, és meghagyja, hogy véssék jól emlékeztetükbe.<sup>36</sup>

Ez a *sūtra* szintén azt tanítja, hogy a lények buddha-természetét a különböző szennyezettségek rejtik el, azonban meg is magyarázza, hogy miben áll a szennyezettség és a buddha-természet egymáshoz való viszonya. Négy fajta állandó szennyezettséget határoz meg, amelyekből a többi keletkezik, és ezek között a legsúlyosabb a tudatlanság, amely csak a buddhaság elérésekor szűnik meg teljes egészében. Amikor minden szennyezettség megszűnik, akkor megnyilvánul a felfoghatatlan buddha-természet, és ekkor hangzik el a végső oroszlánüvöltés, amely a megvilágosodás szinonimája. Így a három jármű – a *śrāvakáknak*, *pratyekabuddháknak* és *bodhisattváknak* megfelelő módszerek – egyetlen nagy jármű (*ekayāna*) részei, ez a nagy jármű pedig nem más, mint a *mahāyāna*. A Tathāgata örökkévaló menedék valamennyi követő számára.

<sup>32</sup> Teljes címe: *Shengman shizi hou yisheng dafangbian fanguang jing* 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經. Létezhetett egy korábbi fordítás is, melynek címe *Furen jing* 夫人經 volt, azonban ez nem maradt fenn.

<sup>33</sup> Bodhiruci indiai szerzetes volt, aki 693-ban érkezett Chang'anba.

<sup>34</sup> Az a tanítás, hogy a *tathāgatagarbha* egyszerre üres és nem-üres *A hit felkeltése a mahāyānában* című mű fontos tanításává vált, amellyel az „ekkéntiség”, vagy „valós jelleg” (*tathatā*; *zhenru* 真如) természetét jellemezte. Brown p. 3.

<sup>35</sup> Wayman p. 11.

<sup>36</sup> Wayman pp. 22-23.

A Tathāgatába vetett hit a lények valódi természetéből ered, ez ösztönzi őket arra, hogy menedéket vegyenek a tanban, és a szerzetesek közösségében. A Tathāgata önmagában egyenlő a három menedékkal. A négy nemes igazság valójában a Tathāgatához tartozik, mert csak ők rendelkeznek a felfoghatatlan üresség tudásával. A *tathāgatagarbhát* szennyezettség fedi, és amikor ettől megtisztul, akkor a Tathāgata tantestévé (*dharmakāya*) válik.

A négy nemes igazságnak keletkező és nem keletkező aspektusokat tulajdonít a szöveg. A szennyezettségek miatt a négy nemes igazság állandóan keletkező, azonban a szennyezettségek eltörlésével nem keletkezővé válik. A valódi menedéket a szenvedés megszüntetésének nemes igazsága jelenti. A szenvedés megszüntetése azonos a Tathāgata tantestével, és a szennyezettségtől megtisztult *tathāgatagarbhával*.

A Tathāgaták két fajta felfoghatatlan üresség tudásával rendelkeznek, és ez az, ami a szennyezettségeket eltörli. Az egyik az, hogy a Tathāgata minden szennyezettségtől mentes, tehát üres, a másik pedig az, hogy a Tathāgatában megtalálható a buddha-természet, tehát nem üres. A hétköznapi emberek ezzel szemben kettősségekben gondolkodnak: vagy nihilisták és azt gondolják, hogy minden állandótlan, vagy ennek az ellenkezőjében hisznek, és azt mondják, hogy a *nirvāṇa* örökkévaló, ezért nem tudják megérteni a felfoghatatlan üresség kettősségeken túli fogalmát. A *tathāgatagarbha* az alapja az ellentétektől mentes, tiszta buddha-természetnek, és a különböző formákat öltő szennyezett lételemeknek is. Maga a tudatosság eredendően tiszta, azonban a lényekben ez az eredendően tiszta tudatosság beszennyeződhet. Amikor a lényekben rejlő *tathāgatagarbha* megtapasztalja a szenvedést, és a szennyezett világot, akkor a *nirvāṇa* keresésére, beteljesítésére, elérésére ösztönöz:<sup>37</sup>

Ha a *tathāgatagarbha* nem lenne, [akkor a lények] nem gyülnék a szenvedést, és nem találnának örömet a *nirvāṇa* fele törekvésben.

若無如來藏者，不得厭苦，樂求涅槃。<sup>38</sup>

A *sūtra* tanítása szerint az egy jármű (*ekayāna*) azonos a nagy járművel (*mahāyāna*), és minden más járművet magába foglal. A *Lótusz sūtrához* hasonlóan az egy jármű tanítását összekapcsolja a *nirvāṇa* tanításával. Mindkét *sūtra* azt tanítja, hogy csak egyetlen tökéletes *nirvāṇa* van, az, amelyet a Tathāgata megvalósított, azonban a *nirvāṇa* megvalósításának vannak részleges fokozatai is, mellyel Buddha megjutalmazza az arra érdemeseket. Az egy jármű kiindulási alapja a *tathāgatagarbha*. Mivel ez a buddha embrió mindenkiben azonos, ezért a jármű és a végső megvilágosodás is minden lény számára azonos.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Wayman pp. 22-33. és 78-106.

<sup>38</sup> *Śrīmālādevīsīmaṇāda sūtra* (勝鬘師子吼一乘大方便廣經): T12: 353, p. 222, b14-15.

<sup>39</sup> A *prajñāpāramitā* szövegek ezzel szemben különböző ösvényeket és különböző eredményeket határoztak meg a *śrāvakák*, *pratyeka-buddhák* és *bodhisattvák* számára.

A *nirvāṇa* és a *saṃsāra* olyan egységben léteznek, melynek van egy tiszta és egy szennyezett aspektusa. A tiszta állapot a *nirvāṇa* előtérbe kerülése, a szennyezett állapot pedig a *saṃsāra* érvényesülése.<sup>40</sup> Ugyanakkor a kettő közötti állapot is elképzelhető, például a *bodhisattvák* képesek belépni a részleges *nirvāṇa*-ba, azonban fogadalmuk miatt mégis a *saṃsārāban* időzhetnek. Amiről az *arhatok* azt hiszik, hogy *nirvāṇa*, az csupán a buddhák ügyes eszköze (*upāya*), olyan, mint a varázslatos város hasonlata a *Lótusz sūtrában*. Ha innen tovább akarnak lépni, akkor le kell tegyék a *bodhisattva* fogadalmat. A *nirvāṇa*, a bölcsesség és a megszabadulás azonos:

Tehát a *nirvāṇa* egységes ízű, ez az íz a megszabadulás íze.<sup>41</sup>  
是故涅槃一味，等味謂解脫味。

A *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* úgy határozza meg a *tathāgatagarbhát*, hogy az a jelenségvilág alapja, mivel egy soha nem keletkező és soha el nem múló végső lényegiség. A *tathāgatagarbhára* nem vonatkoznak a jelenségvilág törvényei, nem összetett és nem befolyásolják okok és feltételek. Mivel nem keletkezik és nem pusztul el, ezért örök, állandó.<sup>42</sup>

A *saṃsāra* a *tathāgatagarbhára* támaszkodik [azon alapul]. [...] Amikor a *tathāgatagarbha* nincs [megnyilvánult állapotban], akkor születés és halál [*saṃsāra*] van. A *tathāgatagarbha* eltér [minden] összetett jellegű [létezőtől], a *tathāgatagarbha* örök és változatlan.  
生死者，依如來藏。[...] 非如來藏，有生有死。如來藏者，離有為相，如來藏常住不變。<sup>43</sup>

Tehát a *tathāgatagarbha* a *saṃsāra* és a *nirvāṇa* alapja is egyben, mivel képes a szenvedést megtapasztalni és ezáltal a megszabadulás fele törekedni, majd abban beteljesedni.

### A *Ratnagotravibhāga*

Az egyetlen Indiában keletkezett, és szanszkrit nyelven fennmaradt értekezés, mely a *tathāgatagarbhával* foglalkozik a *Ratnagotravibhāga*.<sup>44</sup> Valószínű-

<sup>40</sup> Ez az elmélet a *nirvāṇa* és a *saṃsāra* egymáshoz való viszonyának újszerű megvilágítása. Az abhidharma irodalomban a *nirvāṇa* a *saṃsārával* ellentétes állapotot jelent. A korai mahāyāna eltörölte a kettő ellentétét, Nāgārjuna pedig azt tanította, hogy nincs különbség a *nirvāṇa* és a *saṃsāra* között. Wayman p. 39.

<sup>41</sup> *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* (勝鬘師子吼一乘大方便方廣經) T12: 353, p. 220, b10-11.

<sup>42</sup> Brown p. 4.

<sup>43</sup> *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* (勝鬘師子吼一乘大方便方廣經) T12: 353, p. 222, b5; b10-11.

<sup>44</sup> Teljes címe: *Ratnagotravibhāga-mahāyānōttaratantra-śāstra*. Alcíme: (*Mahāyāna Uttaratantra(śāstra)*).

leg a negyedik században keletkezett.<sup>45</sup> A *tathāgatarbha* hagyomány legfontosabb szövege.<sup>46</sup> Egy átfogó értekezés, hiteles tanulmány a *tathāgatarbha* tanításokról, amely elemzi és összefoglalja az addig keletkezett tanításokat. A *Tathāgatarbha sūtra* tanítását is részletesen kommentálja, és tartalmazza a kilenc hasonlatot.<sup>47</sup>

### A *Ratnagotravibhāga* kínai fordításai

A kínai fordítás rövidített címe *Baoxing lun* 寶性論 (Értekezés a [három] kincs természetéről; T31: 1611).<sup>48</sup> A kínai hagyomány szerint a szerző Sāramati (Xianhui 賢慧), a fordítók pedig Ratnamati (Lenamoti 勒那摩提) és Bodhiruci (Putiliuzhi 菩提流志), a fordítás keletkezésének éve 511.<sup>49</sup> A *Baoxing lun* 寶性論 szövege valójában két szövegváltozatot tartalmaz, az első rövidebb, és kb. 300 versből áll, az utóbbi pedig hosszabb, több verset tartalmaz, és magába foglalja az eredeti mű prózai kommentárját is, a *Ratnagotravibhāgavyākhyāt*. Az első rész tehát kizárólag versekből áll, a második rész pedig versekből és azok prózai kommentárjából, mely sok idézetet tartalmaz különböző *sūtrákból*.<sup>50</sup> Azonban e két szövegváltozat közül egyik sem felel meg teljesen a fennmaradt szanszkrit változatnak.<sup>51</sup>

### A *Ratnagotravibhāga* tanításai

A mű címében szereplő *ratna* (*bao* 寶; kincs) szó a *Buddha* (*fo* 佛), *Dharma* (*fa* 法) és *Saṅgha* (*seng* 僧) három kincsére utal. Egy rövid bevezető után három fejezetben külön-külön tárgyalja a három kincs jelentését. Buddhát úgy határozza meg, mint azt, aki a buddhaságot megvalósította. A szöveg kihangsúlyozza, hogy ez nem csupán egyetlen lény által elért érdem, hanem valamennyi lényben szunnyadó lehetőség. Buddha természete tehát valamennyi lény természete.<sup>52</sup>

<sup>45</sup> Zimmermann p. 12. Brown megállapítja, hogy a szöveg végső formájában az 5. század elejére jöhetett létre. Brown p. 44.

<sup>46</sup> Hamar 2000 p. 54.

<sup>47</sup> Zimmermann szerint ez az értekezés a *Tathāgatarbha sūtra* legfontosabb kommentárja, Wayman szerint pedig egy átfogó értekezés a *tathāgatarbha* tanításokról általában, és nem kifejezetten a *Tathāgatarbha sūtra* kommentárja. Wayman p. 44.

<sup>48</sup> A teljes cím: *Foxing fenbie dasheng jiuqing yaoyi lun* 佛性分別大乘究竟要義論, rövidebb címe pedig: *Jiuqing yisheng baoxing lun* 究竟一乘寶性論.

<sup>49</sup> A *Kaiyuan shijiao mulu* 開元釋教目錄 (730) szerint létezett egy másik fordítás is, mely mára elveszett, fordítója Bodhiruci volt. Takasaki pp. 7-8.

<sup>50</sup> Takasaki p. 10.

<sup>51</sup> Ruegg 1976 p. 349. Ruegg a továbbiakban arra következtet, hogy a szöveg mindenképpen különálló részekből állt össze, ennek tulajdonítható a szövegváltozatok közti nagyfokú eltérés. Ruegg 1976 p. 350.

<sup>52</sup> Brown p. 47.

A Dharmának két aspektusát határozza meg: a megszűnés igazságát (*mie di* 滅諦), és az út igazságát (*dao di* 道諦):

Mivel tudjuk, hogy azok [karma, szennyezettség, hamis nézetek stb.] önnön természetüket tekintve eredendően nemlétezők, [ezért] nincs kettősség, és nincs megkülönböztető cselekvés, ebből tudjuk, hogy a szenvedés eredendően nem keletkező. Ez a szenvedés megszűnésének igazsága. 以知彼自性本來寂滅，不二，無二行，知苦本來不生。是名苦滅諦。<sup>53</sup>

Annak felismerése, hogy a szenvedés, hamis nézetek, szennyezettség stb. természetüket tekintve nemlétezők, és nem-keletkezők elvezet a *tathāgatagarbha* buddhaságként való megnyilvánulásához, ezt nevezi a szöveg az út igazságának.<sup>54</sup> A *Sangha* kincsének legjelesebb képviselője a *bodhisattva*, aki bölcseségével minden lényben, és minden világban látja a *tathāgatagarbha* jelenlétét.

A helyes megvilágosodás és helyes tudás birtokosai látják, hogy valamennyi lény tiszta és éntelen, a tiszta valóság által tudják, hogy azok [a lények] önnön természete a tiszta tudat, látják, hogy a szennyezetségek nem valósak, ezért minden szennyezettségtől távol maradnak. Az akadálytalan, tiszta bölcsesség birtokosai, a valóságnak megfelelően látják, hogy a lények önnön természete a tiszta természet, a Buddha, Dharma, *Sangha* és a környező világ akadálytalan, [ők] a tiszta bölcsesség szemével látják, hogy valamennyi lény [buddha-]természete a végtelen sok világot átjárja.

正覺正知者，見一切眾生清淨無有我，寂靜真實際以能知於彼自性清淨心，見煩惱無實，故離諸煩惱。無障淨智者，如實見眾生自性清淨性，佛法僧境界無闕，淨智眼見，諸眾生性遍無量境界。<sup>55</sup>

A buddha-természet fogalmának későbbi értelmezései szempontjából fontos az a fenti kijelentés, hogy a lények buddha-természete a környező világokat is átjárja, áthatja. Ez Zhanran *A gyémánt penge* című művének egyik legfőbb érve. A három kincs közül legfontosabb a Buddha, ez a végső menedék, és ezen alapul a másik kettő.<sup>56</sup>

Az értekezés fontos tanítása az, amely egyenlőségjelet tesz a *tathāgatagarbha* és a Buddha tanteste (*dharmakāya*; *fashen* 法身) közé. Úgy határozza meg a lényekben lévő *tathāgatagarbhát*, mint ami „szennyezettséggel keveredett valós jelleg” (*samalā tathatā*; *zagou zhenru* 雜垢真如), a tantestet pedig

<sup>53</sup> *Ratnagotravibhāga* (究竟一乘寶性論) T31: 1611, p. 824, a10-12.

<sup>54</sup> Brown p. 48.

<sup>55</sup> *Ratnagotravibhāga* (究竟一乘寶性論) T31: 1611, p. 824, c1-8.

<sup>56</sup> Brown p. 53.

úgy, mint ami „szennyezettségtől mentes valós jelleg” (*nirmalā tathatā; ligou zhenru* 離垢真如).<sup>57</sup>

A valós jellegnek van szennyezettséggel keveredett aspektusa, ez azt jelenti, hogy a valós jelleg szerinti buddha-természet még nem szabadult ki a szennyezettségek kötelékeiből, ez a *tathāgatagarbha*. [A valós jelleg azon aspektusa, amely] teljesen mentes minden szennyezettségtől, azt jelenti, hogy ugyanaz a *tathāgatagarbha* átváltozva a buddhák földjére jut, és bizonyosságot szerez a tantestről, ezt nevezik a *Tathāgata* tantestének.<sup>58</sup> 真如有雜垢者，謂真如佛性未離諸煩惱所纏，如來藏故。及遠離諸垢者，即彼如來藏轉身到佛地得證法身，名如來法身故。

Az értekezésben megtalálható az az *Avataṃsaka sūtrá*ból átvett gondolat is, hogy Buddha határtalan bölcsessége minden lény tudatát átjárja. Továbbá ez az a bölcsesség, amely a buddhaság megvalósításához elvezet.<sup>59</sup>

A *Ratnagoṭravibhāga* értekezés amellet érvel, hogy a *tathāgatagarbha* csak olyan értelemben üres, hogy semmilyen szennyezettség nem található benne, azonban telve van a buddhák erényeivel, melyekből több van, mint a Gangesz partján a homokszem. Az a feltételezés, hogy létezik valami, ami végső soron nem üres, a *yogācāra* iskola szövegeiben több helyen is megtalálható. A *Ratnagoṭravibhāga* ezen jellegzetessége arra enged következtetni, hogy a szövegre hatással volt a *yogācāra* iskola filozófiája.

Az értekezés központi tantétele tehát az, hogy a *nirvāṇát*, vagyis a szenvedés megszüntetésének nemes igazságát nem úgy kell felfogni, mint minden szenvedés és illúzió megszűnését, hanem úgy, mint nem-keletkezést.<sup>60</sup> Ez azt jelenti, hogy a tudat eredendően tiszta, és a tudatból csak akkor keletkezik szenvedés, amikor a tudatlanság folytán, a kusza gondolatokból létrejönnek a tévképzetek, a ragaszkodás és a vágy. Aki a buddhaság állapotát megvalósította, annak tudata többé nem hoz létre szenvedést. A *Tathāgata* tanteste nem született és nem szűnik meg, ezt jelenti a szenvedés megszüntetése. Mivel minden lényben megvan a *tathāgatagarbha* formájában létező *dharmakāya*, ezért mindenki képes a szenvedés megszüntetésére. Az értekezésben visszaköszön a *Śrīmālādevīsīṃhanāda sūtra* azon tanítása, hogy a *tathāgatagarbhának* köszönhető, hogy a lények gyűlölik a szenvedést, és képesek törekedni a *nirvāṇa* megvalósítására.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Brown p. 55. A valós jelleg vagy ekkéntiség (*tathatā; zhenru* 真如) a legfelsőbb igazságot jelenti, amelyet csakis nem megkülönböztető bölcsességgel lehet megérteni. A madhyamaka iskola szerint a valós jelleg a lételemek ürességével azonos.

<sup>58</sup> *Ratnagoṭravibhāga* (究竟一乘寶性論) T31: 1611, p. 827, a1-4.

<sup>59</sup> Brown pp. 57-58.

<sup>60</sup> Grosnick p. 33. A szerző szerint ezt a gondolatot a *Jñānālokānikāra-sūtrá*ból vette át a mű.

<sup>61</sup> Ruegg 1976 p. 346.

### A *Laṅkāvatāra sūtra*

A *Laṅkāvatārasūtra* nagyjából egy időben keletkezhetett a *Ratnagotravibhāgāval*, vagyis a negyedik század körül. Annyi biztos, hogy a *sūtra* nagy része 420 előtt elkészült, mivel ekkor fordították le először kínaira.<sup>62</sup> Keletkezése az indiai *yogācāra* (*vijñānavāda*, csak-tudat) iskolához fűződik, de találhatók benne *madhyamaka* és *tathāgatagarbha* tanítások is. Kelet-Ázsiában vált igazán fontossá, nagy hatással volt a *chan* iskolára, és a *huayan* iskola követői is nagyra tartották. Jelentőségét bizonyítja, hogy tizenöt kínai kommentárt írtak hozzá, ezek közül legfontosabb Fazangé.

#### A *Laṅkāvatāra sūtra* kínai fordításai

A szöveg szanszkrit nyelven is fennmaradt, és négy kínai fordítás készült róla, melyből három maradt fenn.<sup>63</sup> A legkorábbi fordítás, amely fennmaradt Guṇabhadra 求那跋陀羅 443-ban elkészült, részleges fordítása, mely a *Lengqie abatuoluo baojing* 楞伽阿跋多羅寶經 (T16: 670) címet viseli, és csak négy tekercsből áll. Az első teljes fordítás Bodhiruci 菩提流支 munkája, 513-ban készült el, összesen tíz tekercs, ennek címe *Rulengqiejing* 入楞伽經 (T16: 671). A legkésőbbi, és legjobb fordítás Śikṣānanda (Shichanantuo 實叉難陀) műve, 700-ban készült el, a *Dasheng rulengqie jing* 大乘入楞伽經 (T16: 672) címet viseli, és hét tekercsből áll.<sup>64</sup>

#### A *Laṅkāvatāra sūtra* tanításai

A mű címe azt jelenti: Lankába érkezés. A *sūtra* kerettörténete az, hogy miután Buddha Lanká szigetére érkezett, az itt összegyűlt *bodhisattvákat* tanította, és lezajlott egy párbeszéd közte és Nagy Bölcsességű, Mahāmati *bodhisattva* között.<sup>65</sup> A szöveg különböző tanítások laza halmaza, és többek között olyan fontos *mahāyāna* tanításokat is tartalmaz, mint például a *samsāra* és a *nirvāṇa* azo-  
nossága stb.

A buddha-természet tanításának kínai fejlődése szempontjából rendkívül fontos a *Laṅkāvatāra sūtra* azon lényeges tanítása, amelyben a *tathāgatagarbhāt*

<sup>62</sup> Hamar 1994 p. 61.

<sup>63</sup> A legkorábbi fordítás nem maradt fenn, a *Kaiyuan* luból tudjuk, hogy létezett. Ezt Dharmakṣema fordította 412 és 433 között, címe *Lengqiejing* 楞伽經 volt.

<sup>64</sup> D. T. Suzuki szerint Śikṣānanda Tang-kori fordításában Fazang is közreműködött, továbbá ezt tartja a legjobb kínai fordításnak.

<sup>65</sup> Lanká egy sziget melyet sokan Ceylonnal, Srí Lankával azonosítottak, azonban több tudós is kételyét fejezte ki ennek kapcsán. Hamar 1994. p. 61.

konkrétan azonosítja a tároló tudatossággal (*ālayavijñāna*; *zangshi* 藏識).<sup>66</sup> A *tathāgatagarbha* és az *ālayavijñāna* eredendően két különböző fogalom volt, amely két különálló iskola tanításait alkotta. A csak-tudat iskola tanítása szerint a tároló tudatosság a nyolc tudatosság legfelsőbb szintjét alkotja, és mint a karma csírák hordozója semmiképpen sem nevezhető tisztának. A *Laṅkāvatāra sūtra* viszont azt tanítja, hogy az *ālayavijñāna* eredendően tiszta természetű, és csak később szennyeződik be.

Ekkor Nagy Bölcsességű [Mahāmati] *bodhisattva mahāsattva* így szólt Buddhához: Világ tiszteltje, a *sūtra*<sup>67</sup> azt tanítja, hogy a *tathāgatagarbha* eredendő természete tiszta, örök, állandó, változatlan, és rendelkezik a tökéletes lény harminckét ismertetőjegyével. [Azonban] a lények testében [a *tathāgatagarbhát*] körbe tekeri a *skandhák* világának szennyes rongya, beszenyezi a vágy, gyűlölet, ostobaság, és a hamis megkülönböztető nézetek piszka, [ezért a *tathāgatagarbha*] olyan, mint a piszkos rongyokban heverő felbecsülhetetlen értékű kincs.

爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，修多羅中說如來藏本性清淨、常恒不斷、無有變易、具三十二相。在於一切眾生身中為蘊界處垢衣所纏，貪恚癡等妄分別垢之所污染，如無價寶在垢衣中。<sup>68</sup>

A rongyokba tekert kincs képe megegyezik a *Tathāgatagarbha sūtra* hetedik hasonlatával. Új gondolatként jelenik meg az az elképzelés, mely szerint a jelenségvilág vég nélkül változó formái a *tathāgatagarbhából* jönnek létre, amely így minden jó és rossz kiindulópontja.<sup>69</sup> Ez a gondolat szükségszerűen következik a *tathāgatagarbha* és az *ālayavijñāna* azonosságának elméletéből, hiszen az *ālayavijñāna* minden tudatosság alapja, és minden megnyilvánult létező kiindulópontja.

Nagy Bölcsességű [Mahāmati], a *tathāgatagarbha* [minden] jó és rossz kiindulópontja, valamennyi létformát egyaránt képes létrehozni. Olyan, mint egy színész, amely rengeteg szerepet alakít, [de egyik szerep] sem az ő személye, vagy az ő tulajdona. A tudatlanság miatt a három feltétel összekapcsolódik, és eredményt hoz létre, [azonban] a más tanok hívői nem tudják ezt, és úgy tartják, hogy egy aktív teremtő [hozza létre a dolgokat]. *Ālayavijñānának* nevezzük [a tudatosság azon szintjét], me-

<sup>66</sup> A tároló tudatosság a *yogācāra* iskola által kidolgozott nyolc tudatosság rendszerében a nyolcadik, legmagasabb rendű tudatosság, amely minden tudatosság alapja, elsődlegesen a karma csírák tárháza, és emiatt az életek közti folytonosság biztosítója, a személyes én, mint olyan garanciája. Részletesen lásd: Hamar 1994 p. 62.

<sup>67</sup> Zimmermann arra következtet, hogy a szöveg itt a *Tathāgatagarbha sūtrára* utal. Zimmermann p. 89.

<sup>68</sup> Śikṣānanda fordítása, *Dasheng rulengqie jing* 大乘入楞伽經, második fejezet (集一切法品) T16: 672, p. 599, b8-13.

<sup>69</sup> Brown, p. 181.

lyet időtlen idők óta hamisan homályosítanak el a rossz berögződések [*vāsanā*], [majd ez a beszennyezett tudatosság] megszületik [formát ölt] a többi hét szennyezett tudatosság mezején. Olyan ez [a *tathāgatagarbha* tiszta és szennyezett aspektusa], mint az óceán, melynek felszínén hullámok képződnek, ezek [a hullámok] egymást követik, és megállás nélkül ömlenek, [de mégis az óceán] eredendő természete nyugodt, és nem érinti sem az állandótlanság hibája, sem az énbe vetett hit [hamis] teóriája. 大慧，如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生。譬如伎兒變現諸趣，離我我所。以不覺故三緣和合，而有果生，外道不知，執為作者。無始虛偽惡習所熏，名為藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續恒注不斷，本性清淨，離無常過，離於我論。<sup>70</sup>

Tehát a *tathāgatagarbhának* – és azonosságukból adódóan az *ālayavijñānának* is – két aspektusa van, egy tiszta, örök lényegiség, mely a hasonlatnak megfelelően olyan, mint az óceán mélységes lényegisége, és egy állandótlan, szennyezett, sokszínű és változó aspektus, mely olyan, mint óceán felszínén a hullámok. E két aspektus valójában nem különbözik egymástól, így lehetséges, hogy a *tathāgatagarbha* mindvégig megőrzi tisztaságát, ugyanakkor a rossz berögződések által beszennyezett tároló tudatosság működése folytán minden forma és jelenség szülőanyja is egyben.

### További – feltehetően Kínában keletkezett – értekezések a buddha-természet fogalmáról

A *Ratnagotravibhāga* kínai fordításán kívül fontos szövegek még a *Foxing lun* 佛性論 (T31: 1610; négy tekerecs; a cím jelentése: *Értekezés a buddha-természetéről*), a *Dasheng fajie wu chabie lun* 大乘法界無差別論 (T31: 1626; négy tekerecs; a cím jelentése: *Értekezés a mahāyāna dharmā-dhātu nem különbözéséről*), és a *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (T32: 1666; egy tekerecs; a cím jelentése: *A hit felkeltése a mahāyānában*).

A *hit felkeltése a mahāyānában* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論) a csak-tudat és a *tathāgatagarbha* tanok szintézisét teremtette meg. A hagyomány szerint a szerző Ásvaghoṣa (Maming 馬鳴), de sokkal valószínűbb, hogy a mű kínai apokrif, és a szerző a *dilun* 地論 iskola egyik mestere, vagy pedig az állítólagos fordító, Paramārtha.<sup>71</sup> A szövegnek két kínai változata ismert, Paramārtha 550-ben készült „fordítása” a korábbi, és az ismertebb szöveg (T32: 1666). A később-

<sup>70</sup> Śikṣānanda fordítása, *Dasheng rulengqie jing* 大乘入楞伽經, hatodik fejezet (剎那品) T16: 672, p. 619, b29-c6.

<sup>71</sup> A szöveg kínai eredetét támasztja alá az a tény is, hogy a szövegnek sem indiai, sem tibeti változata nem maradt fenn. Hamar 2004. p. 87.

bi a Tang-kori Śīksānanda (Shichanantuo 實叉難陀; 695. körül érkezett Kínába) műve (T32: 1667), a cím ugyanaz. Ez a szöveg inkább átdolgozása az előzőnek.<sup>72</sup> *A hit felkeltése a mahāyānában* rendkívüli népszerűségnek örvendett Kínában és egész Kelet-Ázsiában.<sup>73</sup>

A szöveg azt tanítja, hogy a jelenségvilágban megjelenő tudat alapja a *tathāgatagarba*. A *Laṅkāvatāra sūtrá*hoz hasonlóan egyenlőségjelet tesz a *tathāgatagarba* és az *ālayavijñāna* közé, mindkettőről azt tanítja, hogy tiszta és szennyezett, megvilágosodott és nem megvilágosodott aspektusai vannak. Azt hirdeti, hogy minden lény eredendően megvilágosodott (*benjue* 本覺), azonban a tudatlanság miatt ez a természet rejtve marad a lényekben, egészen addig, amíg a gyakorlás és buddhista út eredményeképpen megtapasztalják ezt az állapotot, ezt nevezzük megtapasztalt megvilágosodásnak (*shijue* 始覺).<sup>74</sup>

A *Foxing lun* a hagyomány szerint Vasubandhu (Tianqin 天親) írta a negyedik században, és Paramārtha (Zhendi 真諦) fordította le kínai nyelvre a hatodik században, azonban valószínűbb, hogy Paramārtha a mű szerzője.<sup>75</sup> Feltételezhető, hogy a *Ratnagotravibhāga* alapján írta, de nem lehet tudni biztosan, hogy mely művekből dolgozott a *Foxing lun* szerzője. Sok hasonlóság van a *Foxing lun* és a *Ratnagotravibhāga* szövege között, de az előbbi sok olyan részt tartalmaz, amely az utóbbiban nem található meg.<sup>76</sup> Ahogyan a cím is sugallja, a négy tekercsből álló mű központi témája a buddha-természet, melyet átfogóan tárgyal.

A mű egyik fontos gondolata, hogy a buddha-természet és az üresség nem egymás ellentétei, nem zárják ki egymást, hanem inkább egyazon végső igazság különböző megfogalmazásai:

A buddha-természet a személy és a lételemek [*dharmák*] ürességében megnyilvánuló valós jelleg [*tathatā*].

佛性者，即是人法二空所顯真如。<sup>77</sup>

A fenti idézet érdekessége, hogy a buddha-természet fogalmát nem csak a lényekkel, hanem a lételemekkel (*dharmákkal*) is összefüggésbe hozza. A szöveg szerint azt mondani, hogy a buddha-természet létezik, vagy nem létezik egyaránt helytelen. Az a tanítás, hogy a buddha-természet eredendően létezik

<sup>72</sup> Sokszor szóról szóra idézi a korábbi változat szövegét, és a nehezebben érthető részeket magyarázza. Hamar 2004. p. 87.

<sup>73</sup> Népszerűségét bizonyítja, hogy több, mint százhetven kommentárt írtak hozzá. Hamar 2004. p. 87.

<sup>74</sup> A szövegről bővebben lásd: Hamar 2004. pp. 87-88.

<sup>75</sup> Ezt a lehetőséget támasztja alá az is, hogy a nem maradt fenn sem szanszkrit, sem tibeti nyelvű szövegváltozat. Zimmermann p. 88.

<sup>76</sup> King, Sally B. p. 152. A *Foxing lun* szintén tartalmazza a *Tathāgatagarba sūtra* kilenc hasonlatát, azonban nem tudhatjuk, hogy az eredeti műből dolgozott, vagy pedig a *Ratnagotravibhāgából* vette át a hasonlatokat. Zimmermann p. 88.

<sup>77</sup> *Foxing lun*, T31: 1610, p. 787, b4-5.

(benyou 本有) azt jelenti, hogy valamennyi lény képes arra, hogy a jövőben a buddha-természetet megvalósítsa. Ez az eredendő lét semmiképpen sem a nem-lét, vagy az üresség ellentéte.<sup>78</sup>

A fogalom későbbi, *tiantai* iskolán belüli fejlődése szempontjából fontos, hogy a szöveg a buddha-természet három típusát vagy aspektusát határozza meg, melyet három oknak nevez:

A három fajta buddha-természet a három okkal azonos. Az első az elérhetőség-ok, a második a gyakorlás-ok, a harmadik a beteljesülés-ok.<sup>79</sup> Az elérhetőség-ok a kettő [személy és lételelemek] ürességében megnyilvánuló valós jelleget [*tathatā*] jelenti. Ezen üresség miatt valósítható meg a megvilágosodásra irányuló tudat [*bodhicitta*], a gyakorlás és a többi, majd a [buddhista] ösvény legvégén a tantest. Emiatt nevezik elérhetőség[-oknak]. Gyakorlás-oknak a megvilágosodásra irányuló tudatot [*bodhicitta*] nevezzük. Ennek a tudatnak köszönhető, hogy a harminchét fokozat, a tíz föld, a tíz tökéletesség [*pāramitā*], a segítő módszerek, majd a [buddhista] ösvény legvégén a tantest megvalósítható. Ezt nevezik gyakorlás-oknak. A beteljesülés-ok ugyanaz, mint a gyakorlás [*prayoga*]. A gyakorlásnak köszönhetően teljeseedik ki az ok, és teljeseedik ki az eredmény. A kiteljesedett ok az áldással és értelemmel végzett gyakorlást jelenti. A kiteljesedett eredmény a bölcsességnek, [a rossz karmikus okok] elvágásának és a kegyességnek erényét jelenti. E három ok közül az elsőnek lényege a nem-cselekvés, [vagyis] a princípiumnak való megfelelés, az utóbbi kettőnek lényege a cselekvés, [vagyis] az elhatározás és a gyakorlás.

三種佛性三因者：一應得因，二加行因，三圓滿因。應得因者，二空所現真如。由此空故，應得菩提心，及加行等，乃至道後法身。故稱應得。加行因者，謂菩提心。由此心故，能得三十七品、十地、十波羅蜜、助道之法，乃至道後法身。是名加行因。圓滿因者，即是加行。由加行故，得因圓滿，及果圓滿。因圓滿者，謂福慧行。果圓滿者，謂智斷恩德。此三因，前一，則以無為、如理為體。後二，則以有為、願行為體。<sup>80</sup>

A buddha-természet három aspektusa tehát azt jelenti, hogy a buddha-természet a hétköznapi lények szintjén elvi lehetőségként létezik, a buddhizmus útját gyakorlók szintjén ösztönző erőként, a gyakorlásban és értelemben nyilvánul meg, a buddhák szintjén pedig beteljesedett formában létezik. Mindhárom aspektus a legelső, elvi síkon is megtalálható, egyszerűbben fogalmazva ez

<sup>78</sup> King p. 153.

<sup>79</sup> Bár az elnevezések különböznek, a három ok nagyjából azonos a Zhiyi és Zhanran által tanított három okkal. Az elérhetőség-ok az alapvető-okkal (*zheng yin* 正因), a gyakorlás-ok a tett-okkal (*luan yin* 緣因), a beteljesülés-ok pedig az értelem-okkal (*liao yin* 了因) mutat párhuzamot.

<sup>80</sup> *Foxing lun*, T31: 1610, p. 794, a12-24.

annyit jelent, hogy minden lénynek van buddha-természete. A lények buddha-természete tehát a buddhává válás jövőbeli lehetőségét és zálogát jelenti.

A *Dasheng fajie wu chabie lun* 大乘法界無差別論 szerzője a hagyomány szerint Sthiramati (Jianhui 堅慧), a fordító pedig a Tang-kori Devaprajña (Tiyun bore 提雲般若; a 7. század második felében alkotott). Ez az értekezés a *Foxing lun* alapján íródott.<sup>81</sup> A szöveg a lényekben lévő buddha-természetet még ki nem nyílt lótuszvirághoz hasonlítja, és olyan trágyához, amelyben arany található, ezek a hasonlatok a *Tathāgatagarba sūtra* hasonlatainak hatásáról árulkodnak.<sup>82</sup>

### A buddha-természet fogalma a *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtrában*

Utoljára, de nem utolsó sorban részletesen tárgyaljuk a *Mahāparinirvāṇa sūtrát*, amely a legnagyobb hatást gyakorolta a kínai buddhizmus buddha-természetről alkotott elképzeléseire.

A *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtra* viszonylag későn keletkezett *mahāyāna sūtra*, nem lehet korábbi az i. sz. 2. századnál, mivel utal és idéz a *Lótusz* és a *Śūraṅgamasamādhi-nirdeśa sūtrákból*. A fő szövegcsoport i. sz. 300 körül keletkezhetett Kasmírban, majd a rá következő évszázadban kibővítették.<sup>83</sup>

A *Mahāparinirvāṇa sūtra* (a továbbiakban rövidebb néven: *Nirvāṇa sūtra*) megjelenését rendkívül élénk érdeklődés követte Kínában. Olyan sok kommentárt írtak hozzá, hogy amikor a Liang-dinasztia Wu császára 梁武帝 (uralkodott: 502–549) elrendelte ezek összegyűjtését, összesen hetvenegy kommentár került elő. Így keletkezett *A Mahāparinirvāṇa sūtra kommentárjainak gyűjteménye* (*Dapan niepan jing jijie* 大般涅槃經集解; T37: 1763) című gyűjtemény.<sup>84</sup> Ez volt az a korszak a Déli dinasztiák történetében, amelyben a legtöbbet foglalkoztak a *Nirvāṇa sūtra* tanításaival. A *Nirvāṇa sūtra* köré egy kínai buddhista iskola is szerveződött, a *Nirvāṇa* iskola, amely fő feladatának tekintette a *Nirvāṇa sūtra* tanításainak hirdetését és értelmezését. A Liang- (502–557) és Chen-dinasztiák (557–589) végére az érdeklődés kissé alábbhagyott,

<sup>81</sup> Zimmermann p. 89.

<sup>82</sup> *Dasheng wu chabie lun* 大乘法界無差別論: A szennyezettség elrejtik, körültekerik, betakarják [a buddha-természetet], így az nem lehet a lények javára, olyan, mint a még ki nem nyílt lótuszvirág, vagy a trágyában heverő arany. 煩惱藏纏覆，不能益眾生，如蓮華未開，如金在糞中。(T31: 1626: 893, b23-24)

<sup>83</sup> A *Mahāparinirvāṇa sūtrának* két fő szövegtípusa van. Az első, valószínűleg korábbi mű hīnayāna szöveg. Páli, szanszkrit és kínai nyelven is megmaradt, ez Buddha hagyományos életrajzainak legfőbb forrása. A másik szövegtípus a *mahāyāna Nirvāṇa sūtra*, ez csak kínai és tibeti nyelven maradt fenn (az eredeti szanszkrit szövegnek csak részei maradtak fenn). Habár említést tesz Buddha életének utolsó időszakában történt néhány eseményről, ez csupán keret a műben kifejtett *mahāyāna* eszmékhez. Liu 1982. p. 63.

<sup>84</sup> Hamar p. 71.

és a *prajñāpāramitā* irodalomra helyeződött a hangsúly. Azonban a buddha-természet és a megvilágosodás egyetemességének tanításával kapcsolatos viták a *sanlun* és *tiantai* hagyományokon belül is folytatódtak.

### A *Mahāparinirvāṇa sūtra* kínai fordításai

Jelenleg három különböző kínai fordítása ismert. A legkorábbi fordítás a híres zárándok Faxian 法顯 (?–423) és Buddhahadra (Fotuobatuoluo 佛陀跋陀羅; 359–429) közös munkája, 418-ban készült el a déli fővárosban, Jiankangban 建康. Címe *Foshuo dapan nihuan jing* 佛說大般泥洹經 (T12: 376). Faxian fordítása nagyjából megegyezik Dharmakṣema később keletkezett fordításának első öt fejezetével, ezért úgy is nevezik, hogy „első rész” (*qian fen* 前分).<sup>85</sup> A második fordítás néhány évvel később, 421-ben készült el. A fordító Dharmakṣema (Tanwuchen 曇無讖; 385–431), aki az Északi Liang 北涼 királyságban élt. Ennek címe *Dapan niepan jing* 大般涅槃經 (T12: 374), és ezt nevezik „északi szövegnek” (*beiben* 北本). Ez a fordítás tizenhárom fejezetből áll, és az első öt fejezet nagyjából azonos Faxian fordításával. A harmadik fordítás, melynek címe szintén *Dapan niepan jing* 大般涅槃經 (T12: 375) dél-Kínában keletkezett 436 körül. Az alkotók: Huiyan 慧嚴 (363–443), Huiguan 慧觀 (?–453) és Xie Lingyun 謝靈運 (385–433). Ez a „déli szöveg” (*nanben* 南本) nem egy új fordítás, hanem az „északi szöveg” stilisztikai átdolgozása. A szerzők nem használták a szanszkrit eredetit, ezért bár rendkívül népszerű, az „északi szöveghez” képest kevésbé megbízható.<sup>86</sup>

### A *Mahāparinirvāṇa sūtra* tanításai a buddha-természetről

Kínában a *Nirvāṇa sūtra* jelentette a buddha-természet tanulmányozásának legfontosabb alapszövegét. A buddha-természet gondolata a *Nirvāṇa sūtra* megjelenésével vált igazán népszerűvé Kínában, a továbbiakban pedig ez volt az a szöveg, amelyet e témával kapcsolatban legtöbbet idéztek, és amelynek tanításai a filozófiai viták során mérvadóak voltak.<sup>87</sup> A *Nirvāṇa sūtrában* kifejtett buddha-természet tantételének helyes megértése nélkül a fogalom kínai buddhizmusban való szerepét és fejlődését sem tudnánk átlátni. Mindezek miatt a fentieknél részletesebben elemezzük a *sūtra* buddha-természettel kapcsolatos

<sup>85</sup> Lehetséges, hogy ez az első öt fejezet eredetileg egy önálló mű volt, ezt a véleményt támasztja alá, hogy ez a rész szerkezetét és tartalmát tekintve is egy egységes művet alkot, továbbá az, hogy két olyan fordítás is létezik, amely csak ezt az „első részt” tartalmazza, az egyik Faxian fent említett fordítása, a másik pedig egy tibeti fordítás. Liu 1984. p. 64.

<sup>86</sup> Liu 1982. pp. 63–64. A tanulmányozott szövegrészek összehasonlításakor nagyon kevés elterést találtam az északi és a déli szöveg között.

<sup>87</sup> Liu 1984. p. 57. Zhanran *A gyémánt penge* című értekezésében legtöbbet a *Nirvāṇa sūtrából* idéz.

tantételeit. A kínai buddhista gondolkodók általában három kérdést fogalmaztak meg a buddha-természettel kapcsolatban: 1. Mi a buddha-természet? 2. Mít jelent a *sūtrában* az, hogy a lényeknek van buddha-természetük? 3. Vajon kivétel nélkül minden lénynek van buddha-természete?<sup>88</sup>

A buddha-természetet a *Nirvāṇa sūtra* egyik központi tantétele. A szöveg szerint ez a *sūtra* képviseli az eszményi Dharmát, mivel két nagyon lényeges tanítelt hirdet. Az egyik az, hogy a *Tathāgata* örök, vagyis a *nirvāṇa* nem jelent végső ellobbanást és megsemmisülést, a másik pedig az, hogy minden lénynek van buddha-természete.

Valóban meghallani a Dharmát annyit jelent, mint meghallgatni és elfogadni a *Nirvāṇa sūtra* [tanítását]. A *Mahāparinirvāṇa sūtrában* azt halljuk, hogy [a lényeknek] van buddha-természetük, és a *Tathāgata* végül nem [tér meg] a legtökéletesebb végső *nirvāṇába* [*parinirvāṇa*].<sup>89</sup>  
真聽法者，即是聽受大涅槃經。大涅槃中聞有佛性，如來畢竟不般涅槃。

A szövegben azt is kinyilatkoztatásra kerül, hogy a *Nirvāṇa sūtra* pontosan azért a legkiválóbb minden *sūtra* közül, mert azt tanítja, hogy minden lénynek van buddha-természete, és ez minden tanítás kvintesszenciája.

Mint ahogy valamennyi folyó a tengerbe ömlik, ugyanígy minden *sūtra* és a meditáció minden formája a *mahāyāna Mahāparinirvāṇa sūtrához* vezet. Miért? Azért, mert végérvényesen és tökéletesen megtanítja azt, hogy [minden lénynek] van buddha-természete.<sup>90</sup>

譬如眾流皆歸于海，一切契經諸定三昧，皆歸大乘大涅槃經。何以故？究竟善說有佛性故。

A buddha-természet meghatározásakor a *Nirvāṇa sūtra* két aspektust különböztet meg: a buddhákra vonatkozó buddha-természetet és a lényekre vonatkozó buddha-természetet. Az első értelemben a buddha-természet nagyon leegyszerűsítve nem más, mint a buddhák természete.

Jó fiam! Ezért én a számos *sūtrában* azt tanítom, hogy ha valaki meglátja [megérti] a tizenkét tagú oksági láncolatot, akkor meglátja a Dharmát, aki pedig a Dharmát meglátja, az meglátja Buddhát. Buddha azonos

<sup>88</sup> Liu 1982. pp. 64-65.

<sup>89</sup> A *parinirvāṇa* a Buddha létforgatagból való teljes, tökéletes és végső eltávozását jelenti, ez az az állapot, melyben minden karmikus ok maradéktalanul megsemmisült, ezért innen nincs visszatérés a *samsārába*. Az idézet forrása: *Nirvāṇa sūtra* T12: 374, p. 511, a16-18.

<sup>90</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 4. fejj.: A *Tathāgata* természetéről 如來性品. (T12: 374, p. 414, c29-p. 415, a2).

a buddha-természettel. Miért? Azért, mert minden Buddhának ez [a buddha-természet] a természete.<sup>91</sup>

善男子！是故我於諸經中說，若有人見十二緣者，即是見法，見法者，即是見佛。佛者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。

A buddha-természet felfoghatatlan és csodálatos. A Buddhák és *Tathāgaták* világát alkotja, a *śrāvakák* és *pratyekabuddhák* nem ismerik.<sup>92</sup>

佛性者不可思議。乃是諸佛如來境界，非諸聲聞緣覺所知。

Aki valóban megérti [a tanítás] értelmét, az tudja, hogy minden lénynek egyaránt van buddha-természete. A buddha-természet értelme pedig a teljes és tökéletes megvilágosodás (*anuttara-samyak-sambodhi*).<sup>93</sup>

真知義者，知諸眾生悉有佛性。佛性義者，名為阿耨多羅三藐三菩提。

A buddha-természet azonos a *Tathāgatával*, a *Tathāgata* azonos [a buddhák] valamennyi megkülönböztető tulajdonságával.<sup>94</sup> A megkülönböztető tulajdonságok azonosak a megszabadulással, a megszabadulás azonos a *nirvāṇával*, a *nirvāṇa* pedig azonos a megkülönböztető tulajdonságokkal. Értelmüket nem lehet egymástól elválasztani, megkülönböztetni.<sup>95</sup>

佛性即是如來，如來即是一切不共之法。不共之法即是解脫，解脫即是涅槃，涅槃即是不共之法。於是義中不能分別。

A buddha-természet ismertetőjegyeiről, a buddha lét állapotának jellemzőiről a következőket írja a szöveg:

Mondd, hogyan ismerik fel a *bodhisattvák* a buddha-természetet? A buddha-természetnek van hat [ismertetőjegye]. Mi ez a hat? Egy: örök, kettő: tiszta, három: valós, négy: jóságos, öt: a jövőben [mindenki számára] meglátható, hat: igaz. Továbbá van még hét tény, az első az, hogy bizonyítható<sup>96</sup>, a többi hat pedig ugyanaz, mint fent.<sup>97</sup>

<sup>91</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejr.: Oroszlánüvöltés [Simhanāda] bodhisattva 師子吼菩薩品 (T12: 374, p. 524, a28-b1).

<sup>92</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejr.: Oroszlánüvöltés bodhisattva (T12: 374, p. 526, b1-2).

<sup>93</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 8. fejr.: Tiszta gyakorlatok 梵行品 (T12: 374, p. 463, c21-22).

<sup>94</sup> A megkülönböztető tulajdonságok azok, melyek csak a buddhákat jellemzik, más lényeket nem.

<sup>95</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 12. fejr.: Kāśyapa bodhisattva 迦葉菩薩品 (T12: 374, p. 576, a29-b2).

<sup>96</sup> A bizonyíthatóság azt jelenti, hogy bárki megvalósíthatja, és ezáltal bizonyosságot nyer létezésére felől.

<sup>97</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 10. fejr.: Mahāvairocana nagy erényű király bodhisattva 光明遍照高貴德王菩薩品 (T12: 374, p. 513, a3-5).

云何菩薩知於佛性？佛性有六。何等為六？一常、二淨、三實、四善、五當見、六真。復有七事，一者可證，餘六如上。

A *Tathāgatā*ban és a buddha-természetben van, ami megvan és van, ami nincs meg. Megvan bennük [Buddha] harminckét elsőrendű és nyolevan másodrendű [fizikai] tulajdonsága, a tíz erő, a négy félelemnélküliség, a három egy helyben nyugvó gondolat, a hatalmas együttérzés, a hatalmas kegyelem, a minden akadály legyőzésének (*śūraṅgama*) mérhetetlen *samādhija*, a gyémánt (*vajra*) mérhetetlen *samādhija*, az *upāya* mérhetetlen *samādhija*, az öt bölcsesség pecsétjének mérhetetlen *samādhija*, ezek azok, amik megvannak [a buddha-természetben]. Nincsenek meg bennük a *Tathāgata* múltbeli temérdek jó, nem jó és semleges karmikus okai és ezeknek karmikus eredményei, a szennyezettségek, az öt *skandha* és a tizenkét tagú oksági láncolat. Ezek azok, amik nincsenek meg a buddha-természetben.<sup>98</sup>

如來佛性則有二種，一者有，二者無。有者，所謂三十二相、八十種好、十力、四無所畏、三念處、大慈、大悲、首楞嚴等無量三昧、金剛等無量三昧、方便等無量三昧、五智印等無量三昧，是名為有。無者，所謂如來過去諸善不善無記業因、果報、煩惱、五陰、十二因緣。是名為無。

A fenti idézetekből az következik, hogy a buddha-természetben megtalálhatók a buddhákra jellemző tulajdonságok, viszont semmi olyan jelleg nincs benne, ami a *saṃsāra* sajátja.<sup>99</sup> A buddha-természet megtalálható ugyan a lényekben és ennek következtében a *saṃsārā*ban, de a *saṃsāra* múlandó tulajdonságai nincsenek jelen a buddha-természetben.

A *sūtra* az üres térhez is hasonlítja a buddha-természetet, és megállapítja, hogy az nem született, nem keletkezett, nem teremtett és nem összetett:

Jó fiam! Az üres tér nem született, nem keletkezett, nem létrehozott, nem teremtett, és nem összetett lételem. A *Tathāgata* ugyanilyen, nem született, nem keletkezett, nem létrehozott, nem teremtett, és nem összetett lételem. Amilyen a *Tathāgata*, ugyanolyan a buddha-természet is.<sup>100</sup>

善男子！虛空非生，非出，非作，非造，非有為法。如來亦爾，非生，非出，非作，非造，非有為法。如如來性佛性亦爾。

A fentiekből arra a következtetésre juthatnánk, hogy csakis a buddháknek van buddha-természetük, mivel a lények a létforgatagban léteznek, amely alap-

<sup>98</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 12. fejt.: Kāśyapa bodhisattva (T12: 374, p. 574, b14-20).

<sup>99</sup> Liu 1982. pp. 68-69.

<sup>100</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 7. fejt.: Szent gyakorlatok 聖行品 (T12: 374, p. 447, c9-12).

vetően más jellemzőkkel bír, mint a buddha-természet, aki pedig megszabadult a *saṃsārā*ból és megvalósította a *nirvāṇát*, azt már nem lénynek, hanem buddhának nevezzük. Ez a következtetés azonban mégsem volna helyes, hiszen a *Nirvāṇa sūtra* több helyen is kijelenti, hogy minden lénynek van buddha-természete. Viszont ha elfogadjuk azt, hogy a buddha-természet eredendően tiszta és azonos a buddhák tulajdonságaival, akkor fölmerül az a kérdés, hogy hogyan lehetséges, hogy a lényekben mindez megvan, és mégis tudatlanság és szennyezettség jellemzi őket? Az egyik lehetséges válasz az, hogy az a kijelentés, hogy a lényeknek van buddha-természetük, nem azt jelenti, hogy valóban birtokolják ezeket a tulajdonságokat, hanem csak annyit jelent, hogy megvan bennük a képesség, hogy a jövőben szert tegyenek a buddhák természetére.<sup>101</sup> A *Nirvāṇa sūtra* a következőképpen határozza meg a *you* (birtokolni; volt / van / lesz) szó értelmét:

Jó fiam! A birtokolásnak mindig három fajtája [jelentése] van. Az egyik az, hogy a jövőben birtokolni fogja, a másik az, hogy most birtokolja, a harmadik pedig az, hogy a múltban birtokolta. Valamennyi élőlény a jövőben el fogja érni a teljes és tökéletes megvilágosodást (*anuttarasamyak-sambodhi*), ezt nevezzük a [lények] buddha-természetének. A jelenben valamennyi élőlény tulajdona a szennyezettségek számtalan köteléke, ezért most nem birtokolják a [buddhák] harminckét elsőrendű és nyolcvan másodrendű tulajdonságait. Valamennyi élőlény a múltban már elvágott [néhány] szennyezettséget, ezért a jelenben megláthatják a buddha-természetet.<sup>102</sup> Emiatt hirdetem örökkön-örökké, hogy valamennyi lénynek van buddha-természete, sőt még az *icchantikáknak*<sup>103</sup> is van buddha-természetük. Az *icchantikákban* nincsenek jó *dharmák*, a buddha-természetük mégis jóságos, és mivel a jövőben lesz majd [buddha-természetük], azt mondom, hogy az *icchantikáknak* is van buddha-természetük. Miért? Azért, mert az *icchantikák* a jövőben egész biztosan el fogják érni a teljes és tökéletes megvilágosodást (*anuttarasamyak-sambodhi*). Jó fiam! Olyan ez, mint amikor egy embernek van otthon tejfőle, és egy másik ember megkérdezi tőle, hogy van-e vaja, amire ő azt feleli, hogy van. A tejföl valójában nem vaj, de mivel a megfelelő ügyes eszközökkel [a tejfölből vajat] lehet készíteni, ezért azt mondja, hogy van vaja. Így van ez az élőlények esetében is. Minden [élőlénynek] van tudata, és minden, aminek tudata van, egészen biztosan eléri a jövő-

<sup>101</sup> Liu 1982. pp. 69-70.

<sup>102</sup> Meglátni a buddha-természetet még nem jelenti annak megvalósítását. Ebben az esetben csak annyit jelent, hogy a lény tudatára ébred a buddha-természet jövőbeli megvalósíthatóságának lehetőségére.

<sup>103</sup> Az *icchantikák* (javíthatatlanul gonosz lények) kérdését a továbbiakban részletesen tárgyaljuk.

ben a teljes és tökéletes megvilágosodást (*anuttara-samyak-sambodhi*). Emiatt hirdetem örökkön-örökké, hogy valamennyi lénynek van buddha-természete.<sup>104</sup>

善男子！有者凡有三種。一未來有，二現在有，三過去有。一切眾生未來之世，當有阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性。一切眾生現在悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相、八十種好。一切眾生過去之世有斷煩惱，是故現在得見佛性。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性，乃至一闍提等亦有佛性。一闍提等無有善法，佛性亦善，以未來有故，一闍提等悉有佛性。何以故？一闍提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。善男子！譬如有人家有乳酪。有人問言：汝有蘇耶？答言：我有。酪實非蘇，以巧方便定當得故，故言有蘇。眾生亦爾！悉皆有佛性。凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性。

Tehát a *Nirvāṇa sūtra* szerint az, hogy a lényeknek van buddha-természetük, valójában azt jelenti, hogy minden tudatos élőlénynek a jövőben lesz buddha-természete. A fenti idézet alapján arra következtethetünk, hogy a buddha-természet elérésének alapfeltétele a tudat és a tudatosság. Az a kijelentés, hogy minden tudattal rendelkező lény el fogja érni a buddha-természetet egyben azt is implikálja, hogy aminek nincs tudata, az nem érheti el a buddhaságot. Ez a gondolat nem tér el a buddhizmus alaptanításaitól, amely szintén azt hirdeti, hogy a nemes nyolcas út követése minden lényt elvezethet a szenvedés megszüntetéséhez, vagyis a *nirvāṇához*. A *Nirvāṇa sūtra* azt fejté ki, hogy mivel a lényeknek van tudatuk, vagyis képesek tanulni és gyakorolni, a buddhák pedig a lények tanítását, megmentését tűzték ki célul, ezért a jövőben kivétel nélkül minden lény el fogja érni a megvilágosodást. Ez viszont semmiképpen sem jelenti azt, hogy már a jelenben beteljesítették volna azt.<sup>105</sup>

Ha valaki a következőket mondja: – Én már megvalósítottam a teljes és tökéletes megvilágosodást. Miért is? Azért, mert van buddha-természetem, és akinek van buddha-természete, az egészen biztosan megvalósítja a teljes és tökéletes megvilágosodást. Ezen okok miatt én már elértem a tökéletes bölcsességet [*bodhi*]. – Akkor tudnunk kell, hogy ez az ember a legsúlyosabb bünt [*pārājika*]<sup>106</sup> követte el. Miért? Mert van ugyan buddha-természete, de mivel még nem gyakorolta a számos üdvös cselekedetet és ügyes módszert [*upāya*], ezért még nem látta meg [buddha-természetét]. Mivel még nem látta meg [buddha-természetét], ezért lehetetlen, hogy elérte volna a teljes és tökéletes megvilágosodást.<sup>107</sup>

<sup>104</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejt.: Oroszlánüvöltés bodhisattva, T12: 374, p. 524, b25-c10.

<sup>105</sup> Liu 1982 pp. 70-71.

<sup>106</sup> A négy legsúlyosabb bűn [*pārājika*]: a paráznság, lopás, ölés és hazugság.

<sup>107</sup> *Nirvāṇa sūtra* 4. fejt.: A *Tathāgata* természetéről T12: 374, p. 405, b12-18.

若有說言：我已成就阿耨多羅三藐三菩提。何以故？以有佛性故，有佛性者，必定當成阿耨多羅三藐三菩提。以是因緣我今已得成就菩提。當知是人則名為犯波羅夷罪。何以故？雖有佛性，以未修習諸善方便，是故未見。以未見故，不能得成阿耨多羅三藐三菩提。

Bár rendelkeznek a buddhává válás képességével, a lények mégis erőfeszítéseket kell tegernek azért, hogy buddha-természetük megnyilvánuljon, ehhez szükség van erkölcsre, meditációra és tanulásra. Ezt a következő példázatot segítésével tanítja a *sūtra*:

Ha [valaki] azt mondja, hogy nem szükséges a nemes [nyolcas] utat gyakorolni, akkor ez nem igaz. Jó fiam! Olyan ez, mint amikor egy ember a pusztában vándorol, majd szomjasan és eltörődve egy kútra bukkan. Az a kút sötét és mély, [az ember] még ha nem is látja a vizet, tudnia kell, hogy egész biztosan van benne. Ez az ember ügyes módszerrel talál vödröt és kötelet, és miután kimerte [a kútból], csak azután látja meg [a vizet]. A buddha-természet ugyanilyen, habár minden lényben megtalálható, mégis gyakorolni kell a makulátlan nemes [nyolcas] utat, és csak azután láthatjuk meg. Jó fiam! Ha van szezámagunk, akkor olajat nyerhetünk belőle, de ha elvetjük [az olaj kinyeréséhez szükséges] megfelelő módszereket, akkor nem látjuk meg az olajat. Így van ez a cukornád [és a cukor] esetében is. [...] Habár a lehetőség megvan, mégis ha [a lényeknek] nincs jó karmájuk, és ha nem lenne [a buddhák] természetfeletti ereje, akkor [a lények] nem lennének képesek meglátni a fű gyökerét a földben, és a föld alatt lévő vizet. Mivel a föld beborítja [ezeket], a lények nem látják. A buddha-természet ugyanilyen, ha nem gyakoroljuk a nemes [nyolcas] utat, akkor nem láthatjuk meg.<sup>108</sup>

若言不須修聖道者，是義不然。善男子！譬如有人行於曠野，渴乏遇井。其井幽深，雖不見水，當知必有。是人方便求覓罐綆，汲取則見。佛性亦爾，一切眾生雖復有之，要須修習無漏聖道，然後得見。善男子！如有胡麻，則得見油，離諸方便，則不得見。甘蔗亦爾。[...] 雖是有法，若無善業神通力，則不能見地中草根及地下水。以地覆故，眾生不見。佛性亦爾，不修聖道，故不得見。

Tehát a buddha-természet úgy van meg a lényekben, ahogyan a megfelelő eszközök alkalmazásával olajat préselhetünk a magvakból, vaját készíthetünk a tejfölből és vizet merhetünk egy kútból. Minden esetben szükség van egyéni erőfeszítésre. A föld alatt lévő víz, fűgyökér jelképek hasonlítanak a *Tathāgata-garbha sūtra* hasonlataihoz, mivel ezekben is egy elfedő közegbe rejtett értékről van szó. A *Nirvāṇa sūtra* viszont megnevezi azokat a módszereket amelyekkel a bennünk lévő kincset felfedezhetjük, valósággá válthatjuk. Itt egyértelmű-

<sup>108</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejj.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 555, b9-18.

en egy fejlődési folyamatról, a vallásgyakorlat által előírt fokozatos erőfeszítéstről van szó. A lények a buddha-természetet a jövőben érik el, és azt követően már nem lényeknek hanem buddháknak nevezzük őket. A *Nirvāṇa sūtra* azt is tanítja, hogy a lényeknek a jelenben még nincs kiteljesedett formában létező buddha-természetük:

Tehát [a lények] buddha-természete nem létező és nem nemlétező, létező és nemlétező is egyben. Miért mondjuk azt, hogy létező? Mert minden lénynak van / lesz [buddha-természete]. A számos élőlény [életeinek láncolata] nem szakad meg, [haláluk után] nem szűnnek meg létezni, olyanok, mint a lámpaláng [mely egyik lámpásból a másikba vándorol], majd végezetül el fogják érni a teljes és tökéletes megvilágosodást. Ezért mondjuk azt, hogy létező. [Vagyis a lényeknek van buddha-természetük.] Miért mondjuk azt, hogy nemlétező? Mert a jelenben egyetlen lény sem birtokolja még az örök, boldog, személyes és tiszta buddha-dharmák összességét. Ezért mondjuk azt, hogy nemlétező. [Vagyis a lényeknek nincs buddha-természetük.] Lét és nemlét egységét nevezzük középútnak.<sup>109</sup>  
 是故佛性非有非無，亦有亦無。云何名有？一切悉有。是諸眾生不斷不滅，猶如燈焰，乃至得阿耨多羅三藐三菩提。是故名有。云何名無？一切眾生現在未有一切佛法，常樂我淨。是故名無。有無合故，即是中道。

A fentiek értelmében nem állíthatjuk kategorikusan azt, hogy a lényeknek van buddha-természetük, sem azt, hogy nincs buddha-természetük, hanem a középút axiómáját alkalmazva: sem nem létező, sem nem nem létező, egyszerre létező és nem létező.

A *Nirvāṇa sūtra* megállapítja, hogy buddha-természetnek van oka, és van eredménye.<sup>110</sup> Két fajta okot határoz meg: egy alapvető- és egy kiegészítő-okot (feltétel- vagy tett-okot). Az alapvető-ok a tudattal bíró lényeket jelenti, akik számára kivétel nélkül lehetséges az, hogy a jövőben a buddha létet megvalósítsák, a kiegészítő-ok a tanulást, gyakorlást, meditációt jelenti, melyre minden esetben szükség van ahhoz, hogy egy lény a benne rejlő buddha-természetet megvalósítsa.

A lények buddha-természetének két fajta oka van, az egyik az alapvető-ok, a másik a kiegészítő-ok. Alapvető-oknak nevezzük a számos élőlényt. Kiegészítő-oknak nevezzük a hat tökéletességet [*pāramitā*].<sup>111</sup>

<sup>109</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 12. fejr.: Kāśyapa bodhisattva T12: 374, p. 572, b18-23.

<sup>110</sup> Liu megjegyzi, hogy valójában nem alkalmazhatnánk az ok és eredmény fogalmakat a buddha-természetre, mivel az a *samsāra*, vagyis a kettősségek világán kívül található, és ezért minden dualitást kifejező fogalom használata helytelen. Azonban, mivel a lények a kettősségek világán belül vannak, ezért az élőlények vonatkozásában mégiscsak lehet ok és eredmény aspektusokról beszélni. Liu 1982. p. 74.

<sup>111</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejr.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 530, c15-17.

眾生佛性亦二種因，一者正因，二者緣因。正因者謂諸眾生。緣因者謂六波羅蜜。

[A lények buddha-természetének] két fajta oka létezik, az egyik az alapvető-ok, a másik a kiegészítő-ok. Az alapvető-ok olyan, mint a tej, amelyből tejfől lesz. A kiegészítő-ok olyan, mint a bor és a melegség [melyeknek hatására a tejből tejfől lesz]. Mivel a tejből készül, ezért a tejben megvan a tejfől természete.<sup>112</sup>

因有二種，一者正因，二者緣因。正因者如乳生酪。緣因者如醪煖等。從乳生故，故言乳中而有酪性。

A hasonlatban a tej felel meg az alapvető-oknak, mivel ez a tejfől alapanyaga, azonban megfelelő módszerekre is szükség van ahhoz, hogy a folyamat végbemenjen, ez a kiegészítő-ok, vagy más néven tett-ok. A buddha-természet megnyilvánulásának alapvető-oka maga az élőlény, mivel neki van tudata, amely képes a fejlődésre. Azonban ahhoz, hogy egy lény beteljesítse buddha-természetét mindenképpen szükség van kiegészítő-okokra, ez pedig nem más, mint a buddhista út követése. Az okok és eredmények ennél összetettebb rendszere is megtalálható a szövegben:

Jó fiam! A buddha-természetnek van oka, van ok-oka<sup>113</sup>, van eredménye, és van eredmény-eredménye. Az ok a tizenkét tagú oksági láncolat [*pratītya-samutpāda*]. Az ok-oka a bölcsesség [*prajñā*]. Az eredmény a teljes és tökéletes megvilágosodás. Az eredmény-eredménye a legfelsőbb *mahāparinirvāṇa*.<sup>114</sup>

善男子！佛性者，有因，有因因，有果，有果果。有因者，即十二因緣。因因者，即是智慧。有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者，即是無上大般涅槃。

A tizenkét tagú oksági láncolaton való meditáció eredménye a bölcsesség, ezért nevezi a tizenkét tagú oksági láncolatot oknak, az abból fakadó bölcsességet pedig az okon alapuló oknak.<sup>115</sup> Eredményről csakis a lények vonatkozásában beszélhetünk, mivel a buddhaság elérése a tizenkét tagú oksági láncolaton való meditáció és az ebből fakadó bölcsesség eredménye. Abszolút értelemben a buddhák vonatkozásában a megvilágosodás, a *mahāparinirvāṇa* és a buddha-természet nem nevezhető eredménynek. A lények esetében elmondhatjuk azt, hogy a tökéletes megvilágosodás eredménye a *mahāparinirvāṇa*, ezért nevezi az

<sup>112</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejt.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 530, b26-29.

<sup>113</sup> Az ok-oka azt jelenti, hogy, ha A-nak oka B, és B-nek oka C, akkor C az A-nak ok-oka. Ugyanezt jelenti az eredmény-eredménye is.

<sup>114</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejt.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 524, a5-8.

<sup>115</sup> Liu 1982. p. 75.

előbbit eredménynek, az utóbbit pedig az eredményen alapuló eredménynek.<sup>116</sup> Végső soron a buddha-természet önmagában sem nem ok, sem nem eredmény:

Jó fiam! Ami ok és nem eredmény, azt nevezzük [a lények] buddha-természetének. Ami eredmény, de nem ok, az olyan, mint a *mahāparinirvāna*. Ami ok is és eredmény is, az olyan, mint a tizenkét tagú oksági láncolat során keletkező *dharmák*. Ami nem ok és nem eredmény, azt nevezzük buddha-természetnek.<sup>117</sup>

善男子！是因非果，如佛性。是果非因，如大涅槃。是因是果，如十二因緣所生之法。非因非果，名為佛性。

A lények esetében a buddha-természet csak ok, és nem eredmény, mivel egy jövőben elérhető lehetőséget jelent. A tökéletes *nirvāna* csak eredmény, mivel minden szennyezettség és kötelék végső elvágását jelenti, amelyet nem követ újabb születés. A tizenkét tagú oksági láncolat során keletkező *dharmák* okok és eredmények is egyben, mivel a *samsārā*ban léteznek, tehát múltbeli események során jönnek létre, és jövőbeli eseményeket határoznak meg. A buddhák buddha-természete sem nem ok, sem nem eredmény, mivel egy minden dualitást meghaladó abszolút princípiumot testesít meg.<sup>118</sup>

A szöveg sokszor kijelenti, hogy minden lény képes a jövőben megvalósítani a buddha-természetet, és hogy a lények a buddha-természet alapvető-okai. Az, hogy ennek mi az oka, néha egymásnak ellentmondó hasonlatok segítségével érzékelteti a szöveg.<sup>119</sup>

Az egyik ilyen hasonlat lényege röviden a következő: Egy harcos egy ragyogó ékkövel a szemöldökei között született. Egyszer egy harc során ez az ékkő egy ütés következtében beágyazódott a bőre alá. Az ütés pillanatában, a harc hevében ő ezt nem érzekelte, így nem értette, hogy hova tűnhetett. Ezért megkérte a legjobb orvost, hogy vizsgálja meg. A jó orvos észrevette, hogy az ékkő a bőre alatt van, és egy fényes tükörben a harcosnak is megmutatta.<sup>120</sup> A hasonlat arra enged következtetni, hogy a buddha-természet eredendően a lények sajátja, azonban tudatlanságuk miatt, és a sok szennyezettség miatt ők nem ismerik fel eredendő természetüket. Ez a hasonlat az eredendően tiszta tudatosság tanát idézi, melyet többek között *A hit felkeltése a mahāyānában* értekezés is hirdet, és a *dilun* és *shelun* iskolák is vallottak. Ezek az iskolák azt tanították, hogy a tiszta tudat minden lénynek eredendően sajátja, viszont a szennyezettség és tudatlanság miatt ők nincsenek tudatában ennek.<sup>121</sup>

<sup>116</sup> Liu 1982. p. 76.

<sup>117</sup> *Nirvāna sūtra*, 11. fej.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 524, a12-15.

<sup>118</sup> Liu 1982. pp. 76-77.

<sup>119</sup> Liu 1982. p. 77.

<sup>120</sup> Liu 1982. pp. 77-78., T12: 374, p. 408 a9-b11.

<sup>121</sup> Liu 1982 p. 78.

Egy másik hasonlat így hangzik:

Buddha mondta: Jó fiam! A személyes én<sup>122</sup> a *tathāgatarbhāt* jelenti. Az, hogy minden lénynek van buddha-természete, a személyes én értelme. Az ilyen értelemben vett személyes ént a kezdetektől fogva, állandóan megszámlálhatatlanul sok szennyezettség takarja el, ezért a lények nem láthatják. Jó fiam! Olyan ez, mint amikor egy szegény asszony házában hatalmas mennyiségű színarany volt elrejtve. A család öregje és fiatalja egyaránt nem tudott róla. Egyszer egy idegen ember, aki az ügyes módszerek jó ismerője volt, ezt mondta az asszonynak: – Én most felfogadlak téged, gyomlálhatnál gazt számomra. Az asszony így válaszolt: – Nem tehetem. Ha te meg tudnád mutatni nekem a színarany rejtkehelyét, akkor nagyon gyorsan megtenném. Az ember ismét így szólt: – Ismerem az ügyes módszert, és meg tudom mutatni neked. Az asszony így felelt: – Még családunk öregje és fiatalja sem tudja, hogyan is tudhatnád te? Az ember így szólt: – Megpróbálhatom most? Az asszony így felelt: – Én is látni akarom, megmutathatod nekem. Ez az ember azonnal kiásta a házban lévő színarany rejtkehelyét. Amikor az asszony meglátta, szívből örvendezett, álmélkodott és nagyon nagyra becsülte ezt az embert. Jó fiam! A lények buddha-természete is ilyen, a lények nem láthatják meg, úgy ahogyan a szegény emberek sem ismerték a kincs rejtkehelyét. Jó fiam! Én most egyetemesen kinyilatkoztatom, hogy a lényekben lévő buddha-természetet a számos szennyezettség elfedi és elrejtí. Olyan ez, mint ahogy annál a szegény embernél is színarany volt elrejtve, de nem láthatta. A *Tathāgata* ma egyetemesen kinyilatkoztatta [ezt] a lényeknek, és sokan ráébredtek, hogy az elrejtett kincs a buddha-természetet jelképe. Miután a számos élőlény ezt meglátta, szívből örvendezett, és tisztelettel fordult menedékért a *Tathāgatához*. Aki [a történetben] az ügyes módszerek jó ismerője volt, az a *Tathāgata*. A szegény asszony a számtalan sok élőlény [jelképe]. Az elrejtett színarany pedig a buddha-természet [jelképe].<sup>123</sup>

佛言：善男子！我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。善男子！如貧女人舍內多有真金之藏。家人大小無有知者。時有異人善知方便，語貧女人：我今雇汝，汝可為我耘除草穢。女即答言：我不能也。汝若能示我子金藏，然後乃當速為汝作。是人復言：我知方便，能示汝子。女人答言：我家大小尚自不知，況汝能

<sup>122</sup> A *Nirvāṇa sūtra* azt tanítja, hogy a *nirvāṇa* örök, boldog, személyes és tiszta. A személyes szó ugyanaz, mint az én (*wo* 我).

<sup>123</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 4. fejj.: A *Tathāgata* természetéről T12: 374, p. 407, b9-28.

知? 是人復言: 我今審能? 女人答言: 我亦欲見, 并可示我。是人即於其家掘出真金之藏。女人見已, 心生歡喜, 生奇特想, 宗仰是人。善男子! 眾生佛性亦復如是, 一切眾生不能得見, 如彼寶藏貧人不知。善男子! 我今普示一切眾生所有佛性, 為諸煩惱之所覆蔽。如彼貧人有真金藏, 不能得見。如來今日普示, 眾生諸覺寶藏所謂佛性。而諸眾生見是事已, 心生歡喜, 歸仰如來。善方便者, 即是如來。貧女人者, 即是一切無量眾生。真金藏者, 即佛性也。

Az elrejtett kincs hasonlatát valószínűleg a *Tathāgatagarbha sūtra* inspirálta, szintén jelentős, hogy ebben a hasonlatban előfordul a *rulai zang* 如來藏 kifejezés.<sup>124</sup> A jövőben megvalósítható buddha-természet tehát nem idegen a lényektől, hanem olyan lényegiség, ami eredendően, a kezdetektől fogva megtalálható bennük.

Ezzel ellentétes tartalmú hasonlatok is van a szövegben, amelyek arra engednek következtetni, hogy bizonyos körülmények hatására a lényekben megnyilvánul a buddha-természet, azonban nincs eredendően bennük:

[A lények buddha-természete] olyan, mint amikor az égbolt mennydörög, felhők gyülekeznek, [és ennek következtében] az elefántok agyarán virágok keletkeznek. Ha nem dörög az ég, a virágok nem jelennek meg, még a nevük sem. A lények buddha-természete szintén ilyen, a szennyezettségek állandóan eltakarják, és nem lehet látni. Ezért tanítom én a lények éntelenségét. Ha meghallhatják a csodálatos *Mahāparinirvāṇa sūtrát*, akkor meglátják a buddha-természetet, úgy ahogy az elefánt agyarán virág keletkezik.<sup>125</sup>

譬如虛空震雷起雲, 一切象牙上皆生花。若無雷震花則不生亦無名字。眾生佛性亦復如是, 常為一切煩惱所覆不可得見。是故我說眾生無我。若得聞是大般涅槃微妙經典, 則見佛性, 如象牙花。

Az, hogy hogyan keletkezik virág az elefánt agyarán nem világos, Guanding szövegrészhez fűzött kommentárjából az derül ki, hogy ő sem értette pontosan az elefántagyár és virág összefüggését, ami viszont világosan kiderül a hasonlatból az az, hogy a virág (a buddha-természet jelképe) nem volt meg kezdetől

<sup>124</sup> Zimmermann p. 89. Érdeemes megjegyezni, hogy a *Nirvāṇa sūtra* nagyon ritkán használja a *tathāgatagarbha* (*rulai zang* 如來藏) kifejezést, helyette majdnem mindig a buddha-természet (*foxing* 佛性) kifejezés szerepel. Az északi és déli szövegekben egyaránt négy helyen találtam meg a *rulai zang* 如來藏 szót. Ez a hasonlat az egyik hely a négy közül, ahol a fogalom előfordul. (Északi szöveg: T12: 374, p. 406c11-12 / 407b9/ 407c17/ 407b16-17. Mind a négy a *Tathāgata* természetéről (Rulai xing pin 如來性品) című fejezetben található. Ezzel szemben a *foxing* 佛性 kifejezést az északi szövegben összesen 773 helyen találtam meg.)

<sup>125</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 4. feje.: A *Tathāgata* természetéről T12: 374, p. 411, c1-5.

fogva az elefántagyarban (a lények szimbóluma), hanem a mennydörgés (Buddha tanításának jelképe) az, amely megjelenését előidézti.<sup>126</sup>

Egy másik hasonlat így hangzik:

Jó fiam! Volt egyszer egy király, aki meghallotta a hárfa hangját. Az a hang oly tisztán és csodálatosan szólt, [hogya a király] teljesen belefeledkezett, örömmel [hallgatta], és nem tudott elszakadni tőle. Ekkor így szólt miniszteréhez: Honnan ered ez a csodálatos hang? A főminiszter így válaszolt: Ez a csodálatos hang a hárfából ered. A király erre így szólt: Hozd ide ezt a hangot! Erre a főminiszter fogta a hárfát, letette a király elé és így szólt: Nagy király, ez az a hang. A király így szólt a hárfához: Szólalj meg! Szólalj meg! A hárfa azonban semmilyen hangot nem adott. Ekkor a király szétszaggatta a húrokat, de a hárfa így sem szólalt meg. Megragadta a fa keretet, apró szilánkokra törte össze, és így kereste a hangját, de nem találta meg. Ekkor a nagy király szörnyen dühös lett a miniszterre, [és így kiáltott]: Hogy mondhattál ekkora hazugságot! A főminiszter így felelt a királynak: A hangok előhívásának nem ez a módja. Számos feltétele van annak, és a hangok csakis akkor jönnek elő, ha jól ismerjük annak művészetét és az ügyes módszereket! A lények buddha-természete szintén ilyen, nem helyhez kötött, [hanem] a megfelelő ügyes módszerekkel válik láthatóvá, és mivel láthatóvá válik, ezért [a lények] elérik a legfelsőbb, legtökéletesebb megvilágosodást.<sup>127</sup>

善男子。譬如有王聞箜篌音。其聲清妙，心即耽著，喜樂愛念，情無捨離。即告大臣：如是妙音從何處出？。大臣答言：如是妙音從箜篌出。王復語言：持是聲來。爾時大臣即持箜篌，置於王前而作是言：大王，當知此即是聲。王語箜篌：出聲！出聲！而是箜篌，聲亦不出。爾時大王即斷其絃，聲亦不出。取其皮木，悉皆析裂，推求其聲，了不能得。爾時大王即瞋大臣：云何乃作如是妄語！大臣白王：夫取聲者，法不如是。應以眾緣，善巧方便，聲乃出耳！眾生佛性亦復如是，無有住處，以善方便故得可見，以可見故，得阿耨多羅三藐三菩提。

<sup>126</sup> Guanding, *A Mahāparinirvāṇa sūtra kommentárja (Dapan niepan jing shu 大般涅槃經疏)*: Az égbolt a *dharmakāya* jelképe. A mennydörgés a tan hirdetésének jelképe. A gyülekező felhők a kegyelem jelképei. Az elefánt agyar a lényeket jelképezi. A virág a buddha-természet jelképe. [A hasonlatnak] három magyarázata van. Egy: Van egy elefántagyar nevű növény, amely mennydörgéskor virágzik. Kettő: Az elefánt agyara virágzik ki. Három: Az elefánt agyara nem virágzik ki, hanem az agyaron virághoz hasonló minták és színek jelennek meg. 虛空譬法身。雷震譬說法。起雲譬慈悲。象牙譬眾生。華譬佛性。有三解。一云，別有象牙草，聞雷生華。二云。是象牙生華。[...] 三云。此象牙非別生華，直是牙上有文彩如華。T38: 1767, p. 108, b9-14.

<sup>127</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 10. fejj.: Mahāvairocana nagy erényű király bodhisattva T12: 374, p. 519, b6-17.

A fenti példázat szerint a buddha-természet nem a lényeken belül található. Ha elemeire bontunk egy érző lényt, akkor sehol sem találjuk meg benne a buddha-természetet. Zhanran érvelésének egyik sarkalatos pontja köthető a fenti idézethez, az, hogy a buddha-természet semmiképpen sem korlátozható a lényeken belüli térre, tehát nem állíthatjuk azt, hogy buddha-természet csakis a lényeken belül van. A buddha-természet gyakorlással és ügyes módszerek alkalmazása során nyilvánul meg. Ugyanakkor, ahogyan azt a fenti hasonlat is szemlélteti, nem jelenti azt, hogy a tiszta buddha-természet valamilyen formában a lényeken belül található. Ezt a nézetet nyíltan tagadja a szöveg:

Ha valaki azt mondja, hogy a buddha-természet a lényekben található, [akkor az nem helyes.] Jó fiam! Az örök és állandó dharmák nem helyhez kötöttek, ha [egy dharma] helyhez kötött, akkor az állandótlan.<sup>128</sup>

若言佛性住眾生中者。善男子。常法無住，若有住處，即是無常。

Ha valaki azt mondja, hogy valamennyi lényben megrögződve van benne az örök, boldog, személyes és tiszta buddha-természet, mely nem teremtet és nem született, és a szennyezett okok és feltételek miatt nem látható, akkor tudnunk kell, hogy az az ember káromolja Buddhát, a Dharmát és a Saṅghát.<sup>129</sup>

若有人言一切眾生定有佛性，常樂我淨，不作不生，煩惱因緣故不可見，當知是人謗佛法僧。

Ismét egy másik példázat így magyarázza a lények buddha-természetét:

Jó fiam! Te azt mondod, hogy ha a tejnek nem lenne tejföl természete, akkor nem lehetne tejfölt készíteni belőle, és ha a *banyan* [*nyagrodha* fa] magvának nem lenne öt *zhang*<sup>130</sup> természete, akkor [a *banyan* fának] nem lehetne öt *zhang* magas jellege. Nos, csakis az ostobák mondanak ilyet, a bölcs ember soha nem tenne ilyen megállapításokat. Miért? Mert nem létezik [állandó, változatlan] természet. Jó fiam! Ha a tejből [eredendően] benne volna a tejföl természete, akkor nem lenne szükség további feltételek erejére [ahhoz, hogy a tejből tejföl legyen]. Jó fiam! Ha vizet keverünk a tejbe, akkor állhat akár egy hónapig is, végül mégsem lesz belőle tejföl. [De] ha a *poqiu* fa nedvéből akár egyetlen cseppet is teszünk bele, akkor azonnal tejföl lesz belőle. Ha eredendően benne lenne a tejföl [a tejből], akkor mi szükség lenne feltételekre? A lények buddha-természete szintén ilyen, csak akkor válik láthatóvá, ha a számos feltétel teljesül. A számos feltétel miatt van, hogy [a lények] elérhetik a legfelsőbb, legtökéletesebb megvilágosodást. Ha pedig [a lények buddha-természetének]

<sup>128</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejt.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 555, c27-28.

<sup>129</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 12. fejt.: Kāśyapa bodhisattva T12: 374, p. 580, c2-4.

<sup>130</sup> Egy *zhang* 3<sup>1</sup>/<sub>3</sub> méterrel egyenlő.

számos feltételre van szüksége ahhoz, hogy létrejöjjön, akkor az nem [állandó, változatlan] természet, és [pontosan azért, mert] nem [állandó, változatlan] természet, [a lények] elérhetik a legfelsőbb, legtökéletesebb megvilágosodást.<sup>131</sup>

善男子！如汝所說，若乳無酪性，不應出酪，尼拘陀子無五丈性，則不應有五丈之質。愚癡之人作如是說，智者終不發如是言。何以故？以無性故。善男子！如其乳中有酪性者，不應復假眾緣力也。善男子！如水乳雜，臥至一月終不成酪。若以一滯頗求樹汁投之於中，即便成酪。若本有酪，何故待緣？眾生佛性亦復如是，假眾緣故，則便可見。假眾緣故，得成阿耨多羅三藐三菩提。若待眾緣然後成者，即是無性，以無性故，能得阿耨多羅三藐三菩提。

A példázat lényege az, hogy az a tény, hogy a lényeknek szükségük van erkölcsi fegyelemre és Buddha tanításaira ahhoz, hogy buddha-természetük megnyilvánuljon, azt bizonyítja, hogy a jelenben még nincs állandó, változatlan formában létező buddha-természetük.<sup>132</sup> A *Nirvāṇa sūtrában* több olyan hasonlat is van, amely ugyanezt a gondolatmenetet követi, például az, amely azt mondja el, hogy ha a tejnek tejföl természete lenne, akkor a tejárus akár tejföl árban is árulhatná a tejet.<sup>133</sup>

A *Nirvāṇa sūtra* hasonlatai különböző módon szemléltetik a buddha-természet lényekhez való viszonyát. A szöveg általános üzenete szerint a lények buddha-természete azt jelenti, hogy a lények elérhetik a buddhaság állapotát a jövőben, mivel a megvilágosodáshoz vezető út minden lény számára elérhető, és aki ezt az utat követi, az egészen biztosan el fogja érni a buddhaságot.<sup>134</sup>

A szöveg egy másik lényeges tanítása az, hogy az élettelen dolgok kivételével minden másnak van buddha-természete.

Jó fiam! A nem-*nirvāṇával* szemben nevezzük meg a *nirvāṇát*. A nem-*Tathāgatával* szemben nevezzük meg a *Tathāgatát*. A nem buddha-természettel szemben nevezzük meg a buddha-természetet. Mít nevezünk nem-*nirvāṇának*? Minden szennyezett és összetett lételemet. Ami az összetett és szennyezett lételemek [képződését] megtöri, azt nevezük *nirvāṇának*. Nem-*Tathāgatának* nevezzük az *icchantikáktól* kezdve egészen a *pratyeka-buddhákig* [minden lényt]. Aki megtöri [meghaladja] az *icchantikáktól* a *pratyeka-buddhákig* [való létet], azt nevezük *Tathāgatának*. Nem buddha-természetnek nevezzük a falakat, kerítéseket, cserepeket, köveket stb., minden élettelen dolgot. Az ezekhez ha-

<sup>131</sup> *Nirvāṇa sūtra* 10. fejj.: Mahāvairocana nagy erényű király bodhisattva T12: 374, p. 519, b22-c3.

<sup>132</sup> Liu 1982. p. 84.

<sup>133</sup> Liu 1982. p. 85.

<sup>134</sup> Liu 1982. p. 82.

sonló élettelen dolgoktól megkülönböztetve nevezzük meg a buddha-természetet.<sup>135</sup>

善男子！為非涅槃，名為涅槃。為非如來，名為如來。為非佛性，名為佛性。云何名為非涅槃耶？所謂一切煩惱、有為之法。為破如是有為、煩惱，是名涅槃。非如來者，謂一闍提至辟支佛。為破如是一闍提等至辟支佛，是名如來。非佛性者，所謂一切牆、壁、瓦、石，無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。

A lények buddha-természete tehát azt jelenti, hogy az élőlények – az élettelen tárgyakkal ellentétben – képesek a helyes vallásgyakorlat eszközével elérni a buddha-természetet. Az élettelen tárgyak, falak, kövek stb. jellegükből adódóan képtelenek a vallásgyakorlatra, tehát nincs buddha-természtük, ezzel szemben az élőlények képesek önfegyelemre, tanulásra, meditációra, ezért a megfelelő gyakorlással képesek elérni a buddha-természetet. Ez jelenti azt, hogy a lényeknek van buddha-természtük, az élettelen tárgyakkal pedig nincs. A lények képesek arra, hogy mindig a buddha-természet irányába fejlődjenek, az élettelen tárgyakkal viszont nincs ilyen képességük. Ha pedig a buddha-természet irányába haladnak, fogékonyak Buddha tanítására, és képesek végighaladni az úton, ezért valamikor egészen biztosan el fogják érni a megvilágosodást, ez jelenti azt, hogy a lényeknek van buddha-természtük:

Jó fiam! Mivel a lények a buddha-természet [állapotához képest] nem fordított irányba fejlődnek, ezért mondjuk azt, hogy van [buddha-természtük]. Mivel [a lények] fejlődésének iránya a megvilágosodás,<sup>136</sup> mivel valamikor az övék lesz [a buddha-természet], mivel egészen biztosan el fogják érni, és mivel minden bizonyosan meg fogják látni, ezért mondom azt, hogy kivétel nélkül minden lénynek van buddha-természete.<sup>137</sup> 善男子！一切眾生不退佛性故，名之為有。阿毘跋致故，以當有故，決定得故，定當見故，是故名為一切眾生悉有佛性。

A *Nirvāṇa sūtra* a lények buddha-természetéről szóló tanítás jelentőségét abban látja, hogy a megvilágosodásra való törekvés gondolatát ülteti el a lények tudatában.

A *mahāsattva bodhisattvák* bár látják a lények sok gonoszságát, tévedését, mégsem hangoztatják ezeket. Miért? Mert attól tartanak, hogy szennyezettséget okozna, és ha a lényekben szennyezettség keletkezik, akkor

<sup>135</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 12. fejt.: Kāśyapa bodhisattva T12: 374, p. 581, a17-23 és T12: 375, p. 828, b21-28. Az északi és déli szövegben található részlet mindenben megegyezik.

<sup>136</sup> Az *apibazhi* 阿毘跋致 *avaivartika* szó hangzás utáni átírása, „nem visszaveszt” jelent, kinaival másképpen *butui* 不退. Bővebben azt jelenti, hogy a lények fejlődésének iránya mindig a megvilágosodás és a buddhaság elérése, és soha nem a fordított irány, a poklokba való zuhanás stb.

<sup>137</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fejt.: Oroszlánüdvöltés bodhisattva T12: 374, p. 556, a6-8.

gonosz világokba süllyednek. Ugyanezek a *bodhisattvák*, ha meglátják a lények néhány jó cselekedetét, akkor dicsérik azokat. Vajon mi a jóság? Ugyanaz, mint a buddha-természet. A buddha-természetet dicsőítve arra buzdítják a lényeket, hogy felébredszék önmagukban a teljes és tökéletes megvilágosodásra törekvő tudatot.<sup>138</sup>

菩薩摩訶薩雖見眾生諸惡過咎終不說之。何以故？恐生煩惱，若生煩惱，則墮惡趣。如是菩薩若見眾生有少善事則讚歎之。云何為善？所謂佛性。讚佛性故，令諸眾生發阿耨多羅三藐三菩提心。

A lények jó cselekedetei azok, amelyek a buddha-természet irányába vezetik őket. Az élettelen tárgyokban nincs jóság, ezért képtelenek törekedni a buddha-természet elérésére. A buddha-természet tanításának értelme és haszna abban áll, hogy a lényekben felébreszti a megvilágosodásra törekvő tudatot. Ezt tanítja az alábbi példázat is:

Jó fiam! Történt egyszer, hogy a Nairāṅjanā folyónál tartózkodtam, és így szóltam Ānandához: Meg szeretnék fürödni, fogd a ruháim és a szappant. Amint a vízbe léptem, a röpködő madarak, a víz és a szárazföld minden élőlénye körém gyűlt. Ekkor ötszáz *brāhmaṇa* érkezett a folyópart-ra. Odaértek, ahol én tartózkodtam, és így beszéltek maguk között: Vajon hogyan tehetett szert gyémánt [*vajra*] testre?<sup>139</sup> Ha Gautama nem tanítaná azt, hogy az élet véget ér a halállal, akkor mi követnénk őt, és betartanánk minden törvényét. Jó fiam! Ekkor én, mivel ismerem mások tudatát, megtudván azt, hogy ezek a *brāhmaṇák* szívükben mit gondoltak, így szóltam hozzájuk: – Miért gondoljátok azt, hogy én azt tanítom, hogy az élet véget ér a halállal? A *brāhmaṇák* így szóltak: – Gautama a *sūtrák*ban számos helyen azt tanítja, hogy minden lény egyformán értelen. Ha azt állítja, hogy [a lények] értelenek, akkor hogy mondhatná mégis azt, hogy életük a halállal nem ér véget? Ha nincs én, akkor ugyan ki tartaná be a fogadalmakat, és ki szegné meg a fogadalmakat? Buddha így szólt: – Én nem mondom azt, hogy a lények mind értelenek. Én mindig csak azt hirdetem, hogy a lényeknek kivétel nélkül van buddha-természetük. A buddha-természet vajon nem ugyanaz, mint az én? Ezért tehát én nem tanítom azt, hogy az élet véget ér a halállal. A lények nem látják a buddha-természetet, ezért állandótlanok, értelenek, szenvedéssel teliek és szennyezettek, ezek miatt mondom azt, hogy életük véget ér a halállal. A *brāhmaṇák* amint meghallották, hogy a buddha-természet azonos az énnel, azonnal megszületett bennük a teljes és tökéletes megvilágosodásra törekvő tudat. Kis idő múlva szerzetesek lettek, és a *bodhisattva* utat kezdték el gyako-

<sup>138</sup> *Nirvāṇa sūtra* 10. fejj.: Mahāvairocana nagy erényű király bodhisattva T12: 374, p. 517, c29-p. 518, a4.

<sup>139</sup> A gyémánt test a megvilágosodott testét jelenti.

rolni. Valamennyi röpködő madárban, a víz és a szárazföld élőlényeiben is mind megszületett a legfelsőbb bölcsességre törekvő tudat, és miután megszületett bennük ez a tudat, rövidesen megszabadultak [állati] testüktől.<sup>140</sup> Jó fiam! A buddha-természet valójában nem azonos az énnel, csak a lények miatt tanítottam azt, hogy ugyanaz, mint az én.<sup>141</sup>

善男子！我於一時住尼連禪河，告阿難言：我今欲洗，汝可取衣及以澡豆。我既入水一切飛鳥水陸之屬悉來觀我。爾時復有五百梵志來在河邊。因到我所，各相謂言：云何而得金剛之身？若使瞿曇不說斷見，我當從其啟受齊法。善男子！我於爾時以他心智，知是梵志心之所念，告梵志言：云何謂我說於斷見？彼梵志言：瞿曇。先於處處經中說諸眾生悉無有我。既言無我。云何而言非斷見耶？若無我者，持戒者誰，破戒者誰？佛言：我亦不說一切眾生悉無有我。我常宣說一切眾生悉有佛性。佛性者，豈非我耶？以是義故，我不說斷見。一切眾生不見佛性，故無常、無我、無樂、無淨。如是則，名說斷見也。時諸梵志聞說，佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心。尋時出家，修菩提道。一切飛鳥水陸之屬，亦發無上菩提之心，既發心已，尋得捨身。善男子！是佛性者，實非我也。為眾生故說名為我。

A történet szerint a buddha-természet személyes énnel való azonosítása nem más, mint egyes eszköz. A fenti idézetből az is kiderül, hogy a buddha-természet fogalma az állatvilágra is kiterjed, ők is képesek a tanítást hallva magasabb fejlettségi szintre jutni, hiszen ők is a tíz világ élőlényei közé tartoznak. Ebből arra következtethetünk, hogy a létbirodalmak legalacsonyabb régióiban élőknek is van buddha-természetük, tehát a pokollakóknak, éhes szellemeknek is van.

Az a kérdés, hogy vajon minden tudati és erkölcsi kvalitástól függetlenül, kivétel nélkül minden lénynek van buddha-természete, vagy pedig vannak olyanok, akiknek nincs, rendkívül élénk vitát váltott ki Kínában, rögtön az után, hogy a *Nirvāṇa sūtra* első fordításai megjelentek, és a kínai szerzetesek tudomást szereztek róla. A vitában a fő szerep Daoshengnek 道生 jutott (?-434), aki mit sem törődve kortársai heves ellenzésével váltig állította, hogy még a leggonoszabb lényeknek is van buddha-természetük. Története röviden a következő: Miután Faxian fordítása megjelent, e fordítás alapján mindenki azon a véleményen volt, hogy az *icchantikáknak* nincs buddha-természetük. Daosheng azonban azt állította, hogy ezen a ponton a szöveg hibás, mivel bizonyos lények kizárása a megvilágosodás lehetőségéből ellentétben áll a *mahāyāna* szellemiségével. Szerzetestársai nem fogadták el véleményét, azonban az „északi szöveg” megjelenésével bizonyosságot nyert, hogy Daoshengnek igaza volt.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> Magasabb rendű formában születtek újjá.

<sup>141</sup> *Nirvāṇa sūtra*, 11. fej.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 525, a12-b1.

<sup>142</sup> Daosheng történetéről lásd: Hamar 2004. pp. 48-54.

Annak ellenére, hogy a *Nirvāṇa sūtra* alaptanítása az, hogy minden lénynek van buddha-természete, vagyis pontosabban fogalmazva minden lény képes arra, hogy valamikor a jövőben elérje a buddhaság állapotát, a szöveg több helyen is említést tesz a javíthatatlanul gonosz *icchantikákról*,<sup>143</sup> akik elmerültek a tudatlanság vizében, súlyos karmájuk mélyre húzza őket, és képtelenek meghallani Buddha tanítását. A *Nirvāṇa sūtra* a következőképpen jellemzi az *icchantikákat*:

A leggonoszabb [lényeket] nevezik *icchantikáknak*.<sup>144</sup>  
最極惡者，名一闍提。

*icchantikáknak* nevezik azokat, akik elvágják jó gyökereiket. Mivel elvágják jó gyökereiket, ezért elsüllyedtek az élet és halál [*samsāra*] folyamában, és nem tudnak kikerülni belőle. Miért? [Azért mert] a rossz karma súlyos, és ők nem rendelkeznek a hit erejével.<sup>145</sup>  
一闍提者，名斷善根。斷善根故，沒生死河，不能得出。何以故？惡業重故，無信力故。

Ezek szerint az *icchantikák* rossz karmájuk miatt nem érthetik meg a Dharmát, és így nem szabadulhatnak ki a létforgatagból. Az *icchantikák* fő bűnei közé tartozik az, hogy nincs hitük, helytelen nézeteket vallanak, vagyis nem hisznek abban, hogy létezik megvilágosodás és *nirvāṇa*, és nem hisznek a buddhista tanításokban általában. Ezeken kívül erkölcstelen viselkedés, gőgösség stb. jellemzi őket.<sup>146</sup> E jellemzések alapján arra következtethetnénk, hogy az *icchantikák* soha nem érhetik el a megvilágosodást, azonban amint már láttuk, a *Nirvāṇa sūtra* számtalan helyen azt hangsúlyozza, hogy minden egyes lénynek van buddha-természete. E tekintetben a terjedelmes *Nirvāṇa sūtra* egyes részei különböző, egymásnak ellentmondó tanításokat tartalmaznak, ami arra enged következtetni, hogy a mű több rétegből állt össze, és nyilvánvalóan több szerző munkája.<sup>147</sup>

Liu (1984) az „északi szöveg” tizenhárom fejezetét három részre osztja, és külön-külön vizsgálja az *icchantikák* kérdését. A *Nirvāṇa sūtra* első öt fejezete – amely nagyjából azonos Faxian korábbi fordításával – egyértelműen amellet

<sup>143</sup> Az *icchantika* szó a szanszkrit vágyakozni igéből származik, ezt tükrözik a szó jelentését visszaadó kínai fordítások: *duoyu* 多欲 (akinek sok vágya van), *leyu* 樂欲 (aki örömet leli a vágyakozásban), és *datan* 大貪 (nagy mohó). Liu 1984. p. 58.

<sup>144</sup> *Nirvāṇa sūtra* 8. fej.: Tiszta gyakorlatok T12: 374, p. 454, a5-6.

<sup>145</sup> *Nirvāṇa sūtra* 11. fej.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 554, b18-20.

<sup>146</sup> Liu 1984. pp. 59-63.

<sup>147</sup> Liu 1984. pp. 63-64. A továbbiakban Liu arra is felhívja a figyelmet, hogy Dharmakṣema *Gaosengzhuān*-beli 高僧傳 életrajzában az áll, hogy a *Nirvāṇa sūtra* azon változata, melyet Dharmakṣema lefordított három részben és három különböző időben érkezett Kínába.

foglal álláspontot, hogy az *icchantikáknak* nincs buddha-természetük.<sup>148</sup> Ezek után érthető, hogy a kínai szerzetesek – Daosheng kivételével – miért gondolták ezt az első fordítás megjelenése után, és miért változtatták meg később az álláspontjukat.

Az első rész azt tanítja, hogy minden lénynek van buddha-természete, kivéve az *icchantikákat*, akik olyanok, mint a süketek, akik soha sem hallhatják meg a Dharma hangját.<sup>149</sup> Egyik gyakori hasonlat a megperzselt magok példázata:

Továbbá jó fiam, olyanok [az *icchantikák*], mint a megperzselt magvak, még ha édes eső öntözi is ezeket száz, ezer és tízezer *kalpán* keresztül, akkor sem fognak soha kisarjadni. Ha hajtás sarjad, akkor nem ezekből. Az *icchantikák* szintén ilyenek. Még ha hallják is ennek a csodálatos *Mahāparinirvāṇa sūtrának* [a tanítását], akkor sem sarjad ki bennük soha a *bodhisattva* tudat [*bodhicitta*]. Ha megszületik [a *bodhisattva* tudat], akkor nem bennük. Miért? [Azért mert] ezek az emberek minden pozitív gyökér okot elváltak, és olyanok, mint a megperzselt magvak, többé nem születnek meg bennük a *bodhisattva* lét gyökereinek hajtásai.<sup>150</sup>

復次善男子，譬如焦種，雖遇甘雨百千萬劫，終不生芽。芽若生者，亦無是處。一闍提輩亦復如是。雖聞如是大般涅槃微妙經典，終不能發菩提心牙[芽]。若能發者，無有是處。何以故？是人斷滅一切善根，如彼焦種，不能復生菩提根牙[芽]。

A *Nirvāṇa sūtra* második része (a hatodiktól a kilencedik fejezetig) szintén egy önálló tartalmi és szerkezeti egységet alkot.<sup>151</sup> Ami az *icchantikák* kérdését illeti, még több hasonlattal írja körül álnok, gonosz természetüket, sőt az is elhangzik, hogy meggyilkolni egy *icchantikát* olyan, mint kivágni egy fát, vagy kiásni egy gödröt, semmilyen negatív karma nem származik belőle. Azonban olyan gondolatok is megjelennek ebben a részben, amelyek ellentmondanak az első rész tanításainak, és azt feltételezik, hogy a pokolra jutott *icchantikák* érezhetnek bűnbánatot, vagy azt állítják, hogy az *icchantikáknak* lehetnek jó gyökereik a jelenben vagy a jövőben.<sup>152</sup>

<sup>148</sup> Liu 1984. p. 64.

<sup>149</sup> Liu 1984. p. 65.

<sup>150</sup> *Nirvāṇa sūtra* 4. fejj.: A Tathāgata természetéről T12: 374, p. 418, a4-9.

<sup>151</sup> Ezeket a fejezeteket az első rész folytatásának szánták. Az első rész úgy ért véget, hogy Śākyamuni bejelentette, hogy beteg, ez a második rész pedig azzal kezdődik, hogy Kāśyapa szemére veti, azt hogy betegnek tettei magát, és ezzel félrevezeti a lényeket, akik azt fogják hinni emiatt, hogy Buddha személye múlandó. Továbbá az első rész néhány motívuma folytatódik ebben is, pl. az, hogy a *nirvāṇa* örök, boldog, személyes és tiszta stb. Ennek ellenére a *mahāvāna sūtrák* minden jellemzőjével ellátott különálló szerkezeti és tartalmi egységet alkot: az elején elhangzik a tanítás iránti kérés a hallgatóság részéről, Buddha kinyilvánítja természetfeletti erejét, majd a tanítások kifejtése után azzal zárul, hogy Kāśyapa megígéri, hogy a hallottakat gyakorolni fogja. Liu 1984 p. 67.

<sup>152</sup> Liu 1984. pp. 67-70.

A *Nirvāṇa sūtra* harmadik és legutolsó része (a hatodiktól a kilencedik fejezetig) egészen másképp áll hozzá az *icchantikák* kérdéséhez.<sup>153</sup> Élesen ellentmond, mintegy „kiigazítja” az első két rész *icchantikákra* vonatkozó tanítását. Bár továbbra is úgy hivatkozik rájuk, mint olyanokra, akik elvágják jó gyökereiket, mégis világosan és ellentmondást nem tűrően hangsúlyozza, hogy nekik is van buddha-természetük:

Valamennyi lény egészen biztosan el fogja érni a teljes és tökéletes megvilágosodást. Ezért tanítom azt a *sūtrákban*, hogy minden egyes lénynek, el egészen az öt halálos bűnt elkövetőkig, a négy súlyos tilalmat megszegőkig, és egészen az *icchantikákig*, egyaránt van buddha-természete.<sup>154</sup>  
一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我經中說，一切眾生乃至五逆、犯四重禁及一闍提，悉有佛性。

Mit nevezünk teljes és tökéletes hitnek? Ószintén elhinni azt, hogy a Buddha, a Dharma és a Saṅgha örök, hogy a tíz irány valamennyi buddhája ügyes eszközök [*upāya*] révén jelenik meg, és hogy valamennyi lénynek, még az *icchantikáknak* is van buddha-természetük.<sup>155</sup>  
云何名為信心具足？深信佛法眾僧是常，十方諸佛方便示現，一切眾生及一闍提悉有佛性。

A befejező rész ezeken kívül még számos helyen azt tanítja, hogy az *icchantikák*, amint felhagynak gonoszágaikkal, azonnal alkalmassá válnak a megvilágosodás elérésére, és hogy ők is egészen biztosan el fogják érni a megszabadulást.

Arra a kérdésre, hogy mégis hogyan érheti el a buddhaság állapotát egy olyan lény, akit pontosan az határoz meg, hogy minden jóra való törekvés alaptól hiányzik belőle, a *Nirvāṇa sūtra* két megoldást kínál. Az egyik az, hogy az *icchantika* lét csupán ideiglenes, és megfelelő vallásgyakorlattal megszüntethető, a másik pedig az, hogy mivel a buddha-természet minden kettősségen túli, abszolút princípium, ezért eltörölni, kizárni sem lehet semmiből, mivel az önmagában kettősséget teremtene.<sup>156</sup> A buddha-természet fogalmának későbbi alakulása szempontjából a második érv mindenképpen figyelemreméltó, Zhanran gyakran használja fel ezt az érvet *A gyémánt penge* című értekezésében.

Ha úgy van, amint mondtad, hogy a buddha-természet nem vágható el [nem szüntethető meg], akkor hogyan lehetséges, hogy az *icchantikák* el-

<sup>153</sup> Valószínűleg ez a harmadik rész keletkezett legkésőbb, folytatja az előző két rész tematikáját, azonban az *icchantikák* kérdésében élesen ellentmond, „kiigazítja” az első két részt. Liu 1984 p. 70.

<sup>154</sup> *Nirvāṇa sūtra* 11. fej.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 534, c13-15.

<sup>155</sup> *Nirvāṇa sūtra* 11. fej.: Oroszlánüvöltés bodhisattva T12: 374, p. 549, a11-13.

<sup>156</sup> Liu 1984. pp. 73-76.

vágták jó gyökereiket? Jó fiam, a jó gyökereknek két fajtája van: az egyik belső, a másik külső. A buddha-természet sem nem belső, sem nem külső, ezért a buddha-természet nem vágható el. A [gyökér okoknak] további két típusa van: az egyik szennyezett, a másik szennyezettségektől mentes. A buddha-természet sem nem szennyezett, sem nem szennyezettségektől mentes, ezért nem vágható el. A [gyökér okoknak] további két típusa van: az egyik állandó, a másik állandótlan. A buddha-természet sem nem állandó, sem nem állandótlan, ezért nem vágható el.<sup>157</sup>

如汝所言佛性不斷，云何一闡提斷善根者？善男子，善根有二種：一者內，外。佛性非內非外，以是義故佛性不斷。復有二種：一者有漏，二者無漏。佛性非有漏非無漏，是故不斷。復有二種：一者常，二者無常。佛性非常非無常，是故不斷。

A fenti idézetből kiderül, hogy a jó gyökerek és a buddha-természet két különböző kategória, az előző e világi, az utóbbi viszont minden kettősségen túli kategória. Az, hogy az icchantikák elvágták jó gyökereiket, nem jelenti azt, hogy buddha-természetük sincs. Továbbá, mivel a buddha-természet minden megkülönböztetésen túli abszolút kategória, ezért semmi sem zárható ki belőle.<sup>158</sup>

Kínában a *Nirvāṇa sūtrát* egy egységes műnek tekintették, annak ellenére, hogy egymásnak ellentmondó tanításokat is tartalmaz. A *tiantai* iskola a mű ellentmondásosságát azzal magyarázza, hogy a *Nirvāṇa sūtra* ügyes eszközöket (*upāya*) alkalmazva, és ezek segítségével fejti ki a végső soron valós tanítást (*dai quan shuo shi* 帶權說實). Ez azt jelenti, hogy vannak benne olyan tanítások, amelyeket Buddha a kevésbé fejlett lények számára tanított – ehhez tartozik többek között az a tanítás, hogy az *icchantikáknak* nincs buddha-természetük – de ugyanakkor egészébe véve a végső és valós igazságot tanítja – ez esetben azt, hogy minden lénynek egyaránt van buddha-természete. Végső soron tehát a kínaiak számára a *Nirvāṇa sūtra* azt az üzenetet hordozza, hogy minden egyes lénynek, még a leggonoszabbaknak is van buddha-természetük.

A fent bemutatott művek és gondolatok azok, amelyek megalapozták a kínai buddhista iskolák buddha-természetről alkotott nézeteit.

<sup>157</sup> *Nirvāṇa sūtra* 10. fejj.: Mahāvairocana nagy erényű király bodhisattva T12: 374, p. 493, c26-p. 494, a2.

<sup>158</sup> Liu 1984 p. 75.

## IRODALOM

- Brown, Brian Edward (1991): *The Buddha Nature: A Study on the Tathāgatagarbha and Alayavijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Grosnick, William (1981): Nonorigination and Nirvāṇa in the early Tathāgatagarbha Literature. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol. 4. (2), pp. 33-43.
- Hamar Imre (1994): Jógácsára, a csak-tudat filozófia – Részlet a Lankavatára szútrából. In: *Tibeti buddhista filozófia*, Budapest: Balassi Kiadó, pp. 59-76.
- Hamar Imre (2000): „Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban. In: Hamar Imre–Salát Gergely (szerk.): *Mitoszok és vallások Kínában*. (Sinológiai Műhely 1.) Budapest: Balassi Kiadó, pp. 50-65.
- Hamar Imre (2002): *Buddha megjelenése a világban*, Sinológiai Műhely 2. Budapest: Balassi Kiadó.
- Hamar Imre (2004): *A kínai buddhizmus története*. Budapest: ELTE Kelet-ázsiai Tanszék.
- King, Sally B. (1989): Buddha Nature and the Concept of Person. In: *Philosophy East and West*, Vol 39 (2), University of Hawaii Press, pp. 151-170.
- Koseki, Aaron K. (1980): Prajñāpāramitā and the Buddhahood of the Non-Sentient World: The San-lun Assimilation of Buddha-Nature and Middle Path Doctrine. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol. 3 (1), pp. 16-33.
- Lai Yonghai 赖永海 (1999): *Zhongguo foxing lun 中国佛性论*. Beijing 北京: Zhongguo qingnian chubanshe 中国青年出版社.
- Lai, Whalen (1982): Sinitic Speculations on Buddha-Nature: The Nirvāṇa School (420-589). In: *Philosophy East and West*, Vol 32 (2), University of Hawaii Press, pp. 135-149.
- Liu Ming-Wood (1982): The Doctrine of the Buddha-Nature in the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa Sūtra*. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol. 5., pp. 63-94.
- Liu Ming-Wood (1984): The Problem of the *Icchantika* in the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa Sūtra*. In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol. 7 (1), pp. 57-81.
- NG Yu-Kwan (1993): *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press
- Paul, Diana (1979): The Concept of Tathāgatagarbha in the Śrīmālādevī Sūtra (Sheng-Man Ching). In: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 99 (2.), American Oriental Society pp. 191-203.
- Ruegg, D. Seyford (1976): The Meanings of the Term „Gotra” and the Textual History of the „Ratnagotravibhāga.” In: *Bulletin of the School for Oriental and African Studies*, University of London. Vol. 39. No. 2 (1976), pp. 341-363. Cambridge University Press.
- Suzuki, D. T. (1968): *The Lankavatara Sutra. A Mahayana text*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Takasaki Jikido (1966): *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. (Serie Orientale Roma, Vol: XXXIII). Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Wayman, Alex and Hideko (1974): *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Zimmermann, Michael (2002): *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, the Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI.) Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.



NAGY MÁRTON

## LINYI URALKODÓHÁZAINAK VIZSGÁLATA A KÍNAI FORRÁSOK ALAPJÁN<sup>1</sup>

Linyi 林邑 egyike volt azon legelső politikai entitásoknak, melyeket a kínaiak név szerint említettek Délkelet-Ázsiában, s amelyeket hagyományosan országgént (*guo* 國) írtak le krónikáikban és földrajzi munkáikban. Az egykoron a mai Közép-Vietnam területén fekvő Linyi első említése a *Sanguozhi* 三國志 című műben található,<sup>2</sup> ám ahogy látni fogjuk, további szövegek ennél korábbra helyezik születését, amikortól fogva egészen a 8. század közepéig a kínai történeti munkák állandó szereplőjévé vált. A Linyivel kapcsolatos kínai források nagyon korán a tudományos kutatások látókörébe kerültek, s így természetesen történtek vállalkozások Linyi királyi genealógiájának rekonstrukciójára is.<sup>3</sup> Jelen tanulmányban kísérletet teszek rá, hogy az eredeti szövegek vizsgálata, s a bennük fellelhető információk ismertetése által lehetőleg minél pontosabban felvázoljam Linyi uralkodóinak sorát, s megvizsgáljam a Georges Maspero által mindezek alapján felállított dinasztiai létjogosultságát. Munkám során az egyes uralkodók trónra kerülési és elhalálozási időpontjainak, illetőleg az egyes uralkodók elődeikhez és utódaikhoz fűződő kapcsolatának feltárása volt a cél, nem pedig a nevükhöz köthető összes esemény kimerítő leírása.

### A KÍNAI FORRÁSOKRÓL

A Linyire vonatkozó legfontosabb kínai szövegek az úgynevezett dinasztikus történeti művek (*zhengshi* 正史) részeként maradtak ránk. Ezek a krónikák egy-egy dinasztia, esetenként egy több dinasztiát is átölelő időszak történelmét dolgozzák fel,<sup>4</sup> s fontos jellemzőjük, hogy minden esetben a leírt időszakot követően (legtöbbször a rákövetkező dinasztia idején), ám a leírt kor dokumentumainak felhasználásával készültek. A pontos, sztereotípiákat sem nélkülöző szerkesztési

---

<sup>1</sup> A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg (a támogatás száma TÁMOP 4.2.1/B-09/1/KMR-2010-0003).”

<sup>2</sup> *Sanguozhi* 60: 1385.

<sup>3</sup> Lásd Pelliot 1904, pp. 382–385.; Maspero 1928, pp. 43–94.

<sup>4</sup> Ilyen dinasztikus történeti munka a *Nanshi* 南史 (*A Déli dinasztiai története*), illetőleg a *Beishi* 北史 (*Az Északi dinasztiai története*), melyek az Északi és Déli dinasztiai időszakának (420–589) történéseit írják le.

elveket követő, dinasztikus krónikáknak több olyan elemük van, amely értékes információkkal szolgálhat az idegen országokkal kapcsolatban. Az egyik ilyen általánosan megkövetelt rész az úgynevezett alapvető évkönyvek (*benji* 本紀), melyek kronologikus sorrendben, rendkívül szárazan és vázlatosan nyomon követik az adott dinasztia egymást követő császárainak uralkodása idején történt fontosabb eseményeket. Az ezekben fellelhető közlések terjedelme gyakorlatilag egyetlen esetben sem haladja meg az egy-két mondatot, s tartalmukat illetően rendkívül korlátozottak, javarészt az érkező követségekről, esetenként a fontosabb hadjáratokról számolnak be csupán. Ezeknél sokkal terjedelmesebbek és részletgazdagabbak azok a fejezetek, melyek az életrajzok (*liezhuan* 列傳) közé kerültek be. A dinasztikus krónikák e része tartalmazza többek között az uralkodói család tagjainak, a magasabb rangú hivatalnokoknak és katonai vezetőknek az életrajzait, ám a szerkesztők ugyancsak ide illesztették be az idegen országokról szóló hosszabb-rövidebb leírásokat. Ezek a szövegek gyakorta megismétlik az évkönyvekben már korábban közölt eseményeket, kiegészítve azokat további fontos és értékes részletekkel, így az adott ország politikai történéseivel és mindennapjaival kapcsolatban is felbecsülhetetlen értékű forrásul szolgálnak. A tanulmányom során felhasznált dinasztikus történeti munkák fontosabb adatait az alábbi táblázat foglalja össze:

Mű címe	Szerző	Lejegyzés (kiadás) időpontja	Feldolgozott időszak
Sanguozhi 三國志 (A Három Királyság története)	Chen Shou 陳壽 (233–297)	285–297 (297)	221–280
Jinshu 晉書 (A Jin-dinasztia története)	Fang Xuanling 房玄齡 (578–648)	644 (646)	265–419
Songshu 宋書 (A Song-dinasztia története)	Shen Yue 沈約 (441–513)	492–493	420–478
Nan Qishu 南齊書 (A Déli Qi-dinasztia története)	Xiao Zixian 蕭子顯 (489–537)	(537)	479–502
Liangshu 梁書 (A Liang-dinasztia története)	Yao Cha 姚察 (533–606) és Yao Silian 姚思廉 (megh. 637)	628–635 (636)	502–556
Chenshu 陳書 (A Chen-dinasztia története)	Yao Cha 姚察 (533–606) és Yao Silian 姚思廉 (megh. 637)	622–629 (636)	557–589
Suishu 隋書 (A Sui-dinasztia története)	Wei Zheng 魏徵 (580–643)	629–636 (636)	581–617
Nanshi 南史 (A Déli dinasztiai története)	Li Yanshou 李延壽 (618–676)	630–650 (659)	420–589

Jiu Tangshu 舊唐書 (A Tang-dinasztia régi története)	Liu Xu 劉煦 (887–946)	940–945 (945)	618–906
Xin Tangshu 新唐書 (A Tang-dinasztia új története)	Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072) és Song Qi 宋祁 (998–1061)	1043–1060 (1060)	618–906

(A táblázat forrása: Wilkinson, pp. 503–505.)

A dinasztikus történeti műveken kívül akadnak olyan, alapvető fontosságú munkák, melyek további részleteket tartogatnak Linyire vonatkozóan. Ilyen a Tang-dinasztia (618–907) fontos dokumentumait összegyűjtő *Tang huiyao* 唐會要, mely számos olyan részlettel szolgál, amely nem került be a korszak dinasztikus történeti krónikáinak anyagába. Linyi történetének nagy jelentőségű forrása a Li Daoyuan 酈道元 (meghalt 527-ben) által írt földrajzi munka, a *Shuijingzhu*

*水經注* (Kommentárok a vízi utak klasszikusához) is. A *Shuijingzhu* több, azóta elveszett munkából is közöl rendkívül értékes részleteket, köztük egy *Linyi ji* 林邑記 (*Feljegyzések Linyiről*) című műből.<sup>5</sup> Ezeket túl fontos részletek találhatóak a Du You 杜佑 (735–812) által szerkesztett, 801-ben befejezett intézménytörténeti műben, a *Tongdian* 通典-ben, valamint a Ma Duanlin 馬端臨 (1254–1323) által éppen a *Tongdian* mintájára összeállított, 1317-ben elkészült *Wenxian tongkao* 文獻通考-ban. A Song-dinasztia (960–1279) nagy terjedelmű enciklopédiái (*leishu* 類書), így a Li Fang 李昉 vezetésével összeállított, 983-ban elkészült *Taiping yulan* 太平御覽, a Wang Qinruo 王欽若 által 1013-ban befejezett *Cefu yuangui* 冊府元龜, valamint a Sima Guang 司馬光 (1019–1086) által 1084-ben befejezett átfogó történeti munka, a *Zizhi tongjian* 資治通鑒 ugyan csak Linyi történetének rendkívül fontos forrásai közé tartoznak.

## LINYI URALKODÓI A KÍNAI SZÖVEGEKBEN

### Qu Lian 區連

A kínai források egybehangzóan a Han-dinasztia (i. e. 206–i. sz. 220) végére datálják Linyi születését, s a jeles eseményt egy Qu Lian nevű lázadó nevéhez kötik. A *Jinshu* így számol be róla:

<sup>5</sup> A *Suishu* (33: 985), a *Jiu Tangshu* (46: 2016) és a *Xin Tangshu* (58: 1506) is említi egy *Linyiguo ji* 林邑國記 (*Feljegyzések Linyi országról*) című, egyfejezetes művet, s vélhetően egy és ugyanazon munkáról van szó.

A Késői Han-dinasztia vége felé a járás *gongcao*jának,<sup>6</sup> bizonyos Qunek, volt egy Lian nevű fia, aki meggyilkolta a kormányzót, s királynak kiáltotta ki magát. [Az uralkodásban] fiai és unokái követték egymást.

後漢末，縣功曹姓區，有子曰連，殺令自立為王，子孫相承。<sup>7</sup>

Ami az időpontot illeti, a szövegek java része csak annyit árul el, hogy mindez a „Han-dinasztia vége felé” 漢末 történt, ám a *Shuijingzhu* ennél pontosabb,<sup>8</sup> s állítása szerint a Chuping időszak 初平 (190–193) felfordulása szolgáltatta a megfelelő alkalmat.<sup>9</sup> A legtöbb változat szerint Qu Lian egy helyi hivatalnok (*gongcao* 功曹) fia volt Rinan 日南 tartomány Xianglin 象林 járásában, aki sikeres lázadást szított, meggyilkolta a helyi előljárót, s királynak kiáltotta ki magát. Ettől némileg eltér a *Liangshu* 梁書, amely szerint az államalapító neve Qu Da 區達 volt, s ő maga viselte a *gongcao* tisztségét.<sup>10</sup> Lehet, hogy mindez egyszerű félreírás csupán, de ezen információk alapján esetleg az is előfordulhat, hogy Qu Da lett volna Qu Lian apja. Az alapító uralkodásáról, s az azt követő időszakról keveset tudhatunk. Ahogy a *Shuijingzhu* fogalmaz:

A Qu Lian [uralkodását] követő időszakról országuknak nincsen írott történelme, a dinasztia<sup>11</sup> feljegyzései elvesztek, s így a nemzedékek sorát nehéz megvizsgálni, az ősök utódlásai [a róluk szóló feljegyzések] elpusztultak, s a leszármazottakat nem lehetett újra szétválogatni.

自區連以後，國無文史，失其篡代，世數難詳，宗胤滅絕，無複種裔。<sup>12</sup>

<sup>6</sup> A *gongcao* hivatali tisztség neve volt. Feladatai közé tartozott a munkaerő szervezése és ellenőrzése akár tartományi, akár járási szinten. Lásd Hucker 1998, p. 296: 3489.

<sup>7</sup> *Jinshu* 97: 2545.

<sup>8</sup> *Shuijingzhu* 36: 1139.

<sup>9</sup> A császári hatalom ekkorra valóban meggyengült, s névlegessé vált. A befolyásos Yuan Shao és He Jin, a testőrség parancsnoka 189-ben a jelentős hatalomra szert tevő eunuchok kivégzetését követelte az udvartól, ám az eunuchok értesültek minderről, s meggyilkoltatták He Jint. Yuan Shao megrohamozta Luoyang császárvárosát és több mint kétezer eunuchot mérszároltatott le. Shao császár, valamint testvére, Liu Xie, a jövőbeli Xian császár menekülni kényszerült. Dong Zhuo hadúr elfoglalta Luoyangot, elűzte Yuan Shaot, majd a kiskorú Liu Xiet ültette a trónra, aki Xian császár néven a Han-dinasztia utolsó császára lett. A Yuan Shao és Dong Zhuo közötti harcok során Dong Zhuo felégette Luoyangot, ahol a császári könyvtár és irattár is megsemmisült. Ezt követően a fővárost Chang'anba költöztette, meggyilkoltatta a korábbi Shao császárt, majd 192-ben ő maga is merénylet áldozata lett. Lásd Beck 1986, pp. 341–349.

<sup>10</sup> *Liangshu* 54: 784.

<sup>11</sup> A kínai szövegből nem derül ki, hogy egyes számról vagy többes számról van-e szó, ezért a mondat esetleg dinasztiakra, s nem csak egyetlen dinasztiára is vonatkozhat.

<sup>12</sup> *Shuijingzhu* 36: 1139.

## Fan Xiong 范熊

A következő, név szerint ismert király uralkodásáról, s annak időpontjáról csak homályos értesüléseket szerezhethünk. A *Jinshu* szerint:

Az utána következő királynak, nem lévén utóda, [Qu Lian] lányának fia, Fan Xiong lépett helyébe.

其後王無嗣，外孫范熊代立。<sup>13</sup>

A szóban forgó uralkodó, Fan Xiong 范熊, egyes szövegek alapján az alapító unokája 外孫 (lányának a fia),<sup>14</sup> mások szerint viszont lánytestvérének fia 外甥 volt.<sup>15</sup> Mindössze annyit tudhatunk róla, hogy 280 körül a trónon kellett lennie, ugyanis a *Jinshu* szerint ekkor, Funannal 扶南 karöltve, támadásokat intézett a kínai fennhatóság alatt álló területek ellen.

A barbár parancsnok Fan Xiong megfutamodik és fosztogat, királynak nevezi magát, s gyakorta támadást intéz a köznép ellen. Továbbá kapcsolatban állnak Funannal, számos törzsük van, [egymással] barátságot ápoló csoportjaik segítséget nyújtanak egymásnak, s kihasználva [vidékük] zordságát, nem hódolnak meg [Kínának].

夷帥范熊世為逋寇，自稱為王，數攻百姓。且連接扶南，種類猥多，朋黨相倚，負險不賓。<sup>16</sup>

## Fan Yi 范逸

Fan Xiongot halála után fia, Fan Yi követte a trónon, ám az esemény időpontja nem ismeretes.

Mikor [Fan] Xiong meghalt, fia, Yi lépett trónra.

熊死，子逸立。<sup>17</sup>

A *Jinshu* alapján valószínűsíthető, hogy a 284-ben a kínai császári udvarba érkezett követség Fan Yi királynak tulajdonítható. A szöveg ugyan a követjárást nem köti egészen egyértelműen Fan Yihez, de annak kronológiája mindenképpen ezt sejteti. Előbb beszámol Fan Yi trónra kerüléséről, majd Linyi királyainak történetét egy általános részlet szakítja meg az ország szokásairól. Ezt követően említi meg, hogy Wu császár 武帝 Taikang 太康 időszakában (280–289) ajánlottak fel adót először, majd értesülhetünk Fan Yi haláláról, s utódjának trónra

<sup>13</sup> *Jinshu* 97: 2545.

<sup>14</sup> *Jinshu* 97: 2545.

<sup>15</sup> *Liangshu* 54: 784.

<sup>16</sup> *Jinshu* 57: 1560.

<sup>17</sup> *Jinshu* 97: 2545.

lépéséről. Ezt a követséget a szakirodalomban gyakorta a legelső, Linyiből a kínai császári udvarba küldött követjárásnak szokták nevezni,<sup>18</sup> figyelmen kívül hagyva azt a tényt, hogy a *Jinshu* említést tesz egy ennél korábbi, a Taishi 泰始 időszak (265–274) negyedik évében, vagyis 268-ban érkezett küldöttségről is.<sup>19</sup> Fan Yi király uralkodásának részleteiről a kínai szövegek rendkívül kevés részlettel szolgálnak, s személye leginkább az udvarában előbb fényes karriert befutó, majd utódjaként trónra lépő idegen, Fan Wen pályafutása szempontjából fontos. Fan Yi halálának pontos időpontja nem egyértelmű, s habár általánosan a *Jinshu*, illetve azt követően a *Tongdian* és a *Wenxian tongkao*<sup>20</sup> által megnevezett időpontot szokták elfogadni,<sup>21</sup> amely a Xiankang 咸康 időszak (335–342) második esztendeje, vagyis 336 volna, a valóságban a kínai szövegek további két lehetséges évszámot is megadnak. A *Liangshu*, a *Nanshi* és a *Taiping yulan*<sup>22</sup> állítása szerint az esemény ugyanezen időszak harmadik esztendejében, vagyis 337-ben, míg a *Shuijingzhu*<sup>23</sup> alapján a Xianhe 咸和 időszak (326–334) hatodik esztendejében, 331-ben következett be.<sup>24</sup>

### Fan Wen 范文

A trónon egy külföldi kalandor, Fan Wen követte, aki meglehetősen alacsony sorból származott. Talán kínai lehetett, hiszen a *Shuijingzhu* arról számol be, hogy Yangzhou 揚州 városából<sup>25</sup> származott, s fiatalkorában rabszolgaként került a mai Észak-Vietnam területére. A kínai szövegek java része mindezt nem említi meg, s csak életének egy későbbi időszakától mesél róla, amikor már pásztorként szolgált Rinan tartomány Xijuan járásában. Ekkor történt, hogy egy patakból két halat fogott, melyek később varázslatos módon kővé változtak. Wen a kövekben található ércből kardokat kovácsolt, s azok varázslatos hatalma révén meggyőződött róla, hogy később uralkodó válik majd belőle. A *Shuijingzhu* több forrásból is idéz, ezek egyike szerint Wen valamilyen, a szövegben meg nem nevezett bűne miatti retorzió elől menekülve szegődött el egy kereskedőhajóra. Más szövegváltozatok ugyanakkor arról számolnak be, hogy kifejezetten ura utasítására szállt tengerre. Utazásai során megfordult Kínában is, s a *Tongdian* és *Wenxian*

<sup>18</sup> Lásd például Maspero 1928, p. 55, Majumdar 1985 [1927], p. 23, Coedès 1968, p. 44, Taylor 1983, p. 106.

<sup>19</sup> *Jinshu* 3: 58.

<sup>20</sup> *Jinshu* 97: 2545, *Tongdian* 188: 1008, *Wenxian tongkao* 331: 19b.

<sup>21</sup> Lásd Coedès 1968, p. 45, Taylor 1983, p. 106, Higham 2002, p. 274, Southworth 2004, p. 220.

<sup>22</sup> *Liangshu* 54: 784, *Nanshi* 78: 1949, *Taiping yulan* 786: 3480.

<sup>23</sup> *Shuijingzhu* 36: 1140.

<sup>24</sup> Maspero maga is észlelte ezt a problémát, ám bármiféle indoklás nélkül a 336-os változatot fogadta el (Maspero 1928, p. 57).

<sup>25</sup> Yangzhou a mai Jiangsu tartományban található.

*tongkao* szerint még a korabeli fővárosba, Luoyangba 洛陽 is eljutott.<sup>26</sup> Linyibe érkezvén a kínai technikai vívmányok ismerete által beférközött a királyhoz, akitől magas tisztséget kapott, majd félreállította a király fiait, s az uralkodó halála után magához ragadta a hatalmat, melyre a két varázslatos kard birtoklása révén hivatottnak vélte magát.<sup>27</sup> Ezt követően, hogy uralmát bebiztosítsa, meggyilkoltatta az elüldözött királyfiakat, valamint az előző királyhoz hűséges hivatalnokokat és katonai vezetőket. Mint azt alább olvashatjuk, Fan Wen rendkívül kacskaringós pályafutás végén vált Linyi királyává, éppen ezért talán nem véletlen, hogy ő az, kinek életútjáról a leginkább részletes képet nyerhetünk a kínai szövegekből. Ezek közül is a legrészletesebb változattal a *Shuijingzhu* szolgál:

[Ekkoriban] élt Fan Wen, aki a Rinanbeli Xijuan járás barbár parancsnokának, a barbár Yanak<sup>28</sup> a szolgája volt. Szolgaságának idején Wen egy hegyi pataknál juhnyájra felügyelt, s a patak vizében két kígyófejű halat<sup>29</sup> fogott. Titkon a keble alá rejtette őket és hazatért, egymaga kívánta elfogyasztani. Ura tudomást szerzett erről, s számon kérte rajta. Wen szégyenkezett és megijedt, könyörögve így szólt: „Amiket tartok, homokkövek csupán, nem halak azok.” Ura odament, ahol a halak voltak [elrejtve], s látta, hogy [valóban] két kő az, hitt neki és távozott. Wen csodálni kezdte mindezt. A kövek vasat tartalmaztak, ezért Wen elment a hegyek közé, a kövekből nyomban beolvasztotta a vasat, s belőle két kardot kovácsolt. Felemelte a kardokat, s egy szikla felé fordulva [a következő] ráolvasást mondta: „A kígyófejű halak átalakultak, a köveket beolvasztottam, s belőlük kardokat készítettem. Ha lecsapok a sziklaszirtre, s az széthullik, akkor [a kardok] varázserővel bírnak, s [én] Wen méltó vagyok rájuk, valamint arra, hogy az ország királya legyek.” Közelebb lépve lecsapott a kőszirtre, mint egy sárkány-karddal,<sup>30</sup> s a tönk száraz nádként esett szét. Ettől fogva emberi természete fokozatosan növekedett. Na mármost a szétzúzott kő még mindig megvan, s a hal[ból lett] kardok is megmaradtak, s [a kardok] országukban fiakra és unokákra öröklődtek, akár mint a

<sup>26</sup> *Tongdian* 188: 1008, *Wenxian tongkao* 331: 19b.

<sup>27</sup> Ahogy az alábbi szövegrészletekből látható, Wen valamikor 313 és 317 között érkezett Linyibe, s a király halála előtt több mint tíz esztendővel férközött az uralkodó bizalmába. Fan Yi halálát illetően több időpont is ismeretes (331, 336 és 337), ezekből visszaszámolva mindennek valamivel 321, 326 vagy 327 előtt kellett történnie.

<sup>28</sup> Fan Wen egykori urát a *Jinshu* (97: 2545) Fan Chui 范椎, a *Liangshu* (54: 784) és a *Nan Qishu* (58: 1013) Fan Zhi 范稚, míg a *Nanshi* (78: 1948) Fan You 范幼 néven említi.

<sup>29</sup> A kígyófejű halak (*Channidae*) valamelyik fajáról van szó. A kígyófejű halak Kínában és Délkelet-Ázsiában is előfordulnak, s egyes fajaik akár az 1 méteres hosszúságot is elérhetik. Húsukat előszeretettel fogyasztják.

<sup>30</sup> A „sárkány-kard” (*longyuan* 龍淵) legendás kard volt, melyet a történet szerint a híres fegyverkovács, Ou Yezi 歐冶子 a Yue 越 állam királya, Goujian 勾踐 (i. e. 496–465) számára készített, további két karddal egyetemben.

„kígyószabdalo kard”.<sup>31</sup> Ya elküldte Went, hogy kereskedni távolra utazzon. Északon eljutott országunkba [vagyis Kínába], ahol sokat hallott és látott. A Jin-dinasztia Min császáranak Jianxing időszakában [313–317] délen megérkezett Linyibe, ahol megtanította Fan Yi királyt városfalak és víztározók építésére, fegyverek és páncélok készítésére, valamint a kormányzási taktikákra. A király megkedvelte és bizalmába fogadta, s parancsnokává tette, képes volt megnyerni a tömegek szívét. Wen megrálgalmazta a király fiait, akik közül egyesek elköltöztek, mások elmenekültek. A király ezután egymaga uralkodott, majd Cheng császár Xianhe időszakának [326–334] hatodik esztendejében [331] meghalt, s nem maradt utódja. Wen fogadta a királyfiakat az idegen országokban, a tengeren jártában vizet gyűjtött, s kókuszba mérget tétetett. Megitatta velük, így meggyilkolván őket, majd az ország népét elnyomva, önmagát tette királlyá.<sup>32</sup> Összegyűjtötte az előző király feleségeit és ágyasait, s egy magas toronyba záratta őket. Közülük azokat, akik követték, maga mellé vette, akik nem követték, azokat halálra éhezettette. A „*Folyótól kelet[re eső terület] régi történetei*” szerint: Fan Wen eredetileg Yangzhouból származott.

<sup>31</sup> Liu Bangnak 劉邦, a Han-dinasztia alapítójának, Gaozu 高祖 néven első császáranak (i. e. 202–195) kardjáról van szó, mellyel a legenda szerint meggyilkolt egy hatalmas kígyót. A *Shiji* 史記 (8: 347) részletesen elmeséli a történetet.

<sup>32</sup> A fenti epizód több érdekes kérdést is felvet, hiszen a Fan Yi halála után kialakult hatalmi űrben a hatalomra törő Wen részéről aligha tűnik racionális lépésnek az ország elhagyása. Egyik szövegváltozatból sem derül ki, hogy pontosan hol történt a korábban elüldözött királyfiak megmérgezése, a *Shuijingzhu* „idegen országokat”, míg a *Liangshu* (54: 784) „szomszédos országokat” említ csupán:

Mikor a király meghalt, nem volt utódja. Wen a szomszédos országokban ármányosan fogadta a királyfiakat, mérget tétetett levesükbe, s így meggyilkolta őket. Azután az ország népét kényszerítve önmagát tette királlyá.

及王死無嗣，文偽於隣國迎王子，置毒於漿中而殺之，遂魯國人自立。

Mindegyik szöveg arról beszél, hogy Wen Linyi területén kívül fogadta a királyfiakat. A *Shuijingzhu*ban szereplő 迎 (*ying*) és a *Liangshu*ban előforduló 迎 (*ya*) szó jelentése lényegében azonos: 'fogad' vagy 'üdvözlésül elébe megy'. A *Liangshu*ban szereplő 偽 (*wei*) szó jelentése pedig: 'cselez', 'megtéveszt', 'szinlel', avagy 'utánoz', ez mindenképpen arra utal, hogy Wen kelepcebé csalta a királyfiakat, s fogadásukkal csapdát állított nekik. Ez az esemény mindegyik változat szerint azt megelőzően történt, hogy Wen ténylegesen magához ragadta volna a hatalmat, így a legvalószínűbb, hogy Fan Yi haláláról értesülvén a királyfiak önmaguk indultak haza a trón várományosaiként, hogy a hatalmat átvegyék, esetleg Wen maga hívta haza őket, hogy a csapdába besétáló trónörökösöket véglegesen eltávolíthassa. Persze felmerül a kérdés, hogy miért a saját országukon kívül történt a gyilkosság, de talán Wen tartott tőle, hogy Linyibe megérkezvén a királyfiak komoly támogatást nyerhetnek, s így az ő esélyei a trón megszerzésére csökkentek volna. A királyfiak akár távolabbi országokból is érkezhettek, ám mikor már a szomszédos országokba érkeztek, Wen eléjük mehetett, hogy megmérgezze őket. További fontos tényező, hogy a királyfiak korábban a Wen által keltett rágalmakat követően kényszerültek Linyi elhagyására, így kétséges, hogy vajon az események mögött álló Wen szerepe ténylegesen titokban maradhatott-e előttük, s gyanútlanok lehettek-e, mikor Wen fogadta őket.

Fiatalkorában elrabolták, s rabszolgává tették, majd kereskedők eladták Jiaozhouban. Tizenöt-tizenhat éves korában bünt követett el, s amikor meg akarták botozni, félelmében megszökött, s Linyiből származó kereskedőket követve átkelt a tengeren, s messzire távozott, majd beférkőzött a királyhoz, aki nagyon megkedvelte. Több mint tíz esztendő elteltével a király meghalt, Wen pedig ártalmára volt a király két fiának,<sup>33</sup> kelepcebe csalta és meggyilkoltatta az [előző királyhoz hű] hivatalnokokat és a tábornokokat, majd önmagát tette meg királlyá, s meghódoltatott és bekebelezett számos országot. [E népek közül] némely barbárok még a helyi nyelvet is törték, s ugyan a szájukkal ettek, de az orrukkal ittak, mások tevtoválták arcukat és testüket, s meztelenek voltak, továbbá még a Han- és Wei-dinasztiák száműzött fegyenceit is alkalmazta. A Jianyuan időszak [343–344] második esztendejében [344] megtámadták Rinant, Jiudet, Jiuzhent,<sup>34</sup> a köznépet elűzték, s mikor már ezer *li*<sup>35</sup> hosszan nem látszott füst [vagyis a vidék elnéptelenedett], visszatértek Linyibe.

有范文，日南西捲縣夷帥范雅夷奴也。文為奴時，山澗牧牛，於澗水中，得兩鱧魚，隱藏挾歸，規欲私食。郎知檢求，文大慙懼，起託雲：將礪石還，非為魚也。郎至魚所，見是兩石，信之而去。文始異之。石有鐵，文入山中，就石冶鍊，鍛作兩刀。舉刃向鄣，因祝曰：鱧魚變化，冶石成刀，斫石鄣破者，是有神靈，文當得此，為國君王。斫不入者，是刀無神靈。進斫石鄣，如龍淵、干將之斬蘆槁。由是人情漸附。今斫石尚在，魚刀猶存，傳國子孫，如斬蛇之劍也。雅嘗使文遠行商賈，北到上國，多所聞見，以晉愍帝建興中，南至林邑，教王范逸，製造城池，繕治戎甲，經始廟略。王愛信之，使為將帥，能得眾心。文讒王諸子，或徙或奔，王乃獨立。成帝咸和六年死，無胤嗣。文迎王子於外國，海行取水，置毒椰子中，飲而殺之，遂脅國人，自立為王，取前王妻妾，置高樓上，有從己者，取而納之，不從己者，絕其飲食乃死。江東舊事云：范文，本揚州人，少被掠為奴，賣墮交州，年十五六，遇罪當得杖，畏怖因逃，隨林邑賈人渡海遠去，沒入於王，大被幸愛，經十餘年，王死，文害王二子，詐殺侯將，自立為王，威加諸國，或夷椎蠻語，口食鼻飲，或雕面鏤身，脫裸種，漢魏流赭，咸為其用。建元二年，攻日南、九德、九真，百姓奔迸，千里無煙，乃還林邑。<sup>36</sup>

<sup>33</sup> A *Shuijingzhu* szerzője láthatóan több munkát is felhasznált Fan Wen uralkodásának leírásakor, s a változatok között akadnak eltérések. Míg előbb, más művekhez (például *Jinshu* 97: 2546; *Liangshu* 54: 784) hasonlóan a királyfiakról szólván a „fiak” 諸子 (*zhu*zi) és az „egyesek... mások...” 或...或 (*huo*... *huo*) kifejezéseket használja, mely kínai nyelvi szerkezetek nem vonatkozhatnak két királyfira, s mindenképpen ennél nagyobb számú személy esetén használatosak, addig később már csak két királyfírról beszél.

<sup>34</sup> Kínai közigazgatási egységek a mai Észak-Vietnam területén.

<sup>35</sup> Kínai hosszsmérték, melynek pontos értéke időről időre változott. Megközelítőleg fél kilométer távolságot jelöltek vele.

<sup>36</sup> *Shuijingzhu* 36: 1139–1141.

Hatalma megszilárdítása után, 340-ben Fan Wen elküldte adóját a kínai udvarnak, s a császárnak idomított elefántot, valamint egy végig barbár nyelven íródott beadványt<sup>37</sup> adományozott.<sup>38</sup> A *Jinshu* Linyi fejezete – pontos időpont megadása nélkül – így szól:

Követséget küldött, hogy beadványt nyújtson be és adóját felajánlja a császárnak, a levelét végig *hu* [barbár] írásjegyekkel írták.

遣使通表入貢於帝，其書皆胡字。<sup>39</sup>

Néhány évvel később Fan Wen rendkívül agresszív politikát tanúsított a kínai fennhatóság alatt álló, a mai Észak-Vietnamban található gazdag területek irányában, s a kínai szövegek szerint erre a tartományok élére kinevezett hivatalnokok gyengesége és gyarlósága, hivatali visszaélései, valamint az ennek következtében kialakuló helyi ellenállás adott kiváló alkalmat. Fan Wen végül egy hódító hadjárat során, sebesülésből kifolyólag lelte halálát 349-ben.<sup>40</sup>

### Fan Fo 范佛

Fan Wen 349-ben bekövetkezett halála után fia, Fan Fo követte Linyi trónján. Az új uralkodó folytatta elődje agresszív politikáját. Fan Fo halálának pontos időpontja ismeretlen, s az ezt követő események némileg homályosak.

### Fan Huda 范胡達

A kínai szövegek az esemény időpontjának említése nélkül arról számolnak be, hogy Fan Fo halála után az uralkodásban fia, Fan Huda követte:

Fo meghalt, s fia, Huda lépett trónra, aki adóként aranytányérokat és [arany]edényeket, aranygongokat és egyebeket küldött.

佛死，子胡達立，上疏貢金盤碗及金鉦等物。<sup>41</sup>

<sup>37</sup> A kínai szerző a nyugati barbár *hu* íráshoz hasonlítja a levélen szereplő írást, nyilvánvalóan az indiai írásra célozván.

<sup>38</sup> Maspero úgy vélte, hogy Fan Wen az ajándékok mellett benyújtott beadványban már előállt azokkal a területi igényekkel, amelyeket a későbbi, sikeres háború során támasztott a kínai féllel szemben. Lásd Maspero 1928, p. 57. Ezt a gondolatot később többen is átvették, lásd Majumdar 1985 [1927], p. 24, Coedès 1968, p. 45, Taylor 1983, p. 107. Igazság szerint a kínai szövegekben egyetlen olyan részlet sem található, amely mindezt alátámasztaná, s az említett követjárás nem tűnik másnak, mint egy a délkelet-ázsiai uralkodók által általánosan alkalmazott diplomáciai gyakorlat hétköznapi esetének, amelynek során az újonnan trónra lépő, vagy hatalmát megszilárdító király kapcsolatba lépett a kínai udvarral.

<sup>39</sup> *Jinshu* 97: 2546.

<sup>40</sup> *Shuijingzhu* 36: 1135.

<sup>41</sup> *Jinshu* 97: 2547.

A *Jinshu* beszámol egy követségről, mely egy sehol máshol nem említett uralkodótól, bizonyos Fan Xiongtól 范熊 érkezett a kínaiakhoz a Taiyuan 太元 időszak (376–396) hetedik esztendejében, vagyis 382-ben.

A [Taiyuan-időszak] hetedik évének tavaszán, a harmadik hónapban a Linyibeli Fan Xiong követséget küldött és vidékük terményeit ajánlotta.

七年春三月，林邑范熊遣使獻方物。<sup>42</sup>

Mindezek alapján Maspero arra a következtetésre jutott, hogy Fan Fo halálának 380 körül kellett bekövetkeznie. A *Jinshu* imént idézett részletében említett, ismeretlen Fan Xiong feltűnését – mely látszólag ellentmond a Fan Fo és Fan Huda közötti közvetlen öröklésnek – Maspero azzal magyarázta, hogy Fan Xiong talán régensként uralkodott a kiskorú Fan Huda mellett.<sup>43</sup> Ennél valószínűbb lehet, hogy akár egyszerű félreírásról van szó, vagy Huda mégsem közvetlen utódként lépett trónra, esetleg Huda trónra kerülése nem volt zökkenőmentes, s más jelöltek is igényt formáltak a hatalomra. Mindezen túl azt is érdemes megjegyezni, hogy Huda nevével és rokoni kapcsolataira vonatkozóan akadnak eltérések a kínai szövegek között, így például a *Liangshu* és a *Nanshi* is Xuda 須達 néven említik Hudat, s Fan Fo unokájaként, nem pedig fiaként azonosítják.<sup>44</sup> Nevét 413-ban, egy hadjáratral kapcsolatosan említik utoljára a kínai szövegek,<sup>45</sup> ám halálának pontos időpontja nem ismeretes.<sup>46</sup> A *Shuijingzhu* megemlíti egy neki tulajdonított köfeliratot is:

A városfalon négy kapu nyílik, [melyek közül] a keleti a főkapu. Ott a két folyó partján, egy kanyargós úton található egy régi kőtábla, mely a belevéssett barbár írásban magasztalja a korábbi királyuk, Huda erényeit.

城開四門，東為前門，當兩淮渚濱，於曲路有古碑，夷書銘讚前王胡達之德。<sup>47</sup>

### A trónviszályok időszaka (413–420)

Huda halálát követően hatalmi harcoktól terhes időszak következett, amellyel kapcsolatban sok eltérés, s nagy zűrzavar tapasztalható a kínai szövegekben. Előbb vizsgáljuk meg azt a – vélhetően hibás – változatot, melyet a legtöbb kí-

<sup>42</sup> *Jinshu* 9: 231.

<sup>43</sup> Maspero 1928, p. 61.

<sup>44</sup> *Liangshu* 54: 785, *Nanshi* 78: 1949.

<sup>45</sup> *Liangshu* 54: 785.

<sup>46</sup> A kínai területek elleni hadjárat során Fan Huda egyik fia, Zhen Zhi 甄知 halálát lelte, míg másik fia, Yi Neng 郟能 fogságba esett.

<sup>47</sup> *Shuijingzhu* 36: 1141–1142.

nai szöveg alapul vesz.<sup>48</sup> Ezek a művek arról számolnak be, hogy a trónon Di Zhen 敵真, Di Zhen név nélkül említett unokaöccse, Wen Di 文敵, majd a nagy hatalmú miniszter, Fan Zhunong 范諸農 követte egymást, ám a *Nan Qishu*val ellentétben egyik mű sem utal arra, hogy a Wen Dit meggyilkoló funani királyfi Linyi trónjára lépett volna, s nevében egyik sem említi a Fan 范 előtagot. A leg-részletesebb források, a *Liangshu*, illetve a *Nanshi* így szólnak a történeésekről:

Xuda meghalt, s fia, Di Zhen lépett trónra. Öccse, Di Kai magához vette anyjukat, és elmenekült. Di Zhen elkeseredetten üldözte őket, s nem tudta elfogni anyját és öccsét; hátrahagyta az országot, Indiába távozott, pozícióját unokaöccsére hagyta, s nem fogadta meg az ország főminiszterének, Zang Linnek a határozott tanácsát. Miután unokaöccse trónra lépett, meggyilkolta Zang Lint. Zang Lin fia megtámadta, és megölte, majd trónra léptette a Di Kaijal azonos anyától, ám különböző apától származó fiút, Wen Dit. Wen Dit később egy funani királyfi, Dang-gen-chun megölte, ám a rangos miniszter, Fan Zhunong úrrá lett a zürzavaron, s királlyá tette magát. Mikor Zhunong meghalt, fia, Yangmai lépett trónra.

須達死，子敵真立，其弟敵鐙攜母出奔。敵真追恨不能容其母弟，捨國而之天竺，禪位於其甥，國相藏麟固諫不從。其甥既立而殺藏麟，藏麟子又攻殺之，而立敵鐙同母異父之弟曰文敵。文敵後為扶南王子當根純所殺，大臣范諸農平其亂，而自立為王。諸農死，子陽邁立。<sup>49</sup>

Ugyanezt a forгатókönyvet követi a *Tongdian* és a *Wenxian tongkao* is, ám ezek nem ejtenek szót a Fan Fo és Wen Di uralkodása között történt eseményekről. Wen Dit Fan Fo dédunokájaként 曾孫 említik, s az ő uralkodásától indulva kapcsolódnak be az időszak eseményeinek ismertetésébe.<sup>50</sup> Összegezve a történetet, Fan Huda utolsó, 413-as említését, majd ismeretlen időpontban bekövetkezett halálát követően a királyi hatalom fiára, Di Zhenre szállt. A kínai szövegek szerint mindez aligha ment zökkenőmentesen, s a hatalomért más királyfi is harcba szállhatott, legalábbis erre utal, hogy Di Zhen öccse, Di Kai, anyjukkal együtt menekülni kényszerült. Di Zhen előbb üldözőbe vette a menekülőket, ám mivel nem volt képes elkapni őket, a sikertelenségtől megrendülvén a trónt unokaöccsére hagyta, s ő maga Indiába távozott. Ehhez az érdekes epizódhoz kísértetiesen hasonló leírás található a Mÿ Somból származó, szanszkrit nyelvű C96-

<sup>48</sup> E művek közé tartozik a *Liangshu* (54: 785), a *Nanshi* (78: 1949), a *Taiping yulan* (786: 3480), valamint a Ming-korból (1368–1644) származó földrajzi munkák, a *Shuyu Zhouzi lu* 殊域周咨錄 (7: 246) és a *Dongxi yangkao* 東西洋考 (2: 22) is.

<sup>49</sup> *Liangshu* 54: 785.

<sup>50</sup> *Tongdian* 188: 1008, *Wenxian tongkao* 331: 20b.

os feliratban,<sup>51</sup> amely egy Gangārāja nevű uralkodót említ, aki országát hátrahagyva a Gangeszhez zárandokolt.<sup>52</sup> A hasonlóságra, valamint az esemény egyedi voltára alapozva Maspero azonosította egymással a kínai szövegek által említett Di Zhent a helyi epigráfiai emlékek uralkodójával.<sup>53</sup> Ezzel szemben Vickery úgy véli, hogy mind a kínai szövegben, mind a szanszkrit szövegben említett király inkább tűnik mitologikus uralkodói őznek, mint valóságos történelmi alaknak.<sup>54</sup> A főminiszter, Zang Lin megkísérelte lebeszélni királyát arról, hogy a hatalmat unokaöccsére hagyja, ám Di Zhen nem hallgatott szavára, s a süket fülekre találó tanács végül a főminiszter halálát okozta, miután az uralkodó név nélkül említett unokaöccse trónra lépett. Az egykori főminiszter – csakugyan név nélkül említett – fia<sup>55</sup> előbb meggyilkoltatta az új királyt, majd helyébe, ahogy a *Liangshu* fogalmaz, „a Di Kaijal azonos anyától, ám különböző apától származó fiút, Wen Dit” emelte Linyi trónjára. Mindez azt jelenti, hogy Wen Di féltestvére volt mind a trónjáról lemondó, majd Indiába távozó Di Zhennek, mind a Di Zhen elől anyjukkal elmenekülő Di Kainak, de nem teljesen világos, hogy az új szereplő rokoni viszonyának rögzítésekor a kínai szerző miért a történetben kevésbé fontos szereplőhöz, vagyis Di Kaihoz, s miért nem Di Zhenhez köti a rokoni szálakat. A *Liangshu* által felvázolt történetben ezután szereplő események és uralkodók nyilvánvalóan tévesen, egy későbbi, hasonlóan zűrzavaros időszakból lettek átemelve. A *Nan Qishu* csakugyan beszámol a fenti eseménysor egy részéről,<sup>56</sup> ám jelentős eltérés van abban a tekintetben, hogy a funani királyfi színre lépésétől kezdődően veszi fel az események fonalát, s a *Liangshu*hoz képest több évtizeddel későbbre, jóval a két Yangmai király uralkodása utánra helyezi az eseményeket.<sup>57</sup> A *Nan Qishu*, az időbeli elhelyezés eltérésein túl, abban is különbözik a *Liangshu* és *Nanshi* szövegétől, hogy Fan Zhunongot Fan Yangmai egyik leszármazottjaként nevezi meg, míg az első változat Fan Yangmait Zhunong fiaként vezeti be Linyi uralkodóinak sorába. Elképzelhető, hogy a kínai történetírók összekeverték két polgárháborús időszakot, s akár két különböző, Funan felől érkező betörésről is szó lehet. Érdekes Southworth elgondolása a Fan Huda halálát követő időszakra vonatkozóan, melyet Vickery

<sup>51</sup> A feliratról és annak fordításáról lásd Finot 1904, pp. 918–925, Majumdar 1985 [1927], pp. 16–26 (No. 12). A felirat pontos adatait illetően lásd Schweyer 1999, pp. 326–327.

<sup>52</sup> A szóban forgó uralkodót további két, csakugyan M̄y Somból származó felirat is megemlíti, a C73A (mint Gaṅgeśa), továbbá a C81 (mint Gaṅgeśvara). A felirat pontos adatait illetően lásd Schweyer 1999, pp. 326–327.

<sup>53</sup> Maspero 1928, pp. 64–65.

<sup>54</sup> Vickery 2005, p. 20.

<sup>55</sup> Akit Maspero tévesen Zang Lin unokaöccsének fordított. Lásd Maspero 1928, p. 65.

<sup>56</sup> *Nan Qishu* 58: 1013.

<sup>57</sup> A *Nan Qishu* Linyiről szóló fejezete érintőlegesen kitér ugyan Linyi megalakulására, de Fan Yangmai benne az első, név szerint említett uralkodó. A két Fan Yangmai uralkodása után több évtizedes kihagyás után Fan Dang-gen-chun uralkodásától folytatja az események ismertetését, melyeket később, az időrendileg megfelelő helyen tárgyalunk majd.

idéz.<sup>58</sup> Southworth felveti, hogy a Fan Huda utolsó említése és Fan Yangmai trónra kerülése közti időszak túl rövid ahhoz, hogy a kínai szövegek által említett uralkodók mindegyikének hatalomra kerülése ténylegesen reális lehessen. Véleménye szerint a kínai szerzők esetleg összeszőtték Linyi és egy másik politikai entitás, talán a tőle délre fekvő Xitu 西屠 történetét.<sup>59</sup> Túl azon, hogy a kínai szerkesztők a polgárháború végének eseményeit nyilvánvalóan egy későbbi időszaktól emelték át, még ha a legtöbb uralkodót említő *Liangshu* és *Nanshi* fogadnánk is el, a relatíve rövid időszakban említett uralkodók mennyisége még akkor sem számítana példa nélkülinek vagy különlegesnek történelmi szempontból.<sup>60</sup> Különösképpen igaz ez egy olyan időszakkal kapcsolatosan, amely maguk a kínai szövegek alapján is súlyos polgárháborúk kora volt. A kérdéses időszakban a *Jinshu* két követjárást is megemlít, az elsőt 414-ben, a másodikat pedig 417-ben,<sup>61</sup> ám sajnálatos módon mindkettőt a követséget küldő uralkodó nevének megadása nélkül.

### A két Fan Yangmai 陽邁(楊邁)<sup>62</sup>

A polgárháborús időszakot követően Fan Yangmai a soron következő uralkodó, akit a kínai krónikák név szerint említenek. Fan Yangmai az összes szövegváltozat szerint vér szerinti rokona volt a korábbi uralkodói háznak, hiszen a *Shuijingzhu* Fan Huda fiaként, a *Liangshu* és a *Nanshi*, illetőleg a *Tongdian* és a *Taiping yulan* – vélhetően tévesen ugyan, de – Fan Zhunong fiaként azonosítja.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Vickery 2005, p. 20. A gondolat Southworth publikálatlan, s így hozzá nem férhető doktori disszertációjából származik.

<sup>59</sup> A kínai források többféle változatban is megemlítik ezt az országot. A *Liangshu* (54: 784) „Xi országbeli barbárok” 西國夷, a *Nanshi* (78: 1948) „Xitu barbárok” 西圖夷, a *Xin Tangshu* (222 下: 6297) és a *Tongdian* (188: 1007) ugyanezzel az elnevezéssel, ám más írásjegy-kombinációval 西屠夷, míg a *Shuijingzhu* (36: 1147) és a *Taiping yulan* (790: 3502) „Xitu ország” 西屠國 néven jelölik. A *Wenxian tongkao* (331: 17b) két változatban, mint „Xitu barbárok” 西屠夷, illetve „Xitu ország” 西屠國 is említést tesz róluk. A valóságban a kínai szövegek, Linyihez viszonyított hozzávetőleges földrajzi elhelyezkedésén túl, rendkívül kevés információt közölnek Xituról, így kérdéses, hogy ez a forrásanyag alkalmas-e mélyebbre ható következtetések levonására.

<sup>60</sup> A Római Birodalom története során ennél sokkal mozgalmasabb időszakok is akadtak. Elég ha csak 69-re, a „négy császár évére” gondolunk, amikor Néro halálát követően egyetlen esztendő alatt négy császár (Galba, Otho, Vitellius és Vespasianus) váltotta egymást a hatalomban, de legalább ennyire viharos volt a Római Birodalom története a 2. század legvégén és az egész 3. század során, amely időszak talán történelmi rekord is egyben. Ezekon kívül hasonló példaként megemlíthetnénk még az Északi-Wei dinasztia (386–535) utolsó évtizedének eseményeit is.

<sup>61</sup> *Jinshu* 10: 264 és 10: 266.

<sup>62</sup> Yangmai nevével kapcsolatban két írásjegyváltozat is előfordul a kínai szövegekben. Míg a *Songshu*, a *Liangshu* és a *Nanshi* mind a 陽邁 változatban, addig a *Nan Qishu* és a *Shuijingzhu* azoktól eltérően 楊邁 alakban adja meg a nevét.

<sup>63</sup> *Shuijingzhu* 36: 1143, *Liangshu* 54: 785, *Nanshi* 78: 1949, *Tongdian* 188: 1008, *Taiping yulan* 786: 3480.

Ahogy azt a későbbiek folyamán látni fogjuk, Fan Zhunong jóval később uralkodott, a *Nan Qishu* szerint 492-ben küldte el első követségét Kínába, s 498-ban egy tengeri hajóját során lelte halálát. Az említett kínai művek szerkesztői összekeverhették a sorrendiséget, hiszen minden valószínűség szerint éppen hogy Fan Zhunong volt Fan Yangmai leszármazottja, nem pedig fordítva. A Fan Yangmai uralkodásával kapcsolatosan a legtöbb részletet feljegyző *Nan Qishu* nem szól az uralkodó családi kötelékeiről, csupán Fan Yangmai legelső Kínába küldött követségétől taglalja Linyi történetét. A Yangmai születése és trónra kerülése körüli eseményekről a *Shuijingzhu* így szól:

Egykoron, mikor Yangmai anyja terhes volt, álmában egy ember *yangmai* arany szőnyeget terített le, s [ő] a fiával a szőnyegre hullott, majd arany sugár kelt, melynek ragyogása gyönyörű és káprázatos volt. Kínai szokások szerint a legkiválóbb aranyat „bíbor csiszolt aranyrak” nevezik, a helyi szokások szerint azonban a legkiválóbb aranyat „*yangmai* aranyrak” nevezik. Mikor apja, Huda meghalt, [Yangmai] örökölte a királyi hatalmat, aki képes volt elnyerni az emberek érzelmeit, s a varázslatos álom révén biztosította az ország jólétét.

初，陽邁母懷身，夢人鋪陽邁金席，與其兒落席上，金色光起，昭折豔曜。華俗謂上金為紫磨金，夷俗謂上金為陽邁金。父胡達死，襲王位，能得人情，自以靈夢，為國祥慶。<sup>64</sup>

Maspero, ugyan szembesült a ténnyel, hogy Fan Yangmait a kínai szövegek egy része Fan Huda fiaként említi, mégis arra a következtetésre jutott, hogy az uralkodó származása bizonytalan. Úgy vélte, hogy amennyiben Fan Yangmai valóban Fan Huda fia volt, úgy anyjának bizonyosan alacsony származásúnak kellett lennie, legalábbis erre utal, hogy a varázslatos álomban szereplő égi jelekkel próbálta igazolni hatalmát.<sup>65</sup> A kínai szövegek mindenesetre nem sejtetnek trónbitorlást, így Maspero gondolatmenete spekulációnak tűnik csupán, s a rendelkezésre álló forrásanyag alapján nem lehetünk bizonyosak benne, hogy a Fan Yangmai születése körüli események legendáját ténylegesen pusztán az a szándék szülte-e, hogy utólag ezzel igazolja trónra kerülésének legitimitását.<sup>66</sup> Ettől a vitatott eseménytől függetlenül Fan Yangmai trónra lépése – legalábbis a kínai szövegek alapján – aligha tűnik olyan fordulópontnak, amely új dinasztia bevezetését indokolná Linyi történetében. Fan Yangmai királyt az összes kínai

<sup>64</sup> *Shuijingzhu* 36: 1143.

<sup>65</sup> Maspero 1928, p. 67.

<sup>66</sup> Az életük során jelentős, fényes pályafutást befutó uralkodók születését megelőző varázslatos álmok nem feltétlenül azok hatalmának kétes legitimitását próbálják kendőzni. Sok esetben ezek a legendák inkább az adott uralkodó későbbi nagyságát kívánják előrevetíteni és hangsúlyozni a mesés álmok és jóslatok segítségével. Hasonló álmokról olvashatunk Alexandrosz születését megelőzően (Plutarkhosz: *Párhuzamos életrajzok*: Alexandrosz-Iulius Caesar: pp. 581–583).

szövegváltozat szerint szoros családi kötelék fűzte elődeihez, s ugyan meglehet, hogy nem kijelölt trónörökösként, nem a trón valódi várományosaként, esetleg a jogos utód félreállításával vagy eltüntetésével jutott hatalomra, de mindez történelmileg nem jelenti egy uralkodói ház folytonosságának megszakadását.<sup>67</sup> Fan Yangmai 420-ban lett Linyi királya, legalábbis ez derül ki a *Nan Qishu* beszámolójából:

A Song-dinasztia Yongchu időszakának [420–422] első esztendejében [420] Linyi királyává lett Fan Yangmai születésekor anyja álmában egy embertől arany gyékényt kapott, melynek ragyogó színe különlegesen szépséges volt. Kínában ezt vörös aranynak hívják, ám a barbárok *yangmainak* nevezik, s [a király] innen kapta a nevét.

宋永初元年，林邑王范楊邁初產，母夢人以金席藉之，光色奇麗。中國謂紫磨金，夷人謂之「楊邁」，故以為名。<sup>68</sup>

A rákövetkező évben követséget menesztett a kínai udvarhoz:

A Song-dinasztia Yongchu időszakának [420–422] második esztendejében [421] követséget küldött, s adót ajánlott fel, Yangmait pedig elismertük Linyi királyának.

宋永初二年，遣使貢獻，以陽邁為林邑王。<sup>69</sup>

A trónra lépését követően Fan Yangmai rendkívül agresszív politikát folytatott a kínaiak által felügyelt észak-vietnami tartományokkal szemben, s betöréseivel, rabló hadjárataival állandó fenyegetést jelentett a helyi lakosság számára. A Linyi elleni hadjárat végül Ruan Mizhi 阮彌之 vezetésével indult meg, s felkészületlenül érte az éppen házasodó Fan Yangmai királyt. Az előretörő kínai seregek hatalmas viharba keveredtek, amely súlyos veszteségeket okozott, ám mikor a döntő tengeri ütközetben találat érte Fan Yangmai hajójának kormányosát, az ellenséges hajóhadban zavar támadt, a hajók szétszéledtek, s az uralkodót csak egy különálló hajó tudta kimenteni, amelynek fedélzetén elmenekülhetett.<sup>70</sup> Ruan Mizhi hadjárata hosszabb távon nem hozott tartós nyugalmat a fe-

<sup>67</sup> A kínai történelem számos példát szolgáltat arra, hogy császárok egyazon dinasztian belül is elődjük hatalmának elbitorlása révén jussanak trónra. 756-ban, An Lushan 安祿山 lázadásának idején, míg Xuanzong 玄宗 császár menekülni kényszerült, s Sichuan tartományban tartózkodott, fia, a későbbi Suzong 肅宗 császár megkaparintotta az idős uralkodó trónját. Xuanzong végül mint visszavonult császár 太上皇 tért vissza a fővárosba. Zhu Di 朱棣, aki a Ming-dinasztia harmadik császára lett, s aki uralkodási időszakának alapján Yongle 永樂 néven ismeretes, a dinasztiaalapító trónjának jogos örökösétől, saját unokaöccsétől, Jianwen 建文 császártól ragadta el a hatalmat.

<sup>68</sup> *Nan Qishu* 58: 1013.

<sup>69</sup> *Liangshu* 54: 785.

<sup>70</sup> *Shuijingzhu* 36: 1138–1139.

nyezetett tartományok számára, de Fan Yangmai néhány esztendeig nem halhatott magáról sem követségek küldésével, sem újabb betörések elkövetésével. A rákövető évtized során Fan Yangmai ugyan rendszeres adót küldött Kínába, de mindezzel párhuzamosan nem hagyott fel a portyázásokkal sem. A kínai szövegek 435-ben, 438-ban, 439-ben és 441-ben is említenek követjárásokat, a katonai események kapcsán azonban nagyon kevés konkrétummal szolgálnak. Annak beazonosítását, hogy Yangmai vajon meddig uralkodhatott, rendkívül megnehezíti, hogy fia, Duo 咄, aki a trónon követte, apja iránti tiszteletből ugyancsak felvette a Yangmai nevet:

Yangmai meghalt, s fia, Duo lépett trónra. Apja iránti szeretetből ő is a Yangmai nevet vette fel.

陽邁死，子咄立，慕其父，復曰陽邁。<sup>71</sup>

A *Shuijingzhu* arról is beszámol, hogy a második Yangmai fiatalon került a trónra:

A koronaherceget eredetileg Duonak nevezték, ám mikor később Yangmai meghalt, Duo tizenkilenc esztendősen az örökébe lépett, s az előző uralkodó erényei iránti tiszteletből ő is Yangmaira változtatta nevét. A két generáció, apa és fia, közös nevet viseltek, s látták, hogy Linyi el fog pusztulni.

其太子初名咄，後陽邁死，咄年十九代立，慕先君之德，復改名陽邁。<sup>72</sup>

A kínai szövegek egy része által leírt történet kronológiai sorrendje, illetőleg a szövegek szerkezete azt sejteti, hogy az első Yangmai csak rövid ideig uralkodott, hiszen trónra lépésének datálása,<sup>73</sup> illetve első követségének említése<sup>74</sup> után gyakorlatilag a következő mondatban már utódjáról beszélnek. Ezt követően mindegyik esetben egy hosszabb vagy rövidebb általános rész szakítja meg a történeti események elbeszélését, mely például Linyi lakóinak szokásait taglalja, majd folytatódik a történet, immár a Tan Hezhi 檀和之 által vezetett kínai hadjárat leírásával.<sup>75</sup> Azoktól eltérően a *Songshu* Yangmai trónra kerülésétől kezdődően részletesen beszámol a kínaiak Linyivel vívott háborúiról, de egyetlen szóval sem tesz említést a második Yangmairól, s a szövegben semmi sem utal arra,

<sup>71</sup> *Liangshu* 54: 785.

<sup>72</sup> *Shuijingzhu* 36: 1143.

<sup>73</sup> *Nan Qishu* 58: 1013.

<sup>74</sup> *Liangshu* 54: 785.

<sup>75</sup> Ezt a szerkezetet követi a *Liangshu* (54: 785), *Nanshi* (78: 1949), *Nan Qishu* (58: 1013), *Taiping yulan* (786: 3480) és a *Wenxian tongkao* (331: 20b) is.

hogy időközben személycsere történt volna Linyi trónján.<sup>76</sup> Több szöveg is tartalmaz egy mondatot, amely talán szintén arra enged következtetni, hogy a 446-os vereség idején még az első Yangmai volt Linyi királya. Ahogy a *Liangshu* írja:

Yangmai, apa és fia, magukat mentve mindketten elmenekültek.

陽邁父子並挺身逃奔。<sup>77</sup>

Ezt a mondatot többek között megemlíti a *Songshu*, a *Nanshi* és a *Taiping yulan* is.<sup>78</sup> Ugyan a fentiek ismeretében egyáltalán nem egyértelmű a helyzet, de a mondatban szereplő „Yangmai, apa és fia” 陽邁父子 kifejezés mintha a két Yangmaira vonatkozna.<sup>79</sup> A *Shuijingzhu* szerint Yangmai a hadjárat esztendejében lelte halálát:

A Yuanjia időszakban [424–453] Tan Hezhi hadjáratot vezetett Linyi ellen. Királyuk, Yangmai népével éjjel hegyek és mocsarak közé [vagyis a vadonba] menekült. Elfoglaltuk városait, s hatalmas mennyiségű kincset szereztünk. Miután visszavonták a seregeket, Yangmai visszatért országukba, s az ország letarolt volt és kifosztott. Akkoriban az emberek közül alig néhányan maradtak életben. [Yangmai] elkeseredésében összeomlott, ám mikor keserősége elmúlt, újra feléledt, majd a Yuanjia időszak huszonharmadik esztendejében [446] meghalt.

元嘉中，檀和之征林邑，其王陽邁，舉國夜奔竄山藪。據其城邑，收寶巨億。軍還之後，陽邁歸國，家國荒殄，時人靡存，躊躕崩擗，憤絕復蘇，即以元嘉二十三年死。<sup>80</sup>

A *Shuijingzhu* arról is beszámol, hogy Fan Yangmai a harcok során sebesülést szenvedett:

Tan Hezhi a keleti hídnál komoly harcot vívott, s ez az a hely, ahol Yangmai megsebesülván leesett az elefántról.

檀和之東橋大戰，楊邁被創落象，即是處也。<sup>81</sup>

<sup>76</sup> *Songshu* 97: 2377–2379. Mindez azért érdekes, mivel a szóban forgó események éppen a Song-dinasztia (420–479) időszakában történtek, s alapvetően ez a munka tartalmazza a legrészletesebb leírást erről a periódusról.

<sup>77</sup> *Liangshu* 54: 786.

<sup>78</sup> *Songshu* 97: 1378, *Nanshi* 78: 1950, *Taiping yulan* 786: 3481.

<sup>79</sup> A két Fan Yangmai uralkodásának időpontját illetően nincs összhang a szakirodalomban sem. Pelliot szerint az első Fan Yangmai volt az, aki 446-ban halálát lelte, s a második Fan Yangmai csak ezt követően került hatalomra (Pelliot 1904, p. 383). Ezzel szemben Maspero úgy vélte, hogy az első Fan Yangmai halála már valamikor a Yongchu (420–422) időszakban bekövetkezett (Maspero 1928, p. 68).

<sup>80</sup> *Shuijingzhu* 36: 1142–1143.

<sup>81</sup> *Shuijingzhu* 36: 1144.

**Fan Shencheng** 范神成

A két Fan Yangmai uralkodását követően Fan Shencheng a soron következő, név szerint említett uralkodó Linyi trónján. A kínai szövegek nem tesznek említést arról, hogy bármiféle rokonai kapcsolatban állt-e elődjével vagy utódjával, személyéről mindössze annyit tudhatunk, hogy valamikor Xiaowu 孝武 császár Xiaojian 元嘉 (454–456) és Daming 大明 (457–464) időszakában, majd Ming császár 明帝 Taiyu 泰豫 időszakának első esztendejében, vagyis 472-ben követéseket küldött a kínai udvarhoz.

Xiaowu császár Xiaojian [454–456] és Daming [457–464] időszakában Linyi királya, Fan Shencheng egymás után többször is elküldte rangos hivatalnokát, hogy beadványt nyújtson be s adót ajánljon fel. Ming császár Taiyu időszakának első esztendejében [472] ismét követséget küldött, hogy vidékük terményeit ajánlják fel.

孝武孝建、大明中，林邑王范神成累遣長史奉表貢獻。明帝泰豫元年，又遣使獻方物。<sup>82</sup>

A *Songshu* ennél pontosabb, s a Xiaojian időszak második esztendejére, vagyis 455-re, majd a Daming időszak második esztendejére, 458-ra helyezi ezeket a követjárásokat.<sup>83</sup>

**Fan Wenzan** 范文贊

Az utána említett Fan Wenzan királyról a *Liangshu* és a *Nanshi* csupán annyit ír:

A Qi-dinasztia Yongming időszakában [483–493] Fan Wenzan többször is követséget küldött, s adót ajánlott fel.

齊永明中，范文贊累遣使貢獻。<sup>84</sup>

**Fan Dang-gen-chun** 范當根純

Amennyiben a *Nan Qishu* által felvázolt eseménysort követjük, valamikor ezt követően kellett következnie a funani királyfi, Fan Dang-gen-chun 范當根純 betörésének és rövid uralkodásának, majd előbb Zhunong, aztán fia, Wen Kuan 文

<sup>82</sup> *Liangshu* 54: 786.

<sup>83</sup> *Songshu* 97: 2379.

<sup>84</sup> *Liangshu* 54: 786, *Nanshi* 78: 1950.

款 trónra kerülésének.<sup>85</sup> A funani királyfiból Linyi királyává lett Fan Dang-gen-chun 491-ben ajándékaival követséget küldött a kínai udvarhoz, amely azon túl, hogy hangzatos tisztségekben részesítette, egyben elismerte Linyi királyának is. A *Nan Qishu* így szól róla:

Egy barbár, Fan Dang-gen-chun megtámadta, s elragadta országukat, majd bitorló módon királyuk lett. A Yongming időszak [483–493] kilencedik esztendejében [491] követséget küldött, hogy adóul arany gyékényt és egyebeket ajánljanak. A parancs így szólt: „Linyi a távolban fekszik, s jelenlegi nemzedékük a király átalakító [hatalmának] szolgái. Dang-gen-chun őszinteséggel érkezett, vezetve hivatalnokait, távoli érdemei említésre méltóak, kiválósága tiszteletet érdemel. Érdemes rá, hogy magas sztos címeket kapjon, s ezáltal kiterjedt gazdagságban nyugodjék. Méltó a »császári jelvények hordozójának«,<sup>86</sup> a »tengeri hadakért felelős főparancsnoknak«, a »békés délvidék parancsnokának«, »Linyi királyának«.”

夷人范當根純攻奪其國，篡立爲王。永明九年，遣使貢獻金篋等物。詔曰：「林邑（蟲）（雖）介在遐外，世服王化。當根純乃誠款到，率其僚職，遠績克宣，良有可嘉。宜沾爵號，以弘休澤。可持節、都督緣海諸軍事、安南將軍、林邑王。」<sup>87</sup>

A *Nan Qishu* Funanról szóló fejezetében további részleteket is találhatunk. 484-ben, Funan királya, Qiao-chen-ru Du-ye-ba-mo 僑陳如闍耶跋摩 az indiai szerzetest, Shi Na-jia-xiant 釋那伽仙 küldte, hogy üzenetét tolmácsolja a kínai császárnak:

Alattvalódnak [nekem] van egy szolgája, kit Jiu-chou-luonak hívnak, elhagyta alattvalódat [engem], s elmenekült, másutt telepedett meg. s kegyetlen ellenállásba kezdett, majd legyőzte Linyit, s önmagát tette meg királyukká.

臣有奴名鳩酬羅，委臣逸走，別在餘處，構結兇逆，遂破林邑，仍自立爲王。<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Fan Dang-gen-chun és Fan Zhunong uralkodásának részleteit illetően mindenképpen a „kortárs” *Nan Qishu* tűnik a megbízhatóbb forrásnak, erre utal, hogy sokkal részletesebben mesél róluk, pontos évszámokat és követjárásokat is megadva, így például beszámol Fan Zhunong halálának körülményeiről is. Maguk a szóban forgó események éppen a Déli Qi-dinasztia (479–512) idején történtek, s a *Nan Qishu* pontosan ennek a dinasztianak a történetét dolgozza fel. Ugyan a művet csak 537-ben adták ki, de nyilvánvalóan az adott időszak dokumentumait használták fel a szerkesztési munkák során.

<sup>86</sup> A »császári jelvények hordozója« (*chijie* 持節) különleges erők élére kinevezett magas tisztség elnevezése volt. Lásd Hucker 1998, p. 165: 1105.

<sup>87</sup> *Nan Qishu* 58: 1013.

<sup>88</sup> *Nan Qishu* 58: 1015.

Funan királya katonai segítséget kért ahhoz, hogy leszámolhasson egykori alattvalójával, ám a kínai udvar elutasította kérését. Noha két különböző néven említik meg a szóban forgó funani királyfit, a *Nan Qishu* alapján vélhetően ugyanarról a személyről van szó.

### Fan Zhunong 范諸農

Mindezek után a másik változathoz hasonlóképpen folytatódik a történet, s a már említett Fan Zhunong üzte el az idegent, majd előbb 492-ben, elődjéhez hasonlóan, hangzatos tisztségeket kapott a kínai császártól, aki elismerte Linyi királyának, majd 495-ben további kinevezésekkel gazdagodott. Zhunong végül 498-ban, egy tengeri vihar következtében, a vízben lelte halálát. Halála után fia, bizonyos Wen Kuan 文款 követte a trónon. A *Nan Qishu* így szól róluk:

Fan Yangmai leszármazottja, Fan Zhunong, földijeit vezetve harcba szállt Dang-gen-chun ellen, s visszaszerezte az országát [Linyit]. A tizedik esztendőben [492] Zhunong tétetett meg a »császári jelvények hordozójává«, a »tengeri hadakért felelős főparancsnokká«, a »békés délvidék parancsnokává«, »Linyi királyává«. A Jianwu időszak [494–498] második esztendejében [495] elnyerte a »délvidéket oltalmazó parancsnok« elnevezést. A Yongtai időszak első esztendejében [498] Zhunong udvarunkhoz járult, ám a tengeren szörnyű szélvihar támadt, s vízbe veszett. Fia, Wen Kuan lett a »császári jelvények hordozója«, a »tengeri hadakért felelős főparancsnok«, a »békés délvidék parancsnoka«, »Linyi királya«.

范楊邁子孫范諸農率種人攻當根純，復得本國。十年，以諸農為持節、都督緣海諸軍事、安南將軍、林邑王。建武二年，進號鎮南將軍。永泰元年，諸農入朝，海中遭風溺死，以其子文款為假節、都督緣海軍事、安南將軍、林邑王。<sup>89</sup>

### Wen Kuan 文款

Maspero és Pelliot is azonosította egymással a *Liangshu* és *Nanshi* által említett Fan Wenzan és a *Nan Qishu*ban szereplő Wen Kuan királyokat,<sup>90</sup> ám ezzel kapcsolatosan adódik egy kis probléma. A *Liangshu* és a *Nanshi* szerint Fan Wenzan a Yongming időszakban, vagyis 483–493 között többszörösen is követségeket menesztett a kínai udvarhoz, ugyanakkor a *Nan Qishu* alapján 491-ben már Fan Dang-gen-chun uralkodott, Wen Kuan pedig csupán a 492-ben trónra lépett Fan Zhunong 498-ban bekövetkezett halála után lépett trónra. Ráadásul, ha elfogadjuk a feltételezést, hogy a *Nan Qishu* által említett Jiu-chou-luo 鳩酬羅 és Fan

<sup>89</sup> *Nan Qishu* 58: 1013.

<sup>90</sup> Maspero 1928, p. 78, Pelliot 1904, p. 384.

Dang-gen-chun egy és ugyanaz a személy, akkor a funani királyfinak már 484-ben Linyi trónján kellett ülnie. További nehézséget jelent, hogy ugyan egyik mű sem említi, hogy feltétlenül közvetlen utódként, de a *Liangshu* és a *Nanshi* szerint Fan Wenzan fia, Fan Tiankai 范天凱 követte a trónon, így ezek a változatok nem igazán hagynak helyet Fan Dang-gen-chun és Fan Zhunong uralkodására a *Nan Qishu* által említett időpontban.<sup>91</sup> Elképzelhető, hogy Fan Wenzan és Wen Kuan azonosítása valóban helytálló, s a *Liangshu* és a *Nanshi* szerkesztői a ténylegesnél valamivel korábbra helyezték Wen Kuan uralkodásának idejét.

### Fan Tiankai 范天凱

A *Liangshu* kronológiája szerint Fan Wenzan fia, Fan Tiankai volt a következő, név szerint említett uralkodó, aki a Liang-dinasztia Tianjian 天監 időszakának (502–519) kilencedik esztendejében (510) egy fehér majmot küldött ajándékkul a kínai császárnak,<sup>92</sup> majd a tizedik (511) és tizenharmadik esztendőben (514) újabb követségeket küldött.<sup>93</sup> A *Liangshu* és a *Cefu yuangui* is említi egy további követséget 512-ben, amely vélhetően szintén Fan Tiankai nevéhez köthető.<sup>94</sup> A *Liangshu* így ír Fan Tiankairól:

A Tianjian időszak [502–519] kilencedik esztendejében [510] Wenzan fia, Tiankai fehér majmot ajánlott fel. A [császári] rendelkezés így szólt: „Linyi királya, Fan Tiankai a tenger mellékén él, szívében jósággal érkezett [hozzánk], távolról érkező adót hozott, kiválósága tiszteletet érdemel. Érdemessé vált az olyan becses címek viselésére, mint »a császári jelvények hordozója«, »tengeri hadakért felelős főparancsnok«, »a tekintélyes délvidék parancsnoka«, »Linyi királya.«” A tizedik [511] és a tizenharmadik [514] esztendőkből Tiankai ismételt követséget küldött, és vidéke termékeit ajánlotta fel. Kis idő múlva betegségbe esett és meghalt. Fia, Bi-cui-ba-mo lépett helyébe, aki beadványt nyújtott be és adót ajánlott fel.

天監九年，文贊子天凱奉獻白猴，詔曰：「林邑王范天凱介在海表，乃心款至，遠脩職貢，良有可嘉。宜班爵號，被以榮澤。可持節、督緣海諸軍事、威南將軍、林邑王。」十年，十三年，天凱累遣使獻方物。俄而病死，子弼毳跋摩立，奉表貢獻。<sup>95</sup>

<sup>91</sup> *Liangshu* 54: 786, *Nanshi* 78: 1950.

<sup>92</sup> Maspero fehér szarvasnak fordította (Maspero 1928, p. 79), ám a szövegek egyértelműen fehér majmot 白猴 említene. Lásd *Liangshu* 2: 50.

<sup>93</sup> A követségekről beszámol a *Liangshu* és a *Cefu yuangui* is, s ugyan ez utóbbi egyik Fan Tiankaihoz köthető követjárás esetén sem adja meg az uralkodó nevét, ám ezeket a *Liangshu* egyértelműen neki tulajdonítja.

<sup>94</sup> *Liangshu* 2: 52, *Cefu yuangui* 968: 11383.

<sup>95</sup> *Liangshu* 54: 786.

**Bi-cui-ba-mo** 弼毳跋摩<sup>96</sup>

Miután utolsó követségének Kínába érkezése után Fan Tiankai betegség következtében elhunyt, a trónon fia, Bi-cui-ba-mo követte, aki csakugyan adót küldött a császári udvarhoz, aminek pontos időpontja ismeretlen.<sup>97</sup>

**Gao-shi-sheng-kai** 高式勝鐙

Az utána soron következő uralkodó, Gao-shi-sheng-kai nevéhez két követség köthető 526-ban, illetve 527-ben, ám a kínai szövegek hallgatnak arról, hogy ő vajon bármiféle rokoni kapcsolatban állt-e az őt megelőző, illetve a sorban utána következő királlyal. A *Liangshu* így mesél róla:

A Putong időszak [520–527] hetedik esztendejében [526] királyuk, Gao-shi-sheng-kai követséget küldött, és vidékük termékeit ajánlotta fel. A parancs szerint megtették a »császári jelvények hordozójává«, a »tengeri ügyekért felelős parancsnokká«, a »békés délvidék parancsnokává«, »Linyi királyává«. A Datong időszak [527–529] első évében [527] ismét követséget küldött, s adót ajánlott.

普通七年，王高式勝鐙遣使獻方物，詔以為持節、督緣海諸軍事、綏南將軍、林邑王。大通元年，又遣使貢獻。<sup>98</sup>

**Gao-shi-lü-tuo-luo-ba-mo** 高式律陁羅跋摩

A trónon Gao-shi-lü-tuo-luo-ba-mo követte, aki 530-ban, s 534-ben is küldött követségeket.<sup>99</sup> A *Liangshu* beszámolója szerint:

A Zhongdatong időszak [529–534] második esztendejében [530] Linyi királya, Gao-shi-lü-tuo-luo-ba-mo követséget küldött, s adót ajánlott. A parancs szerint megtették a »császári jelvények hordozójának«, a »tengeri ügyekért felelős parancsnoknak«, a »békés délvidék parancsnoká-

<sup>96</sup> Bi-cui-ba-mo nevét Maspero és Pelliot Vijayavarman alakban rekonstruálta (Pelliot 1904, p. 384, Maspero 1928, p. 79), amely név azonban nem található meg a helyi feliratokban. Lásd Vickery 2005, p. 19.

<sup>97</sup> Fan Tiankai utolsó követsége, amelynek megérkezése után nem sokkal elhunyt, a Tianian időszak tizenharmadik esztendejében, vagyis 514-ben, a negyedik hónapban ért Kínába. Lásd *Liangshu* 2: 54 és 54: 786, *Cefu yangui* 968: 11383. Bi-cui-ba-mo valamikor ezt követően lett Linyi királya, ám követségének időpontja tökéletesen bizonytalan.

<sup>98</sup> *Liangshu* 54: 787.

<sup>99</sup> A szövegben a *Liangshu* által megadott változatokat adtam meg, amelyektől egy írásjeggyel eltérnek a *Nanshiben* szereplő nevek: Gao-shu-sheng-kai 高戍勝鐙, illetőleg Gao-shu-lü-tuo-luo-ba-mo 高戍律陁羅跋摩.

nak«, »Linyi királyának«. A hatodik esztendőben [534] követséget küldött, s vidékük termékeit ajánlotta fel.

中大通二年，行林邑王高式律陀羅跋摩遣使貢獻，詔以為持節、督緣海諸軍事、綏南將軍、林邑王。六年，又遣使獻方物。<sup>100</sup>

A rákövetkező több mint fél évszázadra vonatkozóan a *Cefu yuangui* ugyan feljegyez követjárásokat 542-ben, valamint 567-ben és 572-ben, ám egyik esetben sem említi meg a követséget küldő uralkodó nevét.<sup>101</sup> A *Chenshu* szintén név nélkül említi ez utóbbi két követséget.<sup>102</sup> Ezeken túl a *Cefu yuangui*, valamint a *Suishu* beszámol egy követségről 595-ben is, ugyancsak név nélkül.<sup>103</sup>

### Fan Fanzhi 范梵志

Fan Fanzhi a következő király Linyi trónján, akit a kínai szövegek név szerint említenek, s nevével a Sui-dinasztia 605-ben vezetett hadjárata kapcsán találkozhatunk. A győzelemmel végződő kínai hadjárat Wen császár uralkodása alatt, a Renshou időszak (601–604) végén indult meg, de csak 605-ben, Yang császár uralkodása alatt ért véget. Linyi vereséget szenvedett a Liu Fang 劉方 által vezetett kínai seregektől, s azok kifosztották Linyi fővárosát.<sup>104</sup> A hadjáratot, s a főváros kifosztását követően csaknem két évtizedig nem olvashatunk Fan Fanzhi uralkodásáról, majd 623-ban, illetőleg 625-ben egyaránt követséget küldött Kínába.<sup>105</sup>

### Fan Touli 范頭黎

Fan Fanzhi után Fan Touli 范頭黎 a következő uralkodó, akit a kínai szövegek név szerint említenek, nevéhez mindössze egy 630-os, valamint egy 631-es követség köthető.<sup>106</sup>

### Fan Zhenlong 范鎮龍

Fan Toulit a trónon fia, Fan Zhenlong követte, akit 645-ben a saját miniszterre, Mo-he-man-duo-jia-du 摩訶漫多伽獨 gyilkoltatott meg. A *Xin Tangshu* és a *Tang huiyao* alapján Fan Zhenlong nevéhez köthető a 640-es, Kínába küldött

<sup>100</sup> *Liangshu* 54: 787.

<sup>101</sup> *Cefu yuangui* 968: 11385 és 969: 11387.

<sup>102</sup> *Chenshu* 4: 69 és 5: 81.

<sup>103</sup> *Cefu yuangui* 970: 11395, *Suishu* 2: 40.

<sup>104</sup> Liu Fang Linyi elleni hadjárataról két helyen, a Linyiről szóló részben (82: 1831–1833), valamint Liu Fang életrajzában (53: 1358) is részletesen beszámol a *Suishu* 隋書.

<sup>105</sup> *Jiu Tangshu* 197: 5270.

<sup>106</sup> *Jiu Tangshu* 197: 5270.

követség. Előbbi mű megadja a követséghez köthető uralkodói nevet, utóbbi az évszámot, ám a küldött hódolati ajándékok listája alapján nyilvánvalónak tűnik, hogy mindkét szöveg ugyanarról a követjárásról beszél.<sup>107</sup> A *Cefu yuangui* megemlíti továbbá egy 642-es követséget is.<sup>108</sup> A legtöbb változat szerint Fan Zhenlongot a trónon előbb Touli veje, majd lánya követték. A *Jiu Tangshu* így meséli el a történéseket:

A tizenkilencedik esztendőben [645] Zhenlongot meggyilkoltatta minisztere, Mo-he-man-duo-jia-du, s egész nemzetségét is kiirtatta, így megszakt a Fan nemzetség. Az ország népe Touli vejét, egy bráhmint, tette meg királyának. Később a magas rangú miniszterek és az ország népe meghatottan gondolt [visszavágyott] a régi uralkodóra, majd megdöntötték a bráhmin uralmát, és Touli főfeleségének lányát tették királyukká.<sup>109</sup>

十九年，鎮龍為其臣摩訶漫多伽獨所殺，其宗族並誅夷，范氏遂絕。國人乃立頭黎之女婿婆羅門為王。後大臣及國人感思舊主。乃廢婆羅門而立頭黎之嫡女為王。<sup>110</sup>

Ettől némileg eltér a *Tongdian* és a *Taiping yulan* szövege, amelyek az események sorából kihagyják mind Fan Zhenlong, mind Touli vejének uralkodását, s Touli uralkodását követően Touli lányát említik Linyi következő uralkodójaként. Ennél még izgalmasabb a *Zizhi tongjian* változata, amely szerint Mo-he-man-duo-jia-du (akit a szövegrészlet csak Jia-du 伽獨 néven említ) palotaforradalmra rövid sikerrel járt, s miután lemészároltatta az uralkodói családot, a korábbi miniszter Linyi trónjára lépett, ám nem volt képes megszilárdítani hatalmát.<sup>111</sup>

Linyi királya, Touli meghalt, s fia, Zhenlong lépett trónra. A főminiszter Jia-du meggyilkoltatta [Zhenlongot], s teljesen kiirtotta a Fan nemzetséget. Jia-du önmagát tette királlyá, ám az ország népe nem követte, s Touli vejét, egy bráhmint tették meg királynak. Az ország népe meghatottan gondolt a Fan nemzetségre, majd megdöntötték a bráhmin uralmát, s Touli lányát tették királyukká.

初，林邑王范頭利卒，子真龍立，大臣伽獨弑之，盡滅范氏。伽獨自立，國人弗從，乃立頭利之婿婆羅門為王。國人鹹思范氏，復罷婆羅門，立頭利之女為王。<sup>112</sup>

<sup>107</sup> *Xin Tangshu* 222 下: 6298, *Tang huiyao* 98: 2076.

<sup>108</sup> *Cefu yuangui* 970: 11399.

<sup>109</sup> Touli főfeleségének lánya a meggyilkolt Fan Zhenlong testvére vagy féltestvére volt.

<sup>110</sup> *Jiu Tangshu* 197: 5270.

<sup>111</sup> A leszámolás vagy csak a dinasztia férfitagjaira, vagyis a potenciális trónörökösökre terjed ki, vagy a munka mégsem járt tökéletes sikerrel, ugyanis, ahogy a szövegekben olvasható, később egy női rokon lépett trónra.

<sup>112</sup> *Zizhi tongjian* 199: 6281–6282.

A *Zizhi tongjian* közlése azért bír különleges jelentőséggel, mert a Linyi uralkodóinak listáját összesítő munkák figyelmen kívül hagyták ezt a szövegrészletet, így azokban Mo-he-man-duo-jia-du nem került be Linyi uralkodóinak sorába.<sup>113</sup>

### Zhugedi 諸葛地

A *Xin Tangshu* tovább meséli a történetet, s beszámol az egykori Touli király unokatestvérének, Zhugedinek trónra kerüléséről is:

A tizenkilencedik esztendőben [645] Mo-he-man-duo-jia-du meggyilkoltatta Zhenlongot, kiirtotta nemzetségét, s a Fan nemzetségnek vége szakadt. Az ország népe Touli vejét, egy bráhmint emelt királlyá, ám a hatalmas miniszterek közösen megdöntötték, s helyére inkább Touli egyik lányát tették meg királynőül. Zhugedi Touli atyai nagynénjének fiúgyermeké volt, aki mikor apját bűnbe fogták, Zhenlaba menekült. Egy királynő nem képes az ország igazgatására, ezért a hatalmas miniszterek üdvözölték Zhugedit királyukként, s nőül vetették vele [Touli] lányát.

十九年，摩訶慢多伽獨弒鎮龍，滅其宗，范姓絕。國人立頭黎婿婆羅門為王，大臣共廢之，更立頭黎女為王。諸葛地者，頭黎之姑子，父得罪，奔真臘。女之王不能定國，大臣共迎諸葛地為王，妻以女。<sup>114</sup>

Zhugedi 653-ban lépett trónra, s minderről beszámol a *Cefu yuangui*, mely megemlíti egy általa Kínába küldött követséget is.<sup>115</sup> A Tang-dinasztia Gaozong császáranak Yonghui (650–655) időszakáról szólva:

A negyedik esztendő [653] negyedik havában a Linyi országába való Zhugedi királlyá tette magát, majd vidékük termékeivel és idomított elefánttal adózott.

四年四月，林邑國人諸葛地自立為王，遣使貢方物馴象。<sup>116</sup>

Zhugedit, helyi források alapján, Pelliot azonosította a kínai szövegekben utána említett Bo-jia-han-bo-mo 鉢迦含波摩 királlyal,<sup>117</sup> ám magukban a kínai

<sup>113</sup> Pelliot 1904, p. 385. Maspero 1928, pp. 88–90. Maspero az uralkodókat összesítő táblázatában sem szerepelteti az egykori minisztert.

<sup>114</sup> *Xin Tangshu* 222 下: 6298.

<sup>115</sup> A *Cefu yuangui* (970: 11397) a rákövetkező év, vagyis 654 ötödik hónapjában ismét említi egy követséget, ám nem adja meg a követséget küldő uralkodó nevét.

<sup>116</sup> *Cefu yuangui* 970: 11401.

<sup>117</sup> Pelliot 1904, p. 385.

szövegekben semmi sem utal arra, hogy azonos személyekről volna szó.<sup>118</sup> Míg a *Xin Tangshu* csupán Zhugedi apjának bűnbe fogásáról beszél, a *Zizhi tongjian* további részletekkel világítja meg a történetet, s arról számol be, hogy az egykori uralkodó, Touli meggyilkoltatta, s Zhugedinek ekkor kellett külföldre távoznia.<sup>119</sup>

Egy nő nem képes az ország irányítására, s volt Zhugedi, Touli [atyai] nagynénjének fia, aki mikor apját Touli meggyilkoltatta, délre, Zhenlaba menekült. A főminiszter Ke-lun-weng-ding követséget küldött [hozzá], majd fogadta és trónra léptette, s nőül vetették vele a királynőt [Touli lányát], akkor aztán a köznép megnyugodott.

女不能治國，有諸葛地者，頭利之姑子也，父為頭利所殺，南奔真臘，大臣可倫翁定遣使迎而立之，妻以女王，眾然後定。<sup>120</sup>

Ennél még sokkal izgalmasabb a *Zizhi tongjian* részlete, amely a Fan Zhenlong halálát eredményező palotaforradalomról, valamint az azt követő időszakról így szól:

Korábban Linyi királyát, Fan Zhenlongot meggyilkolta minisztere, Mohe-man-duo-jia-du, s teljesen kiirtotta a Fan nemzetséget. Az ország népe [korábbi] királyuk, Touli lányát tette királynővé, ám egy nő nem képes az ország igazgatására, ezért inkább Touli [atyai] nagynénjének fiát, Zhugedit léptették trónra, akit *huanwang*nak neveztek el, s nőül vetették vele a királynőt.

初，林邑王范真龍為其臣摩訶漫多伽獨所殺，盡滅范氏。國人立其王頭黎之女為王，女不能治國，更立頭黎之姑子諸葛地，謂之環王，妻以女王。<sup>121</sup>

A korábbi szövegekből már megismert események leírása mellett a *Zizhi tongjian* említést tesz róla, hogy a külföldről hazatérő, majd Linyi trónjára lépő Zhugedi a *huanwang* 環王 címet vette fel. Ez az információ rendkívül értékes lehet annak tudatában, hogy a kínai szövegek szerint a Zhide időszakot (756–758) követően Linyi országának elnevezését Huanwangra változtatták.<sup>122</sup> A név pontos eredetére és jelentésére vonatkozóan mindeddig nem született megnyugtató magyarázat, ám már Maspero is úgy vélte, hogy az új elnevezés talán egy helyi uralkodói titulus kínai átírata lehet, melyet a korszak uralkodói önmaguk

<sup>118</sup> Az azonosítás alapját a helyi feliratok szolgáltatták, melyek egy Prakāsadharmavikrāntavarman néven előforduló uralkodót említenek ebben az időszakban.

<sup>119</sup> Zhugedi meggyilkoltatott apja Touli király nagynénjének férje volt.

<sup>120</sup> *Zizhi tongjian* 199: 6281–6282.

<sup>121</sup> *Zizhi tongjian* 219: 7011.

<sup>122</sup> *Xin Tangshu* 222 下: 6298, *Tang huiyao* 98: 2077.

jelölésére használtak.<sup>123</sup> A *Zizhi tongjian* imént idézett részlete mindaddig elkerülte a kutatók figyelmét, ezért izgalmas és új ismeret lehet, hogy a név már egy évszázaddal az ország nevének megváltozása előtt alkalmazásban volt.

### **Bo-jia-han-bo-mo** 鉢迦含波摩

Amennyiben Zhugedi és az utána említett Bo-jia-han-bo-mo azonosítása nem helytálló, Zhugedi uralkodása minden bizonnyal rövid volt, hiszen a *Tang huiyao* szerint a Yonghui 永徽 (650–655) és Zongzhang 總章 (668–670) időszakokban már Bo-jia-han-bo-mo küldött követséget a kínai udvarhoz:

A Yonghui [650–655] és Zongzhang [668–670] időszakokban királyuk Bo-jia-han-bo-mo többször is idomított elefántokat ajánlott.

永徽、總章中，其王鉢迦含波摩累獻馴象。<sup>124</sup>

A *Cefu yuangui* egészen pontosan a Zongzhang időszak második évében, vagyis 669-ben említ egy nevével jegyzett, bizonyosan általa küldött követséget, illetőleg további két követjárást (657-ben és 670-ben), melyek valószínűleg neki tulajdoníthatóak.<sup>125</sup> Bo-jia-han-bo-mo nevének utolsó feljegyzése, illetve a következő uralkodó nevének megjelenése között a *Cefu yuangui* számos követséget említ, mivel azonban mindegyiket név nélkül teszi, bizonytalan, hogy melyik uralkodóhoz köthetőek. Ráadásul a szövegekből az sem derül ki, hogy Jian-duo-da-mo közvetlen utódja volt-e Bo-jia-han-bo-mo-nak, így az sem elképzelhetetlen, hogy kettejük uralkodása közt más, esetleg mások is ültek Linyi trónján.

### **Jian-duo-da-mo** 建多達摩

A következő uralkodó, akit a kínai szövegek megemlítenek, Jian-duo-da-mo, aki a Xiantian 先天 (712–713) és a Kaiyuan 開元 (713–741) időszakokban menesztett követségeket. A *Tang huiyao* így szól róla:

A Xiantian időszakban [712–713] és a Kaiyuan időszakban [713–741] királyuk, Jian-duo-da-mo ismét idomított elefántokat, chen-fát,<sup>126</sup> borostyánt és egyebeket ajánlott.

<sup>123</sup> Maspero 1928, p. 96. Az uralkodói címet mindaddig nem sikerült megfeleltetni a helyi feliratokban említett titulusokkal. A szóösszetételben szereplő *huan* 環 jelentése 'kör', míg a *wang* 王 jelentése 'király'.

<sup>124</sup> *Tang huiyao* 98: 2076.

<sup>125</sup> *Cefu yuangui* 970: 11402.

<sup>126</sup> A sasfáról (*Aquilaria*) van szó, mely nagyra becsült, értékes faanyaga miatt a Kínába érkező követségek által adományozott egyik leggyakoribb termék volt. Lásd Wheatley 1959, p. 69.

先天、開元中，其王建多達摩又獻馴象、沈香、琥珀等。<sup>127</sup>

A *Cefu yuangui* ennél kicsit pontosabb, s az utóbbi követjárást 713-ra helyezi.<sup>128</sup> A *Cefu yuangui* által 686 és 731 között említett számos, Kínába érkezett követséget Maspero mind Jian-duo-da-mo királynak tulajdonította, annak ellenére, hogy a kínai szöveg mindössze a 713-as követjárás esetében említi meg a követséget küldő uralkodó nevét.<sup>129</sup>

### Lu-tuo-**luo** 盧陀羅

Lu-tuo-**luo** az utolsó uralkodó, akit a kínai szövegek megemlítenek Linyi trónján, s a *Tang huiyao* mindössze annyit árul el róla, hogy a Tianbao 天寶 időszak (742–756) nyolcadik esztendejében, vagyis 749-ben követséget küldött a kínai udvarhoz:

A Tianbao időszak [742–756] nyolcadik esztendejében [749] királyuk, Lu-tuo-**luo** követei száz igazgyöngyöt, harminc *jin*<sup>130</sup> chen-fát, ragyogó fehér pamutszöveteket, valamint húsz idomított elefántot ajánlottak.

天寶八載，其王盧陀羅使獻真珠一百條、沈香三十觔、鮮白麤、馴象二十隻。<sup>131</sup>

Erről az eseményről a *Cefu yuangui* is beszámol, ám a királyt Lu-tuo 盧陀 néven említi:

A kilencedik hónapban Linyi ország fővárosának fejedelme, Lu-tuo követséget küldött udvarunkhoz, s száz igazgyöngyöt, harminc *jin* fekete chen-fát, valamint harminc vég fehér pamutszövetet ajánlottak.

九月，林邑國城主盧陀遣使來朝獻珍珠一百條、黑沉香三十斤、鮮白麤二十隻。<sup>132</sup>

A *Cefu yuangui* említést tesz egy követségről az ezt megelőző évben, vagyis 748-ban, egészen pontosan a Tianbao időszak hetedik évének hatodik havában.<sup>133</sup> Az ajándékuk elefántagyar és virágos pamutszövet volt, ám mivel a szöveg nem jegyezte fel a követséget küldő uralkodó nevét, nem tudhatjuk biztosra, hogy Lu-tuo-**luo**nak vagy uralkodói elődjének tulajdonítható-e.

<sup>127</sup> *Tang huiyao* 98: 2076.

<sup>128</sup> *Cefu yuangui* 971: 11405.

<sup>129</sup> Lásd Maspero 1928, p. 93. A Maspero által felsorolt tizenöt követségen túl a *Cefu yuangui* (971: 11409) megemlít egy további követséget a Kaiyuan időszak (713–741) huszonkettedik esztendejében, vagyis 734-ben is.

<sup>130</sup> A Tang-korban 1 *jin* megközelítőleg 661 grammnak felelt meg. Lásd Wilkinson, p. 238.

<sup>131</sup> *Tang huiyao* 98: 2077.

<sup>132</sup> *Cefu yuangui* 971: 11413.

<sup>133</sup> *Cefu yuangui* 971: 11413.

## LINYI URALKODÓHÁZAI

Linyi történetét Maspero négy dinasztiára osztotta, melyeket a hozzájuk rendelt uralkodók neveivel az alábbi táblázatban összesítettem, külön megadva az egyes uralkodók elődjükhöz fűződő viszonyát. Ezután röviden megvizsgáljuk, hogy a kínai szövegek beható vizsgálatát követően az egyes dinasztiák megállapítása megalapozottnak tűnik-e.

Dinasztia	Uralkodó neve	Viszonya elődjéhez
<b>Első dinasztia</b> (192–336) <sup>134</sup>	Qu Lian 區連	
	Fan Xiong 范熊	Unokája vagy lánytestvérének fia <sup>135</sup>
	Fan Yi 范逸	Fia
<b>Második dinasztia</b> (336–420)	Fan Wen 范文	Parancsnoka
	Fan Fo 范佛	Fia
	Fan Xiong 范熊	Ismeretlen
	Fan Huda 范胡達 / Xuda 須達	Fan Fo fia
	Di Zhen 敵真	Fia
	Di Zhen unokaöccse	Unokaöccse <sup>136</sup>
	Wen Di 文敵	Di Zhen mostohatestvére <sup>137</sup>
<b>Harmadik dinasztia</b> (420–528)	Fan Yangmai 陽邁	Fan Huda fia
	Fan Yangmai 陽邁 / Duo 咄	Fia
	Fan Shencheng 范神成	Ismeretlen
	Fan Wenzan 范文贊	Ismeretlen

<sup>134</sup> A dinasztiák kezdetének, az egyes uralkodók trónra kerülésének vagy elhalálozásának Maspero által megadott időpontjaival kapcsolatosan felmerülő problémákat a tanulmány korábbi részében jeleztem. A táblázatban, mivel magukat a dinasztiákat is Maspero állapította meg, az általa alkalmazott dátumokat tüntettem fel, attól függetlenül, hogy azok a valóságban helyesnek és egyértelműnek tűnnek-e.

<sup>135</sup> Fan Xiong nem közvetlen utódként követte Qu Liant. Elődjét, akinek nem volt fia, név nélkül említik a szövegek.

<sup>136</sup> Vagyis Fan Huda unokája.

<sup>137</sup> Wen Dit a Di Zhen elmenekülő öccsével, Di Kaijal azonos anyától, ám különböző apától származó fiúként jelzik a szövegek, vagyis mind Di Zhennek, mind Di Kainak mostohatestvére volt.

	Fan Dang-gen-chun 范當 根純	Semmi
	Fan Zhunong 范諸農	Fan Yangmai leszármazottja
	Wen Kuan 文款	Fia
	Fan Tiankai 范天凱	Fia
	Bi-cui-ba-mo 弼毳跋摩	Fia
	Gao-shi-sheng-kai 高式勝鏡	Ismeretlen
<b>Negyedik dinasztia (529–757)</b>	Gao-shi-lü-tuo-uo-ba-mo 高式律陀羅跋摩	Ismeretlen
	Fan Fanzhi 范梵志	Ismeretlen
	Fan Touli 范頭黎	Ismeretlen
	Fan Zhenlong 范鎮龍	Fia
	Mo-he-man-duo-jia-du 摩 訶漫多伽獨	Minisztere
	Touli veje, a bráhmín	
	Touli lánya	
	Zhugedi 諸葛地	Touli atyai nagynénjének fiúgyermeke (vagyis unokatestvére)
	Bo-jia-han-bo-mo 鉢迦含 波摩	Ismeretlen
	Jian-duo-da-mo 建多達摩	Ismeretlen
	Lu-tuo-uo 盧陀羅	Ismeretlen

### Az első dinasztia (192–336)

A kínai krónikák ebben az időszakban mindösszesen három uralkodót említenek név szerint, kiket Maspero az első dinasztiaába sorolt, ám a szövegek egyértelműen utalnak rá, hogy további uralkodóknak is trónon kellett lenniük, hiszen, ahogy azt láthattuk, némelyik munka szerint a dinasztialapító fiai és unokái követték egymást, egy másik arról tesz említést, hogy a dinasztia (talán dinasztiaiák) feljegyzései elvesztek, s azokat lehetetlen rekonstruálni. A Maspero által meghatározott első dinasztia időszaka bizonytalan, a kínai források anyaga rendkívül hiányos, az időtartam (csaknem másfél évszázad) pedig túl hosszú ahhoz, hogy egyetlen dinasztia fennállása meggyőző bizonyítékokkal igazolható legyen.

### A második dinasztia (336–420)

A második dinasztia időszaka az, amely talán a leginkább követhető a kínai szövegekben, s amely a legkevesebb kétes részletet tartogatja. A források az összes uralkodó esetében megadják az elődökhöz kötődő rokoni szálát, ez alól egyedül a mindössze egyetlen helyen megemlített második Fan Xiong feltűnése jelent kivételt. Róla mindössze egyetlen, 382-es követjárás kapcsán tesz említést a *Jinshu*. Fan Fo halálának időpontja teljességgel bizonytalan, ám mivel a szövegek Fan Hudat jelölik közvetlen örököséül, Maspero, más megoldást nem lelven, s Linyit szükségesen egységes államként értelmezve, a kiskorú uralkodó régenként azonosította.

### A harmadik dinasztia (420–528)

Maspero harmadik dinasztijával kapcsolatosan a kínai szövegek vizsgálatakor számos probléma merül fel. A „dinasztiaalapító” Fan Yangmai ugyan egy súlyos hatalmi harcoktól vérszes időszakot lezáróan került trónra, ám minden szövegváltozat szerint rokoni kapcsolatban állt elődeivel, hiszen a legéletszerűbb szövegváltozatok szerint Fan Huda fia volt.<sup>138</sup> A polgárháborús időszakra vonatkozó, helyenként meglehetősen zavaros szövegrészleteket megvizsgálva leginkább az olvasható ki, hogy Huda halálát követően az uralkodói család különböző tagjai hadakoztak egymással a hatalomért, s az időszak lezárásaként került Fan Yangmai Linyi trónjára. Vagyis, ha mindenáron dinasztiai történetében próbálunk gondolkodni, a polgárháborús periódus uralkodói házon belüli hatalmi harcnak, nem pedig egy új dinasztia születését megelőző küzdelemnek tűnik. Maspero egy kevésbé megalapozott spekulációt követve úgy vélte, hogy a Fan Yangmai születésével kapcsolatos legendák egyértelműen trónbitorló voltára, vagy legalábbis anyjának alacsony származására utalnak. További problémát jelent a dinasztia folytonosságának szempontjából, hogy a második Fan Yangmai uralkodását követően említett két uralkodó (Fan Shencheng és Fan Wenzan) esetében a kínai szövegek semmiféle rokoni kapcsolatot nem említenek sem elődeikkel, sem utódaikkal kapcsolatosan.<sup>139</sup> Az őket a trónon követő funani királyfit, Fan Dang-gen-chunt legyőző Fan Zhunong rokoni szálainak lejegyzése szintén érdekes, hiszen a kínai krónikák szerkesztői a csaknem fél évszázaddal korábban elhunyt „Fan Yangmai leszármazottjának” említik, ami, amennyiben a korban hozzá sokkal közelebb álló elődök csakugyan ugyanahhoz az uralkodóházhoz tartoztak, nem tűnik teljesen logikus lépésnek.

<sup>138</sup> Más szövegek, vélhetően tévesen, a jóval később uralkodó Fan Zhunong fiaként jegyzik.

<sup>139</sup> Ráadásul Maspero a két uralkodó egyikét sem kötötte helyi források uralkodóihoz, vagyis kizárólag az erre alkalmatlan kínai szövegek alapján illesztette a harmadik dinasztia uralkodói közé.

### A negyedik dinasztia (529–757)

Linyi történetének utolsó, sorrendben negyedik dinasztijának felállításakor Maspero javarészt a helyi feliratok anyagában szereplő információkra hagyatkozott, a kínai szövegekben szereplő eseményeket pedig ezekhez hozzáillesztette; a nagyjából azonos időpontban említett uralkodókat megfelelő kritika és meggyőző bizonyíték nélkül megfeleltette egymással. A kétféle forrásanyag azonoságai kevésbé bizonyítottak, s a kínai szövegek a legkritikább esetben tesznek említést az egyes uralkodók közti kapcsolatra vonatkozóan, ezért – legalábbis a kínai források alapján – a negyedik dinasztia tarthatatlan.

### ÖSSZEFOGLALÁS

A kínai történeti munkák ugyan számos felbecsülhetetlen értékű részletet kínálnak Linyire vonatkozóan, ám a krónikák szerkesztőinek nem állt szándékában, hogy minden részletre kiterjedően megörökítsék az idegen országok, vagy az azokat irányító uralkodóházak történetét. Krónikáik összeállításakor javarészt a kínai szempontból fontos eseményekre, így diplomáciai érintkezésekre, valamint háborúskodásokra koncentráltak, s a szövegek alapján rekonstruálható történet sok esetben rendkívül hiányos és egyoldalú, az egyes uralkodók megemlézése közötti időszakok pedig gyakorta igen jelentősek.<sup>140</sup> Linyi történetének leírásakor Maspero kellő kritika nélkül azonosította egymással a kínai krónikák lapjain feltűnő, valamint a helyi kőfeliratok soraiban megemléített uralkodókat. Mivel egy egységes és folyamatos ország képe lebegett a szemei előtt, a látszólag ugyan azonos időszakban, ám különböző neveken előforduló királyokat gyakorlatilag automatikusan egymással azonos személyeknek vélelmezte, annak ellenére, hogy a két, egymástól eltérő forrásanyagban alig akad olyan egyezés, amely fonetikai alapokon is igazolható volna.<sup>141</sup> Ahogy azt láthattuk, a kínai források anyaga sok esetben alkalmatlan arra, hogy abból uralkodói dinasztikiák történetét rekonstruálhassuk, s mivel a helyi források megfeleltetése sem kevésbé problematikus, a Maspero által felállított dinasztikiák létjogosultsága erősen megkérdőjelezhető.

---

<sup>140</sup> Gao-shi-lü-tuo-luo-ba-mo utolsó említése (534) és az utána előforduló Fan Fanzhi legelső megemlézése (605) között például mintegy hetven évnyi űr tátong, amely időszakban csupán néhány uralkodói névhez nem köthető követséget említenek a kínai szövegek.

<sup>141</sup> Vickery 2005, p. 12.

## IRODALOM

**Elsődleges források:**

- Cefu yuangui 冊府元龜. Beijing: Zhonghua shuju, 1960.  
 Chenshu 陳書. Beijing: Zhonghua shuju, 2002.  
 Jinshu 晉書. Beijing: Zhonghua shuju, 2003.  
 Jiu Tangshu 舊唐書. Beijing: Zhonghua shuju, 2002.  
 Liangshu 梁書. Beijing: Zhonghua shuju, 1997.  
 Nan Qishu 南齊書. Beijing: Zhonghua shuju, 1997.  
 Nanshi 南史. Beijing: Zhonghua shuju, 2003.  
 Sanguozhi 三國志. Beijing: Zhonghua shuju, 1982.  
 Shiji 史記. Beijing: Zhonghua shuju, 2003.  
 Shuijingzhu 水經注. Shanghai: Renmin chubanshe, 1984.  
 Songshu 宋書. Beijing: Zhonghua shuju, 2000.  
 Suishu 隋書. Beijing: Zhonghua shuju, 2002.  
 Taiping yulan 太平御覽. Beijing: Zhonghua shuju, 1985.  
 Tang huiyao 唐會要. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2006.  
 Tongdian 通典. Taipei: Taiwan Shangwuyin shuguan, 1987.  
 Wenxian tongkao 文獻通考. Siku quanshu, ????.  
 Xin Tangshu 新唐書. Beijing: Zhonghua shuju, 2003.  
 Zizhi tongjian 資治通鑑. Beijing: Guji chubanshe, 1956.

**Másodlagos irodalom:**

- Beck, B. J. Mansvelt (1986): „The Fall of Han”. In: *The Cambridge History of China: Volume I: the Ch'in and Han Empires, 221 B.C. – A.D. 220*. Edited by Denis Twitchett and Michael Loewe. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 317–376.
- Coedès, George (1968): *The Indianized States of Southeast Asia*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Finot, Louis (1904): Notes d'épigraphie: XI. Les inscriptions de Mi-Son. In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 4, pp. 897–977.
- Higham, Charles (2002): *Early Cultures of Mainland Southeast Asia*. Bangkok: River Books.
- Hucker, Charles O. (1998): *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Majumdar, R. C. (1985 [1927]): *Champa, History and Culture of an Indian Colonial Kingdom in the Far East 2<sup>nd</sup>–16<sup>th</sup> century A.D.* New Delhi: Gyan Publishing House.
- Maspero, M. Georges (1928): *Le Royaume de Champa*. Paris et Bruxelles: Les Éditions G. Van Oest.
- Pelliot, Paul (1904): Deux itinéraires chinois de Chine en Inde à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle. In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 4, pp. 131–413.
- Schweyer, Anne-Valérie (1999): Chronologie des inscriptions publiées du Campā, Études d'épigraphie cam-I. In: *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 86, pp. 321–344.
- Southworth, W. A. (2004): „The coastal states of Champa.” In: Glover, I.–Bellwood, P. (eds.) *Southeast Asia, From prehistory to history*. London and New York: RoutledgeCurzon, pp. 209–234.
- Taylor, Keith Weller (1983): *The Birth of Vietnam*. Los Angeles: University of California Press.
- Vickery, Michael (2005): *Champa revised* [Online]. Asia Research Institute, Working Paper Series No. 37. Available from: [http://www.ari.nus.edu.sg/docs/wps/wps05\\_037.pdf](http://www.ari.nus.edu.sg/docs/wps/wps05_037.pdf)
- Wheatley, Paul (1959): *Geographical Notes on some Commodities involved in Sung Maritime Trade*. Singapore: Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society.

NÉMETH NORBERT

## EGY PREKLASSZIKUS TIBETI NYELVEMLÉK FILOLÓGIAI ELEMZÉSE: A BSAM-YAS KOLOSTOR OBELISZKJÉNEK FELIRATA

A tibeti királykor (7–9. század) idején készült obeliszkekkel (*rdo-ring*) és felirataikkal (*rdo-ring-gi yi-ge*) magyar nyelven viszonylag kevés számú tanulmány foglalkozott,<sup>1</sup> a Bsam-yas-i felirattal kapcsolatosan pedig – tudomásom szerint – egyetlen munka sem született. Jelen munka keretei között természetesen nincs lehetőség elemezni a tibeti obeliszkek történetét és felépítését, illetve a szövegekkel kapcsolatban felmerülő kérdéseket sem, ezekről sokrétű információk nyerhetők a bőséges nemzetközi szakirodalomból.<sup>2</sup> Az itt következő rövid tanulmány – amelyhez fontos adatokkal szolgált a 2010 nyarán lezajlott tibeti tanulmányút<sup>3</sup> – célja, hogy bemutassa az egyik leghíresebb királykori sztélé, a Bsam-yas kolostorban található *rdo-ring* vésett feliratának filológiai elemzését. Az építmény szövegének nyelvi különlegességét az adja, hogy a régi, azaz preklasszikus tibeti nyelv (*skad rnying*) sajátosságaival rendelkezik, ezért elemzéséből érdekes nyelvi-történeti következtetések vonhatók le.<sup>4</sup>

### I. A TIBETI OBELISZKEK

A királykori (629–842) Tibet történetének legfontosabb belső forrásai a különböző évkönyvek és krónikák,<sup>5</sup> amelyek tudományos szempontból alaposan feldolgozottak. Ezek a szövegek leírják a királyi családban történt eseményeket, elemzik a különböző vallási kérdéseket, beszámolnak a téli-nyári állami gyűlések (*'dun-sa*) eseményeiről, egyszóval fontos információkat hordoznak a korai időszakról. Ismereteink azonban nem korlátozódhatnak csupán ezekre a mun-

<sup>1</sup> Uray 1975, pp. 40–42; Sárközi 2002.

<sup>2</sup> Tucci 1949; Li Fang-kuei–Coblin 1987; Richardson 1949, pp. 45–65; Richardson 1964, pp. 1–13; Richardson 1985; Richardson 1987, pp. 3–16; Richardson 1988, pp. 276–278; Chen 1984, pp. 121–124; Jam-dbyangs 1984, pp. 50–56.

<sup>3</sup> A tanulmányút szervezésében nyújtott segítséget köszönöm a pekingi China Tibetology Research Center Szociológiai és Gazdaságkutató Intézet igazgatójának, dr. Zhou Wei professzornak.

<sup>4</sup> A tibeti szavak átbetűzése Wylie-féle rendszerben történt, a szanszkrit kifejezéseket diakritikus jelekkel, a kínai szavakat pedig pinyin átírással adtuk meg. A cikk témájában adott tanácsokért köszönettel tartozom dr. Terjék Józsefnek.

<sup>5</sup> A korai történeti munkákról bővebben lásd Martin 1997, pp. 13–23.

kákra, érdemes tanulmányoznunk a források kisebb részét képező, de lényeges adatokat rejtő obeliszkfeliratokat is. Az obeliszk tibeti elnevezése *rdo-ring* (vagy *rdo-rings*, hosszú kő), de a *Tibeti–kínai nagyszótár* említi még a *rdo-leb* (kőlap) kifejezést,<sup>6</sup> amelyet azonban nagyon ritkán alkalmaznak a szövegekben. Funkciójukat tekintve elmondható, hogy ezek a jellegzetes építmények fontos vallási tételek, királyi ediktumok és békeszerződések rövidített szövegét tartalmazzák, és céljuknak megfelelően mindig jól látható, forgalmas helyen állnak. Minden szempontból külön csoportot képeznek a Yar-klungs-völgyben álló, kevésbé kutatott uralkodói síremlékobeliszkek. Az oszlopokat a Richardson-féle történeti megközelítésű beosztás alapján két csoportra oszthatjuk:<sup>7</sup> az első egység tagjai a *Zhol*, a *Bsam-yas*, a *'Phyong-rgyas*, a *Zhva*, a *Rkong-po*, a *Skar-chung*, a *Lcang-bu* és a *822-es tibeti–kínai békeoszlop*, míg a második csoportba a *Rgyal Lha-khang*, a *Gtsang grong*, a *Nyabzo*, a *Ka-ru Ko-sa* és a *(S)ger* oszlopok tartoznak. A leghíresebb sztélé a Potala szomszédságában álló, a tibeti hadsereg kínaiak felett aratott diadalát leíró *Zholi* (764), de a *Bsam-yas-i* is rendkívül fontos, hiszen Tibet jövőjét alapvetően meghatározó eseményről, a buddhizmus államvallássá válásáról (779) tudósít. Mivel a 8. századi Tibet idejéből kevés számú hiteles forrás áll rendelkezésre, ezért is indokolt a lényegbevágó adatokat rejtő felirat vizsgálata.

## II. A BSAM-YAS RDO-RING TÖRTÉNETE ÉS FELÉPÍTÉSE

A *Bsam-yas-i* sztélé létezéséről első ízben az 1904-ben Tibetbe bevonuló Younghusband-féle brit expedíciós sereg orvosa, Austine Waddell tett említést könyvében.<sup>8</sup> Tudományos szempontból elsőként Sir Charles Bell értékelte a szöveget,<sup>9</sup> amelyet 1921-es útja során másolt le, majd második expedíciója alkalmával (1935) fényképet is készített róla. A felirattal foglalkozó tudományos szakirodalomból kiemelendő Giuseppe Tucci híres írása (a továbbiakban TTK),<sup>10</sup> illetve Li Fang-kuei és Coblin közös tanulmánya.<sup>11</sup> Az obeliszk alapvető fontosságú kutatója Hugh Edward Richardson volt, aki fáradhatatlan kutató-

<sup>6</sup> *Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo* 1985, p. 1446.

<sup>7</sup> Richardson 1985, p. 3. A csoportosítási rendszer lényege, hogy a királykor csúcsán (755–836), vagy annak hanyatlásakor (836–842) épült-e az obeliszk. Richardson az obeliszkekkel együtt említi a különböző tibeti harangfeliratokat is, de jelen dolgozatban csak az oszlopokat tűntetjük fel.

<sup>8</sup> Waddell 1910, pp. 34–36.

<sup>9</sup> Bell 1924, pp. 89–105. Bell kifejti könyvében, hogy a sztélére vonatkozó alapvető ismeretait S. W. Bushell 1880-as munkájából szerezte. A cikk valóban említést tesz az obeliszkről, tehát ez tekinthető az első közlésnek. Megjegyzendő azonban, hogy Bushell nem járt a helyszínen, információit egy kínai szövegből nyerte. Lásd Bushell 1880, p. 437.

<sup>10</sup> Tucci 1949, pp. 29–37.

<sup>11</sup> Li Fang-kuei–Coblin 1987, pp. 61–69.

munkája révén vizsgálta az ediktum történeti háttérét, megadta a felirat angol fordítását, de a feliratot filológiai szempontból kevésbé elemezte.<sup>12</sup> Richardson 1949-es útja során járt a Bsam-yas kolostorban, ahol a nyelvészeti-kultúrtörténeti feldolgozáshoz nélkülözhetetlen fényképeket készített az obeliszkről.<sup>13</sup>

A második tankirály Khri-srong lde-btsan (755–797) uralkodása idején, 763–774 között épült Bsam-yas Tibet legrégebbi kolostora,<sup>14</sup> amely Lhászától délre, a Gtsang-po folyó bal partjánál fekszik. A mandala alaprajzú Rnying-ma-pa rendű (később Sa-skya-pa, majd Dge-lugs-pa) kolostor fontosságát jól mutatja, hogy a hagyomány szerint alapítását a híres indiai mester, Śāntaraksita felügyelte, míg az építkezés pontos időpontját maga Padmasambhava jelölte ki. Az itt lévő obeliszk félreeső helyen a főtemplom keleti, ún. galériás fala mellett található, közel a déli bejárathoz. Elkészültének ideje nem egyértelmű, de a tibeti történeti munkák közül három is beszámol arról,<sup>15</sup> hogy az oszlop a föld-majom évében (768) került a mostani helyére. Ha az évszám hitelességét elfogadjuk, akkor megállapítható, hogy a *rdo-ringet* már a kolostorépítés korai szakaszában felállították. Ezt látszik azonban megcáfolni a későbbi apát, Sa-skya-pa Bsod-nams rgyal-mtshan (1302–1375) híres krónikája, *A királyok származását megvilágító tükör* (*Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long*, a továbbiakban GSM). A GSM 81r–100v része részletesen leírja a főtemplom építését és szerkezetét, alaposan elemzi a környezetét, de semmilyen említést vagy utalást nem tesz az obeliszk létezéséről.<sup>16</sup> Ez felveti azt az egyre valószínűbb lehetőséget, hogy az oszlop kezdetben a közeli Brag-mar kastélyban állt, és csak később, a 14. század után helyezték a Bsam-yas főtemplomának keleti fala mellé.

Az oszlop homlokzati része (ahol a felirat található) vörös színű, oldala és alja azonban sárga, ezért manapság a kolostor szerzetesei egyszerűen csak „sárga oszlop” (*rdo-ring ser*) névvel illetik. A sztélé tibeti gránitból készült, egy sárga lóusztrón formán áll, amelyet kőtalapzat támaszt alá, amelyet számos áldozati tárgy (pl. szobrok, papírpénz) borít. Jobb oldalán kisméretű, fából készült imazászlókkal betakart építmény található. Aranyszínű teteje tibeti motívumokkal díszített, csúcán pedig a *Nap és Hold* szimbólum<sup>17</sup> látható. A helyszínen manapság is megfigyelhető, hogy a tetőrész alatt alig észrevehetően, kisméretű

<sup>12</sup> Richardson 1985, pp. 26–32.

<sup>13</sup> A Richardson-kollekció teljes képanyagát lásd <http://tibet.prm.ox.ac.uk/richardsonphoto>.

<sup>14</sup> A Bsam-yas építésének pontos évszámát Tucci vezette le több tibeti történeti forrás egybevetésével. Véleménye szerint a kolostort a tűz-nyúl évében (763) kezdték el építeni, és egy ciklussal később, a nyúl évében (774) fejezték be. Lásd Tucci 1958, pp. 338–342.

<sup>15</sup> Az adat a 8. század második feléből származó Bsam-yas-i „nagy lista” (*Bsam-yas-kyi dkar-chag chen-mo*), azaz a *Sba-bzhed* (a BZH később más szövegrészekkel is kibővült, az alapszöveg szerzője Sba Gsal-snang, a művet említik még *Sba 'Dba 'Rba -bzhed* néven is) krónikában szerepel. Onnan másolták a *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long* (1368), majd később a *Mkhas-pa 'i dga 'ston* [magyarul?] (1564) történeti munkákba.

<sup>16</sup> Sørensen 1994, pp. 381–390.

<sup>17</sup> *Nyi-ma dang zla-ba 'i rtags*. Lásd Beer 2003, p. 80.

vartu írással az *OMAHUM* felirat olvasható, amely a legkorábbi (1935) fényképen és a TTK-ban sem szerepel, a későbbi korokban véshették oda. A *rdo-ringet* 1953-ban teljesen felújították, napjainkban is tökéletes állapotban van.

### III. AZ OBELISZK SZÖVEGE

A harmadik tankirály Ral-pa-can (Khri-gtsug lde-btsan, 817–836) folytatta az elődei által megkezdett politikai, vallási és nyelvi reformfolyamatokat. Utasítására 817-ben központi vezetéssel nyelvújítás történt, ami gyakorlatilag nyelvi szabványosítást jelentett. E folyamatok során a tibeti szerzetes-tudósok meghatározták az addig meglehetősen szabatosan használt helyesírás formuláit, és egységesítették a különféle szakkifejezéseket: megalkották az „új nyelv” (*skad gsar*) szabályait, amely felváltotta a „rég nyelv” (*skad rnying*) rendszerét. A „rég nyelv” preklasszikus, az „új nyelv” klasszikus tibeti nyelvnek szokás nevezni a tibetisztikában. A nyelvújítási folyamat végén a szókincsben-terminológiában bekövetkezett változásokat szótárakban és jegyzékekben rögzítették, a fordítói műhelyek számára pedig magyarázatokkal kiegészített listákat (*sgra-sbyor*) állítottak össze. A preklasszikus nyelv vizsgálata többféle forráscsoport bevonásával is megvalósítható. Ilyen forráscsoportok a szövegtörödékek, a történeti munkák, a klasszikus szövegekben elő-előbukkanó elírások, illetve az obeliszk- és harangfeliratok.<sup>18</sup>

A preklasszikus nyelvemlékek sorát gazdagítja a Bsam-yas kolostor obeliszkjének szövege is, amely fejes (*dbu-can*) típusú írással készült, és huszonegy sort tartalmaz. A betűk formája és elhelyezkedése kifogástalan, gyakorlott kézre utal. A szótagszámban semmilyen szabályszerűség nem mutatható ki. Az obeliszket az évszázadok során többször felújították, így szövege tisztán kivehető. Tudományos szempontból ezért különösen értékes, hiszen sértetlen, teljes preklasszikus tibeti feliratszövegből viszonylag kevés számú maradt fenn.

Az oszlop feliratát Martin Westnek a klasszika-filológiában elterjedt szövegkritikai módszere alapján közöljük. West a feliratszövegek kiadási módjait két csoportba sorolja, amelyeket egyrészt „tudományos”-nak, másrészt „irodalmi”-nak nevez. Az előbbi az új szöveg első közzétételét (minden esetben fényképpel), utóbbi az újabb vizsgálaton alapuló közlést jelöli. Jelen dolgozatban az „irodalmi” kategória szempontjai szerint mutatjuk be a feliratot. Ennek módszertani lényege, hogy a szöveg elrendezését követve megtartjuk a feliratszöveg központosítását, tökéletesen szöveghű átírást adunk, és az egyéb kiegészítő-díszítő írásjeleket is feltüntetjük.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> A preklasszikus tibeti nyelvemlékekkel számos tanulmány foglalkozott. Jelen dolgozatban a teljesség igénye nélkül csak néhány fontos munkát említünk: pl. Lalou 1939, Poussin 1962.

<sup>19</sup> West 1973, pp. 111–115. Magyar nyelven: West 1999, pp. 116–118. A West által alkalma-

Az obeliszki felirata:<sup>20</sup>

1. (yig-mgo) || *Ra-sa dang* | *Brag-:mar-gyI* :
2. *gtsug-lag-khang-las stsogs-* :
3. *par* | *dkon-:mchog* :| *gsum-* :
4. *gyi* : *rten btsugs-pa dang* | *sangs-* :
5. *rgyas-:gyI* : *chos* :| *mdzad-pa* : 'dI :|
6. *nam-du yang myI gtang* : *ma'* : *zhig-* :
7. *par* : *bgyl-'o* :| *yo-byad* : *sbyard-* |
8. *pa'* : *yang* | *de-:las* : *myi dbrI* : *myi* :
9. *bskyung-bar* : *bgyl-'o* :| *da'-:phyin-* :
10. *cad* | *gdung-rabs re-re zhing yang*
11. *btsan-po* : *yab-sras-:gyis 'dI* :|
12. *bzhin-yI* : *dam-bca'-'o* :| *de-las* :
13. *mna'-kha* : *dgud-:pa-:dag* : *kyang* :|
14. *myi* : *bgyl* : *myi* : *bsgyur-bar* :| 'jIg- :
15. *rten-las* :| 'da's-:pa'dang |
16. 'jIg-rten-gyi lha dang | *myI-:ma-:yin-* :
17. *ba'* :| *thams-cad gyang* : *dphang-du* :|
18. *gsol-te* :| *btsan-po* : *yab-:sras dang* :
19. *rje-blon kun-gyis dbu-snyung dang bro-* :|
20. *bor-ro* :| *gtsigs-gyI* : *yi-ge zhlb-* :
21. *mo gclg* : *ni gud-na mchls-so* :||

zott, elsősorban feliratokra kidolgozott szövegkritikai módszer részleteit két klasszika-filológus, Paul Maas és Otto Stählin alkotta meg.

<sup>20</sup> A preklasszikus nyelvben előforduló fordított *i-t* a tibetisztikában elterjedt módon (*I*) jeleltük. Az obeliszki feliratát közli a Bka'-brgyud-pa rendű Dpa'-bo Gtsug-lag phreng-ba (1504–1566) a fa-patkány (1564) évében megjelent *Bölcsek örömmünnepe* (*Mkhas-pa'i dga'-ston*) vallástörténeti munkája is (*ja* kötet 111v3–5, SPS p. 56). A történeti munkában található szöveg azonban több helyen is eltér a sztelé valós feliratától (csak azokat a sorokat adjuk meg, ahol eltérő szóalakok állnak, ezeket dőlt betűvel jelezzük):

1. || *Ra-sa dang* *Brag-dmar-gyi* |
3. *par* *dkond-cog* *gsum-*
8. *pa'* *yang* | *de-las* *myi* 'bri *myi*
9. *kyung-bar* *bgyl-'o* | *da-phyind-*
13. *mna'-kha* *dbud-pa-dag* *kyang*
15. *rten-las* 'das-pa'dang
17. *ba'* | *thams-cad* *kyang* *phang-du* |

A szöveg fordítása:<sup>21</sup>

A három drágakő oltára, amely Ra-sa és Brag-mar kolostorában készült, hogy Buddha vallásának gyakorlata soha ne legyen elfeledve és lerombolva. A rendelkezésre álló anyagiak értéke ne csökkenjen, ne legyen kevesebb. Mostantól kezdve az uralkodók és leszármazottaik, apák és fiúk itt teszünk fogadalmat. Azért, hogy a fogadalmunk [értéke] ne csökkenjen és ne változzon, a holtakat, az evilág isteneit és a szellemeket tanúként kérjük – az uralkodó és fia, a miniszterek esküt és fogadalmat tettek. Az ediktum részletes szövege külön [kéziratban] található.

A felirat a királykori Tibet olyan felfelé ívelő szakaszában született, amikor elfoglalta Kína akkori fővárosát, Chang'ant, teljesen bekebelezte Gansu tartományt, és uralta a kulcsfontosságú Tarim-medencét. Ezen időszak legfontosabb, Tibet történetét alapvetően befolyásoló eseményének azonban a buddhizmus államvallássá tétele (779) tekinthető. A szöveg az uralkodó Khri-srong lde-btsan és miniszterei – köztük a híres *Sba-bzhed* krónika szerzője, Sba Gsal-snang – ehhez kapcsolódó esküjét tartalmazza.<sup>22</sup> A király és a nemesi elit esküjének értékét növeli, és szakrális értelemben legitimálja, hogy az ősök, az istenek és a szellemvilág tanúsága mellett zajlott, ami rámutat, hogy az ősi hitvilág elemei milyen mélyen gyökereztek a tibeti társadalom felső rétegében. A buddhista tan védelmezésére irányuló királyi fogadalmakat Richardson a *sworn edict*, „eskü-rendelet” (*bka'-'gtsigs*), míg a különböző vallási kinyilatkoztatásokat vagy királyi utasításokat az *authoritative exposition* „parancs (kinyilatkoztatás) -magyarázat” (*bka'-'mchid*) típusként jelöli. Jelen feliratunk az „eskü-rendelet” kategóriába tartozik, ugyanakkor tágabb értelemben egy „történeti beszámoló” (*sgrung*) is.<sup>23</sup> A már nyolc évesen királlyá koronázott Khri-srong lde-btsan fiatal kora óta érdeklődéssel fordult a buddhizmus felé, talán a bon vallás ellensúlyozásaként. Uralkodása idején sorra születtek a központi hatalom intézkedései a buddhista tanok elterjesztésére. Ekkor jelentek meg az első tibeti szerzetesek (*sad-mi mi bdun*), felépült a Bsam-yas kolostor, és nagy mennyiségű szanszkrit nyelvű munkát fordítottak tibetire. E folyamatok csúcspontjának a 792–794 körül Kamalaśīla és Ho Shang Mahāyāna között zajló hitvita tekinthető. A királynak és minisztereinek nyilvánvalóan nem volt lehetőségük a teológiai érvek komoly mérlegelésére. A helyzetet súlyosbította, hogy a tibetiek folyamatosan harcban álltak a Tang-dinasztiával (618–906), ezért az uralkodó a hitvita politikai jellegű döntést hozott, és az indiai vonal követését rendelte el. Ezt a buddhizmus iránti vallási-politikai elkötelezettséget példázza az obeliszk szö-

<sup>21</sup> A szövegben nem szereplő, de az értelmezhetőség miatt nélkülözhetetlen szavakat zárójelben adjuk meg.

<sup>22</sup> A miniszterek neve a *Sba-bzhed* krónika alapján: Sba Gsal-snang, 'Gos, Zhang Nyang-bzang és Gnyer Bstag-btsan 'dong-gzigs.

<sup>23</sup> Kuijp 1996, pp. 42–43.

vege. Az uralkodók és magas rangú vallási vezetők esküjét tartalmazó obeliszkeket a Richardson-féle csoportosítás alapján összefoglalóan a „rendelet-obeliszk” (*gtsigs-kyi rdo-ring*) típusként tartjuk számon.

A szövegből kiolvasható, hogy az obeliszk Ra-sa és Brag-mar kolostorában készült. Ra-sa a későbbi tibeti főváros (Lha-sa) korai elnevezése, a „Brag-mar” alak kapcsán azonban két megközelítés lehetséges. Az első, hogy a „Brag-mar” kifejezés korai elnevezése a Bsam-yas helyén álló kisméretű kolostornak. Erre utaló adatokat találunk például a BZH krónikában,<sup>24</sup> amely szerint a kolostort Dus-srong mang-po király (’Du-srong mang-po-rje, 676–705) bővítette ki a Ma-sa-gong, a Kva-cu és a Mgrin-bzang kápolnákkal, melyek közül a Ma-sa-gong valóban a Bsam-yas-ban található. A szövegrészlet azonban nem fogalmaz egyértelműen a kérdést illetően, ezért nem tekinthetjük megfelelő bizonyítéknak. Sokkal alaposabbnak látszik a másik vélekedés, amelyet Tucci vázolt fel több tibeti forrás összevetése alapján:<sup>25</sup> szerinte Brag-mar a preklasszikus, a Brag-dmar pedig a klasszikus forma, amely elméletet megerősítenek a különféle szótárak is.<sup>26</sup> Mindkét szó a Bsam-yas közelében (nem a helyén), szent területen (=Vörös-sziklán) álló kastély elnevezésére szolgált. Ezt támasztja alá, hogy öt tibeti szövegekben a *brag-mar* kifejezés minden esetben az adott terület szent helyét jelöli, amelyet Dotson is megerősít az Ótibeti Évkönyvek (Royal Annals of Tibet<sup>27</sup>) kritikai kiadásában.<sup>28</sup> Brag-dmar kastélya a 8. század elején vált igazán fontos helyszínné a tibeti birodalom életében. Dus-srong mang-po király halálát követően itt zajlott a még kiskorú Khri-lde-gtsug-brtan (Mes-ag-tshom, 712–755) koronázási szertartása, később pedig a tibeti királyok kedvelt téli rezidenciája lett. Bizonyos, hogy a „Brag-mar” kifejezés ezt a kastélyt, a második tankirály Khri-srong lde-btsan születési helyét jelöli.<sup>29</sup> Az uralkodó azután itt határozta el, hogy az indiai Odantapurihoz hasonló hatalmas kolostort alapít a völgyben, amely a Bsam-yas nevet kapta.

A második elméletet igazolja, hogy a kastély maradványa napjainkban is megtekinthető. A még megmaradt romos falak a Bsam-yas kolostor mögötti területen állnak, és a helyi tibetiek Brag-dmar palota (*Brag-dmar pho-brang*) néven nevezik.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> BZH 10v–12r, Kuijp 1996, p. 41.

<sup>25</sup> Tucci 1949, pp. 81–86.

<sup>26</sup> Pl. *Bod-yig brda-rnying tshig-mdzod* [magyarul?] p. 360.

<sup>27</sup> Pelliot tibétain no. 1288, Stein no. 8212.

<sup>28</sup> Dotson 2009, pp. 21–31.

<sup>29</sup> A BZH krónika pontosan megadja (18r–20v), hogy a király a ló évében (742), a Brag-dmar palota Tamariszkusz-ligetben (’*Om-bu’i tshal*) született.

<sup>30</sup> A kastély romjai a Tibeti Autonóm Terület Lhoka prefektúra (*Lho-ka Sa-khul, Shānnán Dīqū*), Gra-nang rdzong (*Zhānáng Xián*) megye területén található.

#### IV. A FELIRAT FILOLÓGIAI ELEMZÉSE

A dolgozat tárgyául választott obeliszki preklasszikus nyelvű feliratát három szempont szerint elemzzük: egyrészt a paleográfiai sajátosságok (1.), másrészt a fonetikai, illetve fonetikai értékű helyesírási jellegzetességek (2.), végül pedig a szókincsbeli különlegességek alapján (3.).<sup>31</sup>

##### 1. Paleográfiai sajátosságok

Az obeliszki feliratában mindazok a paleográfiai sajátosságok megtalálhatóak, amelyek más, korabeli preklasszikus szövegekre is jellemzők.

1. A felirat alapvető jellegzetessége, hogy keretes szerkezetű, a szöveg elején és végén dupla *shad* található. A sorok lezárására két módot alkalmaztak: egyrészt *shad*, nagyobb számban pedig dupla *tsheg* (*gnyis-tsheg*) található a sorok végén. Utóbbi mondatlezárási mód hasonlóságot mutat az apokrif (*gterchos* vagy *gter-ma*) szövegeknél alkalmazott két kör közötti vízszintes vonal (*gter-tsheg*) típussal. A dupla *tsheg*gel kapcsolatos további észrevétel, hogy *shad* előtt, illetve szótagok és szavak között is alkalmazták. E szerepe eddig nem tisztázott, de a kutatók (pl. Richardson, Tucci) egybehangzó véleménye szerint csak díszítőelemként szolgált. A dupla *tsheg* szerepét manapság Sam van Schaik vizsgálja,<sup>32</sup> kutatásai szerint használata a 9. század után kezdett kiszorulni a szövegekből. Rámutat továbbá, hogy a vizsgált preklasszikus szövegekben *n*, *ng*, *d* és *r* után ritkán alkalmazzák, amit megerősít a felirat is. Különleges még a *shad* előtt álló *tsheg* alkalmazás, ami klasszikus szövegekben csak *ng*-re végződő szótag esetén fordul elő. További *tsheg*gel kapcsolatos észrevétel, hogy nyílt szótagú és genitívus raggal végződő szavak esetében *tsheg*-felesleg található (pl. *bca*-'*o*, *bgyI*-'*o*) a szövegben.

2. A klasszikushoz képest szembeeső az *i* magánhangzó fordított írása, amely a preklasszikus nyelv megszokott írásképe. A feliraton történő használatával kapcsolatosan semmilyen szabályszerűség nem vonható le, állhat szótagon belül (*yI-dam*) és a végén (*dbrI*), de szerepelhet genitívus ragban (*-gyI*) vagy eltérő szófajú szavakban (ígeként *bgyI*, főnévként *'jIg-rten*) is. Egyes kutatók (pl. Poussin) úgy vélik, hogy a fordított *i* a különböző intonációkat jelölhette, de ennek bizonyítása – éppen a szabályszerűtlen használat miatt – nem történt meg. Megjegyzendő, hogy a fordított *i*-t nem csak preklasszikus szövegekben alkalmazzák. Jó példa erre, amikor a klasszikus tibetiben nem létező *ri* és *li* magán-

<sup>31</sup> Az elemzés során alkalmazott három fő szempont Terjék József csoportosítási rendszerén alapul. Lásd Terjék 1970, pp. 3–11.

<sup>32</sup> Schaik tanulmánya 2009-ben jelent meg elektronikus formában (<http://readingtibetan.wordpress.com/doubletsheg>).

hangzókat két betűvel adják vissza, ilyenkor az *i* minden esetben fordított állású (pl. *rg* [*rIg*]).

3. A szöveg jellegzetessége az ún. „sapkás” *'a-chung*, amelyet manapság „támogató” *'a-chung*-nak (*'a-rten*) is neveznek. Ennek – a szintén általános preklasszikus jelölésnek – alkalmazására eddig számos, nem kellően alátámasztott elmélet született már: a legelterjedtebb a hosszan ejtett szótagok jelölésével magyarázza szerepét.<sup>33</sup>

## 2. Fonetikai, illetve fonetikai értékű helyesírási jellegzetességek

A klasszikus és preklasszikus nyelv közötti fonetikai értékű helyesírási különbségeket Roy Andrew Miller vizsgálta alaposan munkájában.<sup>34</sup> Megállapítása szerint az eltérések az írott nyelv szempontjából helyesírási jellegűek, de mivel az ejtett alakok hatására fejlődött, így ebből a szempontból vizsgálva fonetikai értékűek is. Az obeliszk szövege jó példákkal szolgál a „régí nyelv” klasszikustól eltérő fonetikai értékű ortográfiai tulajdonságairól.

4. Az új normákhoz képest a legnagyobb különbség az adalékos *'a-chung* használatában mutatkozik meg. A klasszikus nyelvű szövegekben olyan esetekben fordul elő, amikor használata nélkül a mássalhangzót záróhangként is lehetne olvasni (pl. *dga* '). A felirat szövegében azonban olyankor is alkalmazzák, amikor az olvasat nem lehet kérdéses (pl. *da* ', *pa* ', *ba* '). Az adalékos *'a-chung* nemcsak helyesírással összefüggő jelölés, hanem sok esetben az intonációs hosszúságot is mutatja (pl. *'da s-pa*).

5. A megszokott szabályoktól eltér, hogy *i* előtt az *m* mássalhangzóhoz aláírt *y*, azaz *ya-btags* járul (pl. *myi*, máshol *mye* alakban). Erre a feltűnő jelenségre, amely a preklasszikus szövegek többségében megtalálható, Terjék József tanulmánya adta meg a magyarázatot:<sup>35</sup> az *m + ya-btags + i/e* az archaikus kelet-tibeti (valószínűleg amdói) nyelvjárások egyike alapján jött létre, de később a közép-tibeti területeken használt domináns dialektussal (lhászai) szemben teljesen háttérbe szorult. Ezután az írás követte a lhászai dialektus rendszerét, és a *ya-btags*-ot végleg elhagyta az írásképből (*mi* vagy *me*).

6. Közismert, hogy a tibetiben a *g*, *ng*, *b*, *m* mögéírtak után *s*, míg az *n*, *r*, *l* betűket követően *d* még-mögéírt (*yang-'jug*) alak állhat, amelyek egymással szemben kizáró helyzetűek. A *d* még-mögéírt, azaz a *da-drag* szerepe összefüggést mutat a *du/tu* és *no*, *ro*, *lo/to* partikulák használatával. A feliratszöveg egy-egy példával szolgál a 9. század után fokozatosan „kikopó” *da-drag* használatára vonatkozóan. Ezt a nyelvi különlegességet mutatja a *sbyard* (jelen: *sbyor*;

<sup>33</sup> Coblin 2002, pp. 169–184.

<sup>34</sup> Miller 1982, pp. 45–62.

<sup>35</sup> Terjék 1970, p. 9.

múlt és jövő: *sbyar*) kifejezés, ahol az íráskép része a még-mögéírt (*sbyar* + *d*) betű is. Az „írasszabványosítás” során létrejövő klasszikus tibetiben is maradtak jelek a *da-drag* létezésére, ilyen elemek a *-ro* és *-tam* mondatzáró toldalékok.<sup>36</sup>

7. Az igékre jellemző még, hogy némely esetben *d* előképzőt kapnak, amely minden esetben *'a-chung* helyére kerül. E ritka, csak régi szövegekben előforduló sajátosság magyarázata, hogy a *d* előképzővel rendelkező ige mindig az alany aktív jellegét jelzi. Ezt a jelenséget szemléltetik a felirat *dbri* és *dgud* (csökkentette) szavai, amelyek az alany cselekvő voltára hívják fel a figyelmet. Alapesetben, *d* előtag nélkül, a *'bri* és *'gud* (csökken) szavak szerepelnének a sztélén.

8. A felirat a terminativus-végződés (a tibetiben véghatározós eset *-du/-tu*) közül csak a *-du* alakot használja (pl. *nam-du*, *dphang-du*).

9. Érdekes a mássalhangzók hehezetes váltakozása, amely a *k-kh*, *c-ch* és *p-ph* mássalhangzópároknál figyelhető meg. Az első két esetet példázza a felirat *dkon-mchog* és *da'-phyin-cad* kifejezése, amelyek máshol *dkon-cog* és *dkhon-cog*, illetve *da-phyin-chad* alakban fordulnak elő. A *p-ph* ingadozást igazolja a *dphang* szó, amely klasszikus szövegekben *dpang* formában látható. Hasonló különleges eset a zöngés–zöngétlen (*g-k*) ingadozás, ezt mutatja a *gyang-kyang* szópár folyamatos cserélődése. Az eltérések lehetséges oka megint csak az archaikus nyelvjárások eltérő alakjaiban keresendő, amely aztán az írott preklasszikus szövegekben is megragadt.

### 3. Szókincsbeli különlegességek

A preklasszikus tibeti nyelv szókincsbeli sajátosságainak egyik legkorábbi vizsgálatát Stuart Wolfenden végezte el.<sup>37</sup> Manapság is elfogadott és bizonyított elmélete szerint az eltérések jelentős része a tibeti nyelvjárások, az archaikus „mássalhangzó-torlódásos” és a modern „zenei hangsúlyos” különbségeire vezethető vissza. A felirat szókincsbeli sajátosságainak esetében a következő érdekeségek figyelhetők meg.

10. A múltban komoly gondot okozott a preklasszikus nyelv régies alakú (*gna' skyel*) szavainak klasszikus megfejtése. A felmerült kérdés azonban könnyen megoldható, hiszen ma már rendelkezésre állnak a filológiailag gondosan feldolgozott „rég” és „új” nyelvet bemutató szótárak,<sup>38</sup> amelyek mindegyike az 1476-ban készült Szegfűszeg palota, azaz Li-shi'i gur-khang (teljes címe: Bodkyi skad-las gsar rnying-gi brda'i khyad-par ston-pa legs-par bshad-pa'i Li-shi'i

<sup>36</sup> A *da-drag* szerepéről bővebben lásd Zhang Liansheng 1986, pp. 47–64.

<sup>37</sup> Wolfenden 1928, pp. 886–896.

<sup>38</sup> A szótárakról bővebben lásd Terjék 1978, pp. 503–510. Manapság az egyik legjobb preklasszikus szótár Rnam-rgyal Tshe-ring munkája (2004).

gur-khang) munkát veszi alapul.<sup>39</sup> A lexikológiai alpmunkák egyértelműen fogalmazznak a felirat két problémás – az előbbieken már elemzett – földrajzi nevének azonosítása kapcsán is. Az első kifejezés a Ra-sa, amelynek új alakja a szótár tanúsága szerint Lha-sa lett,<sup>40</sup> a másik kérdéses hely pedig Brag-mar, amelyet a 9. század utáni szövegekben már leginkább Brag-dmar formában találunk.<sup>41</sup> A szójegyzékekben az obeliszk preklasszikus kifejezéseinek klasszikus változata közül számos megtalálható: például stsogs-pa – sogs-pa (satöbbi), btsugs-pa – bskrun-pa (létrehoz), dbu-snyung – mna' (eskü) stb. A szótárak sok esetben a régies kifejezések forráshelyét is feltüntették, ezért ezek az anyagok a tibeti filológiában meghatározó jelentőségűek.

11. A felirat szókincsének további különlegessége, amely az egyforma jelentésű szavaknál fordul elő, hogy a preklasszikus és klasszikus alakok vegyesen szerepelnek. Erre a legjobb példa az „eskü” (fogadalom) kifejezés, amely három formában is látható: *dbu-snyung*, *bro-bor* és *dam-bca'*. A tiszteleti szóként használt *dbu-snyung*<sup>42</sup> (= *dbu-snyungs*) régies kifejezés, manapság elterjedt klasszikus változata a *mna'* vagy *mna' -skyel*. A *mna'* alak is érdekes, hiszen szerepel más preklasszikus jegyzékekben, ahol jelentése „igaz (tisza) beszéd” (*drang-po'i tshig*), ami takarhatja az eskü (fogadalom) kifejezést. Megjegyzendő, hogy a korai szövegekben a *dbu-snyung* mellett sok esetben a *mna' -bcad*<sup>43</sup> alakot is használták. A következő változat a *bro-bor* (vagy *bro*<sup>44</sup>), amely a régi szövegekben igen elterjedt forma, a nyelvi változások után szintén a *mna'* alakot használták helyette. Az új változattól függetlenül azonban a *bro-bor* kifejezés is rögzült a klasszikus szövegekben; igen ritkán manapság is megtalálható. A harmadik szó a *dam-bca'*, ismert preklasszikus változata *g.yar-dam*,<sup>45</sup> az oszlopon mégis az új forma szerepel, tehát már a nyelvújítás előtti időszakban is használatos volt. A szavak vegyes alakú írásának indoka lehet a kiforratlan szókincs, illetve a nyelvtörvények nem egyértelmű szabályrendszere. Ezek a következtetések tették indokolttá az első megtérés fénykorában uralkodó Ral-pa-can király alatti állami rendeletre bekövetkező nyelvi reformfolyamatokat.

<sup>39</sup> A mű Skyogs-ston Rin-chen Bkra-shis munkája, és a tibeti nyelvtörténet egyik alapvető forrása. A könyv a preklasszikus tibeti szavak klasszikus megfelelőjét adja meg, és leírja egy-egy helyesírási, hangtörténeti szabály rövid meghatározását is. A munka a Csoma-gyűjteményben is megtalálható (No. 9).

<sup>40</sup> *Bod-yig brda-rnying tshig-mdzod* [magyarul?] p. 523.

<sup>41</sup> *Bod-yig brda-rnying tshig-mdzod* p. 360.

<sup>42</sup> *Li-shi'i gur-khang* 10v, *Bod-yig brda-rnying tshig-mdzod* [magyarul?] p. 371.

<sup>43</sup> *Bod-yig brda-rnying tshig-mdzod* p. 289.

<sup>44</sup> *Li-shi'i gur-khang* 03v, *Bod-yig brda-rnying tshig-mdzod* p. 363.

<sup>45</sup> *Li-shi'i gur-khang* 14v, *Bod-yig brda-rnying tshig-mdzod* p. 517.

## V. ÖSSZEGZÉS

A tanulmány célja volt, hogy filológiai módszerrel vizsgálja a *Bsam-yas rdo-ring* feliratát, és bemutassa a klasszikus nyelvi normáktól eltérő eseteket. Megállapítható, hogy a felirat a 9. századi nyelvújítás előtti tibeti nyelv összes tulajdonságával rendelkezik, amelyet jól bizonyítanak a szövegből kiemelt példák. Az elemzés így pontos képet ad a felirat nyelvtörténeti stádiumát illetően: a szöveg a 8–9. század preklasszikus nyelvi állapotának felel meg. A 817-ben bekövetkezett nyelvújítás után a preklasszikus nyelv jellegzetességei lassan kikoptak a használatból, de közvetlenül a normalizáció után létrejött klasszikus nyelvű feliratokon egy-egy elírásában még felbukkannak. A felirat vallástörténeti szempontból vizsgálva is értékes forrás, mert a királykori tibeti állam azon legendás időszakáról tudósít, amikor a buddhizmus államvallássá vált, és az indiai buddhizmus rendszerét vette irányadónak.

Az obeliszksfeliratok még számos kutatási területet kínálnak, s bizvást remélhető, hogy a közeljövőben néhány új feliratot is felfedeznek a kutatók.<sup>46</sup> E szövegek jól kiegészíthetik és gazdagíthatják a tibeti történeti munkák adatait, és némely esetben módosíthatják az eddigi tudományos eredményeket.

## IRODALOM

- Beer, R. (2003): *The Handbook of Tibetan Symbols*. London: Serindia Publications, p. 80.
- Bell, Ch. (1924): A Year in Lhasa. In: *Geographical Journal* (Vol. 63), London, pp. 89–105.
- Bod-rgya tshig-mdzod chen-mo*. Peking: Mi-rigs dpe-skrun-khang, 1985. p. 1446.
- Bushell S. W. (1880): The Early History of Tibet. From Chinese Sources. In: *Journal of the Royal Asiatic Society* (Vol. XII), London, p. 437.
- BZH = Mgon-po rgyal-mtshan (ed.) (1980): *Sba-bzhed*. Beijing: Mi-rigs Dpe-skrun-khang.
- Chen, Y. (1984): *Bod-kyi Rdo-ring Yi-ge dang Dril-bu'i Kha-byang*. Beijing: Mi-rigs Dpe-skrun-khang, pp. 121–124. [A tibeti obeliszks- és harangfeliratok katalógusa]
- Coblin, W. S. (2002): On Certain Functions of 'a-chung in Early Tibetan Transcriptional Texts. In: *Linguistics of the Tibeto-Burman Area* (Vol. 25), Chicago, pp. 169–184.
- Dotson, B. (2009): *The Old Tibetan Annals: An Annotated Translation of Tibet's First History*. Wien: VÖAW.
- GSM = *Rgyal-rabs gsal-ba'i me-long*. Sørensen, P. K. (1994): *Tibetan Buddhist Historiography. The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- 'Jam-dbyangs (1984): *Bsam-yas-kyi rdo-ring dang dril-bu'i skor gleng-ba*. In: *Bod ljongs zhib jug*. Peking, pp. 50–56. [A Bsam-yas kolostor körüli obeliszkszek és harangok elbeszélése]
- Kuijip, W. J. (1996): *Tibetan Historiography*. In: Cabezón, J. I.–Jackson, R. R. (ed.): *Tibetan Literature. Studies in Genre*. New York: Snow Lion, pp. 39–52.
- Lalou, M. (1939): *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang I–III*. Paris: Librairie

<sup>46</sup> Jelenleg a Bécsi Egyetemen Ernst Steinkellner kutatócsoportja végez tanulmányokat e témában, amelynek keretében a 8. századi nyugat-tibeti obeliszksfeliratokat vizsgálják.

- d'Amérique et d'Orient.
- Li Fang-kuei–Coblin, S. W. (1987): *A Study of the Old Tibetan Inscription*. Taipei: Academia Sinica, pp. 61–69.
- Martin, D. (1997): *Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*. London: Serindia Publications, pp. 13–23.
- Miller, R. A. (1982): Phonemic Theory and Orthographic Practice in Old Tibetan. In: *The Journal of the Tibet Society*. London, pp. 45–62.
- Poussin, L. de La Vallée (1962): *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in India Office Library*. London: Oxford University Press.
- Richardson, H. E. (1949): Three Ancient Inscriptions from Tibet. In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, pp. 45–65.
- Richardson, H. E. (1964): A new inscription of Khri Srong Lde Brtans. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, pp. 1–13.
- Richardson, H. E. (1985): *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*. London: Royal Asiatic Society.
- Richardson, H. E. (1987): Early Tibetan Inscription: Some Recent Discoveries. In: *Tibet Journal* (Vol. XII), Dharamsala, pp. 3–16.
- Richardson, H. E. (1988): More Early Inscriptions from Tibet. In: *Bulletin of Tibetology*, Gangtok, pp. 276–278.
- Rnam-rgyal Tse-ring (2004): *Bod-yig brda-rnying tshig-mdzod*. Peking: Krung-go'i bod rig-pa dpe-skrun-khang [A preklasszikus tibeti nyelv szótára].
- Sárközi Zsuzsanna (2002): *Ótibeti feliratok*. Budapest [Szakdolgozat].
- SPS = Lokesh Chandra (ed.) (1962): *Mkhas-pa'i dga'-ston*. Śatapiṭaka Series vol. 9, New Delhi.
- Terjék József (1970): *A tibeti 'dzangs-blun szútra tunhuangi töredéke*. Budapest, p. 9. [Doktori értekezés].
- Terjék, József (1978): Die Wörterbücher der vorklassischen tibetischen Sprache. In: Ligeti, Lajos (ed.): *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*. Budapest: Akadémiai Kiadó, pp. 503–510.
- TTK = Tucci, G. (1949): *The Tombs of the Tibetan Kings*. Roma: Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, pp. 29–37.
- Tucci, G. (1958): *Minor Buddhist Texts II*. Roma, pp. 338–342.
- Uray Géza (1975): Évkönyvírás a 7–9. századi Tibetben. In: *Keletkutatás*. Budapest: Kőrösi Csoma Társaság, pp. 40–42.
- Waddell, L. A. (1910): Ancient Historical Edicts at Lhasa. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, pp. 34–36.
- West, M. L. (1973): *Textual Criticism and Editorial Technique*. Stuttgart: B. G. Teubner, pp. 111–115.
- West, M. L. (1999): *Szövegkritika és szövegkiadás*. Budapest: Typotex Kiadó, pp. 116–118.
- Wolfenden, S. N. (1928): Significance of Early Tibetan Word Forms. In: *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, pp. 886–896.
- Zhang Liansheng (1986): The Puzzle of *da-drag* in Tibetan. In: *Linguistics of the Tibeto-Burman Area* (Vol. 18), Chicago, pp. 47–64.

### Internetes források (a források utolsó letöltése 2010. december)

- <http://readingtibetan.wordpress.com/tutorial/punctuation/>  
<http://otdo.aa.tufs.ac.jp/>  
<http://readingtibetan.wordpress.com/doubletsheg>



## BEILLESZKEDTEK-E A MAGYARORSZÁGI KÍNAIK?

A társadalmi integráció nehezen meghatározható fogalom. Számos definíció született a beilleszkedésre, ezek ismertetése azonban jelen dolgozat kereteit szétfeszítené. A magyar migrációkutatók szerint a kínaiak esetében – elsősorban a transznacionális életforma és az ezzel összefüggő vállalkozói jelenlét miatt – még bonyolultabbá válik az integráció értelmezése. A következőkben magyar társadalomkutatók írásai alapján, néhány tipikus fogalom mentén mutatom be a kínaiak beilleszkedésének főbb aspektusait.

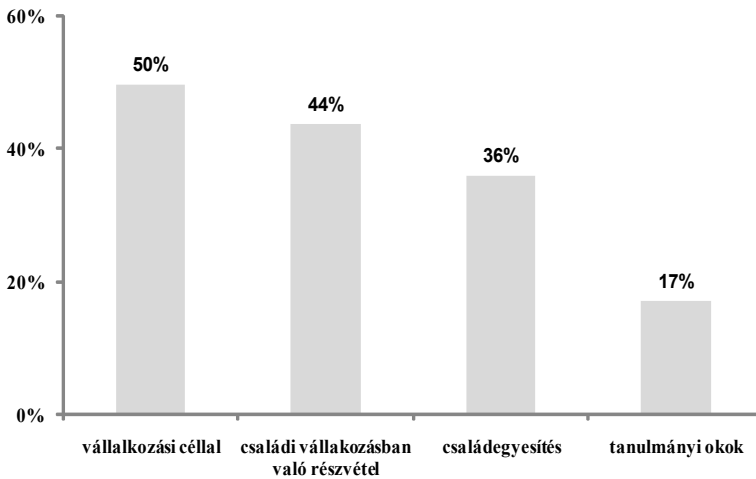
### A MAGYARORSZÁGI KÍNAI VÁLLALKOZÁSOK

A magyarországi kínai migrációt lényegében az különbözteti meg más csoportokétól, hogy ők már eleve vállalkozásindítás céljából érkeztek – ez azért is kiemelő, mert például manapság a vietnami közösség is elsősorban a kereskedelmi vállalkozásokban érdekelt, az ő ittlétük alapjai azonban már a rendszerváltás előtt, különböző tanulmányi csereprogramokon keresztül megteremtődtek. Ezzel szemben a kínai migránsok megjelenését az 1986-os kínai útlevel-liberalizáció és piaci nyitás, illetve az 1989 és 1992 közötti magyar átmeneti vízummentesség segítette. Emellett, a magyar rendszerváltozás után, a kínai migránsok olyan gazdasági kereteket találtak itt, ahol határokon átnyúló kereskedelmi kapcsolataikra támaszkodva hatalmas nyereséget tudtak realizálni – ez volt a magyarországi kínai kolónia aranykora. Ezt a helyzetet Várhalmi nagyon találóan írja le: „A budapesti és vidéki piacokon gyakran látott, rosszul öltözött, télen-nyáron pult mögül zoknit áruló kelet-ázsiai kiskereskedő nem feltétlenül vegetál. Nem ritka, hogy gazdasági tevékenysége inkább nagykereskedelem: beszállítója magyar üzleteknek, akár üzletláncoknak, de az is előfordulhat, hogy széles körű nemzetközi ügyfélköre van – román, ukrán, lengyel, szlovák viszonteladóknak adja el termékeit.”<sup>1</sup>

A vállalkozói motivációt támasztják alá egy friss kutatás eredményei is, miszerint a ma itt élő kínaiak fele kifejezetten valamilyen vállalkozás beindításának a céljából, 44 százalékuk pedig egy családi gazdaságban való részvétel céljából érkezett Magyarországra.

---

<sup>1</sup> Várhalmi 2010a, p. 173.



1. ábra: A budapesti kínaiak bevándorlásának okai

Az adatok a „Bevándorlók Magyarországon” című, az Európai Integrációs alap által finanszírozott kutatási program eredményeiből származnak. A válaszadók több migrációs okot is megjelölhettek. A kínaiak esetében az érvényes válaszadók száma 200 volt. Az eredmények reprezentatívnak tekinthetők életkor, nem és munkaerő-piaci státusz szerint. Az adatfelvétel 2009-ben történt.

A kínai bevándorlók ilyen értelemben nem jellemezhetők Li „elit migráció” fogalmával. Elit migránsnak nevezhetők azok, akik speciális tőkékükre, „jó hírnevükre”, tudásukra alapozva migrálnak, és ezeket kamatoztatják a befogadó társadalom elsődleges munkaerőpiacán.<sup>2</sup>

A kínai migránsok tehát elsősorban vállalkozók. A vállalkozások a társadalmi mobilitási stratégia eszközei, így boldogulásukat nem is a többségi társadalomra inkább jellemző elsődleges munkaerőpiacon képzelik el. Igaz, a nyelvtudás hiánya, az eltérő oktatási rendszer sajátosságai és a többségi társadalom nem mindig nyitott hozzáállása miatt ott komoly hátrányokat is szenvednének.

A vállalkozásokon alapuló stratégia sikeressége miatt a kínaiak így nincsenek rákényszerítve az elsődleges munkaerő-piaci részvételre és az ehhez köthető olyan kompetenciák elsajátítására vagy megszerzésére, mint a magyar nyelvtudás, a mindennapi érintkezési formák vagy magyar iskolai bizonyítványok. Az ezzel járó intézményi szocializáció tehát elkerülhető, így a társadalmi integráció hagyományos értelemben vett munkaerő-piaci és társadalmi mobilitási kényesítő ereje nem érzékelhető.

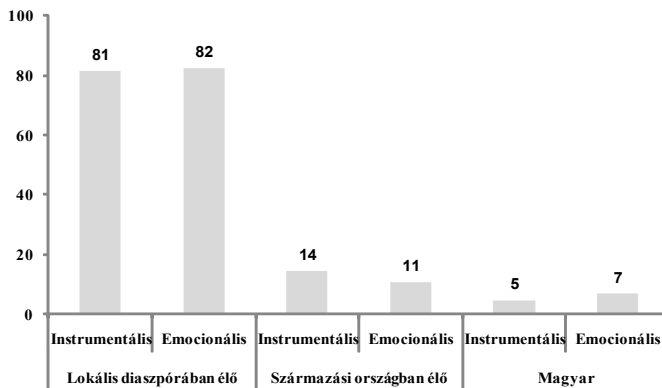
<sup>2</sup> Li, 2002.

## A MAGYARORSZÁGI KÍNAIK

A magyarországi kínaiak elsősorban kereskedelemmel és vendéglátással foglalkoznak – munkájuk során tehát kapcsolatba kerülnek a többségi társadalommal, többet érintkeznek magyarokkal, mint például az olaszországi varrodákban vagy romániai építkezéseken dolgozó kínai társaik. Nyíri Pál egy tanulmányában (2010) amellet érvel, hogy a vásárlói és előadói kapcsolatok szerepét mindazonáltal nem szabad túlbecsülni, mert ezek a kapcsolódások mindkét oldalon inkább „az idegenség érzetét és az előítéleteket” erősítik, semmint a közeledést segítenék elő.

A vásárlókon és üzleti partnereken felül a kínaiak életében magyar alkalmazottaik tölthetnek be fontos, bár az új generáció felnövésével egyre csökkenő jelentőségű szerepet. Ők a konkrét, legtöbbször eladói munkájukon felül fontos funkciókat láthatnak el a kínai család életében: a hivatalos ügyintézés mellett olyan mindennapos teendők elvégzését, amelyekhez a magyar kultúra ismerete és magyar nyelvtudás szükségeltetik. Ők – kiegészülve a gyerekek felügyeletében, nevelésében fontos szerepet játszó dajkákkal – a legfontosabb magyar kapcsolatai a kínaiaknak.

A személyes kapcsolatoknak tehát megvan a maguk kerete, de jelentőségüket semmiképpen nem szabad túlbecsülni. Ezt támasztja alá egy kérdőíves vizsgálat eredménye is, amely szerint a megkérdezett kínaiaknak mindössze 7 százaléka említett olyan magyar személyt, akit barátjának tekint és akivel élete egyes-bajos dolgait, problémáit megosztja – ugyanez az arány a vietnamiak esetében 11, míg az arabok esetében 29 százalék.



2. ábra: A budapesti kínaiak fontos kapcsolatai

Az adatok a „Bevándorlók Magyarországon” című, az Európai Integrációs alap által finanszírozott kutatási program eredményeiből származnak. A 2009-ben felvett kérdőív arra irányult, hogy a megkérdezettek az elmúlt időszakot tekintve személyes ügyeikkel, problémáikkal, illetve munkával, pénz-

zel kapcsolatosan kikhez fordultak. Az előbbi kapcsolatokat nevezzük emocionális, az utóbbiakat pedig instrumentális kapcsolatoknak. A grafikonon a két-féle kapcsolat arányai láthatók. A kínaiak esetében az érvényes válaszadók száma: 200. Az eredmények reprezentatívnak tekinthetők életkor, nem és munkaerő-piaci státusz szerint.

Várhalmi egy tanulmányában (2011) amellett érvel, hogy a kínaiak több mint 60 százalékat az úgynevezett rokonsági diaszpóra hálócslád jellemzi. Ezen azt érti, hogy az egyén boldogulásához szükséges érzelmi és instrumentális támogató funkciók elsősorban a magyarországi kolóniában elégülnek ki, és ebben kiemelt szerepet játszik a kiterjedt rokonság. Itt az anyaországban élők jellemzően nem jelennek meg a mindennapok szintjén, de ez persze nem jelenti azt, hogy ne lenne a vállalkozások áru- és munkaerő-utánpótlásának szempontjából lényegi szerepük: „szükség esetén vélhetően képesek lennének kapcsolatokat mobilizálni a szülőhazában.”<sup>3</sup> Ezzel együtt a kínaiak mindössze 13 százaléka jellemezhető heterogén hálócsláddal – Várhalmi ide sorolja azokat, akikre leginkább jellemző a kapcsolatok kiterjedtsége, s e kapcsolataikban az anyaországbeli és a többségi társadalomhoz tartozó személyek egyaránt fontos szerepet töltenek be.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy annak ellenére, hogy a többségi társadalom tagjaival különböző funkciójú és intenzitású kapcsolatokat tartanak fenn, a magyarországi kínaiakra jellemző egyfajta „társasági” elkülönülés.

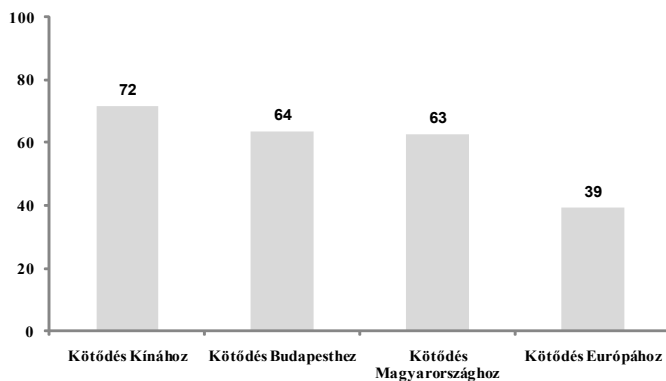
## A MAGYARORSZÁGI KÍNIAIK KÖTÖDÉSEI

Az biztosan kijelenthető, mert mostanra már nyilvánvalóvá vált, hogy a kínai migránsok nem tranzitországnak tekintik Magyarországot, ahol csak átmenetileg tartózkodnak, hogy előkészítsék Nyugatra való migrációjukat. A kilencvenes évek elején, a magyarországi kínai kolónia aranykorában egyes becslések szerint több tízezerre volt tehető a magyarországi kínaiak száma. A vízummentesség eltörlésével, az engedélyekhez való hozzáférés szigorításával és nem utolsósorban a gazdasági lehetőségek beszűkülésével a kolónia létszáma, ahogy már említettük, jelentősen csökkent. Azok, akik máig itt maradtak, többféle módon kötődnek Magyarországhoz, de még inkább kötődnek Budapesthez. Keveset lehet olvasni arról, hogy a magyarországi kínaiak megteremtették mindennapi életük olyan intézményes kereteit, mint a saját média, templomok vagy a közösségi érintkezés gyűjtőhelyei. Ezen „intézmények” kiépülése egyértelműen a tartósság jelei.

Egy friss kutatás szerint a budapesti kínaiaknak – bár Kínához kötődnek a legerősebben, Európához pedig alig – Budapest és Magyarország is fontos helyet foglal el „szívükben”. Érdekes módon, ugyan csak egy hajszálnyival, de

<sup>3</sup> Várhalmi 2011, p. 178.

Budapest fontosabb számukra, mint Magyarország – ennek oka talán az lehet, hogy Budapesten van a legnagyobb kínai közösség, és itt épültek ki a közösségi együttélés keretei.



3. ábra: A budapesti kínaiak kötődési erőssége

Az adatokat a „Multicultural Democracy and Immigrants Social Capital in Europe” kutatássorozat magyarországi eredményeiből idézzük. A válaszadók 11-es skálán fejezhették ki érzelmi kötődésüket társadalmi csoportok és földrajzi egységek felé. A könnyebb értelmezhetőség kedvéért az átlagos értékelések százas skálára lettek vetítve. A kínaiak esetében az érvényes válaszadók száma: 191, 206, 210, 212.

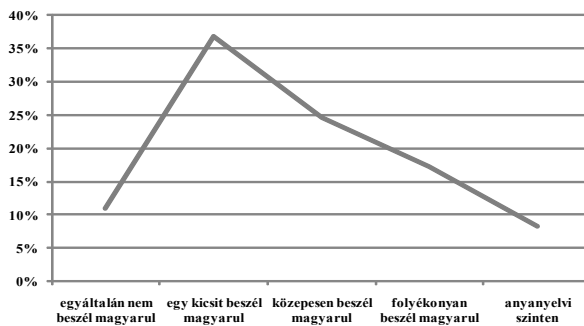
Várhalmi (2010b) egy tanulmányában a kötődések érzelmi, érdeklődési és bizalmi aspektusait kiegészítve a kapcsolathálózati jellegzetességekkel három kötődési ideáltípust különböztet meg: az egynemű lokalitáshoz kötődőt, a komplex lokalitáshoz és az inkább a szülőhazához kötődőt. A magyarországi kínaiakra az utóbbit tartja jellemzőnek, és olyan fogalmakkal jellemzi őket, mint a szülőháza ügyei iránti fokozott érdeklődés és a kínai intézményekhez való bizalmi hozzáállás. Az érzelmi kötődés kapcsán elmondja, hogy a kínaiakat egyszerűen jellemzi a Kínához és az úgynevezett imaginált közösséghez való pozitív hozzáállás. Utóbbin azt érti, hogy a lokalitástól függetlenül a megegyező származásúak felé létezik egy erős kötődés – azaz éljen bárhol egy kínai, a magyarországi kínai nagy valószínűséggel érez majd vele sorsközösséget.

A kötődésmintázatok elemzése további két érdekességet mutat a magyarországi kínaiak kapcsán. Egyfelől, hogy bár migrációs és szociodemográfiai szempontból a migráns csoportok sem heterogének, a kínai közösségen belül, a többi migráns csoporttal összehasonlítva, csak kis különbségeket tapasztalhatunk. Egyszerűen fogalmazva ez azt jelenti, hogy mindegy, hogy mi a munkája vagy mikor érkezett Magyarországra egy kínai, a kötődési mintázata nagyon hasonló minden itteni kímainak. Másfelől pedig Várhalmi külön kiemeli, hogy minden felszínen lévő hasonlóság ellenére a kínai és vietnami közösségek na-

gyon különbözőek a kötődési mintázatok tekintetében – a magyarországi vietnamiak inkább a lokalitáshoz kötött, komplex kötődéssel jellemezhetők. Ezen azt érti, hogy bár a vietnamiak is elsősorban a kolóniai kapcsolataikra támaszkodnak, de egyaránt bíznak a magyar és vietnami intézményekben, egyszerre érdeklik őket a hazai és magyarországi hírek, események. Ez alapján arra lehet következtetni, hogy a vietnamiakat erősebb szálak fűzik Magyarországhoz, mint a kínaiakat.

## A MAGYARORSZÁGI KÍNAIK MAGYARNYELV-TUDÁSA

A munkaerő-piaci stratégiák, a kapcsolatháló és az érzelmi kötődésről elmondottak fényében annyira nem is meglepő, hogy a magyarországi kínaiaknak alacsony szintű a nyelvtudása. Egy friss kutatás szerint a magyarországi kínaiak többsége, 37 százaléka úgy nyilatkozott, hogy csak egy kicsit beszél magyarul, és saját bevallásuk szerint mindössze 8 százalék jutott el az anyanyelvi szintre. Nyíri Pál a kínaiak körében tapasztalható – más migráncsoportokhoz viszonyítva is – alacsony szintű magyar nyelvtudást visszavezeti arra, hogy jellemzően a magyar alkalmazottak tartják a kapcsolatokat a vevőkkel, és ők intézik a hivatalos ügyeket is, így a kínaiak nincsenek rákényszerítve a magyar nyelv jobb elsajátítására. Nyíri elmondja, hogy a kínai érvényesülési stratégiákhoz elegendő az úgynevezett magyar alapú pidzsin, amire a következő példát hozza: „anyuka most elmegy sok nap”.<sup>4</sup>



4. ábra: Budapesti kínaiak önbevallásos magyarnyelv-tudása

Az adatokat a „Bevándorlók Magyarországon” című, az Európai Integrációs alap által finanszírozott kutatási program eredményeiből idézzük. A válaszadók több migrációs okot is megjelölhettek. A kínaiak esetében az érvényes válasz-

<sup>4</sup> Nyíri 2009, p. 161.

adók száma: 200. Az eredmények reprezentatívnak tekinthetők életkor, nem és munkaerő-piaci státusz szerint. Az adatfelvétel 2009-ben volt.

A magyar nyelvtudás természetesen jelentősen eltér az egyes generációk között. Sok, elsősorban Kína északi részéről származó, magyar iskolákban szocializálódó fiatal nagyon jól beszéli a magyar nyelvet – ezért is veszik át fokozatosan a korábban már említett kapcsolattartó funkciót a magyar alkalmazottaktól. A magyar nyelvtudás mértéke persze sokszor összefügg a családi többgenerációs mobilitási stratégiákkal, nem ritka, hogy magyarországi családok nemzetközi iskolákba vagy „Nyugatra” küldik gyermekeiket, előkészítve a következő generációnak a társadalmi ranglétrán való továbblépést, amelynek színhelye már nem Magyarország.

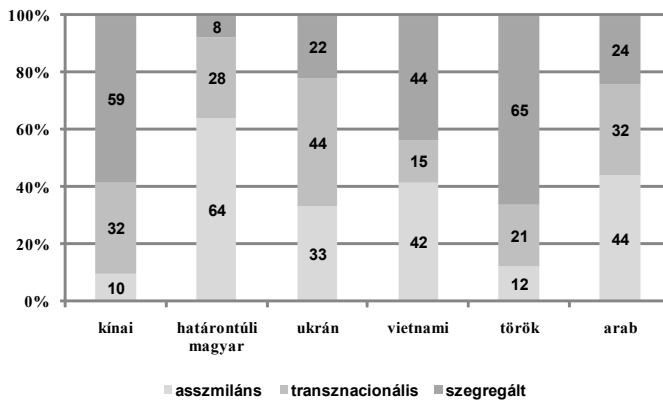
### A MAGYARORSZÁGI KÍNIAIAK ÖSSZETETT MIGRÁCIÓS STRATÉGIÁK SZERINT

Örkény Antal és Székelyi Mária (2009) hat migráncsoportra, köztük a kínaiakra is kiterjedő vizsgálatában statisztikai modellek segítségével migrációs stratégiákat vizsgált. A stratégiák elkülönítéséhez figyelembe vették a premigrációs szándékokat, a munkavállalás jellegzetességeit, a diszkriminációs tapasztalatokat, a kapcsolatháló jellegzetességeit, a magyar nyelvtudást és tanulási szándékot, a jövőbeli terveket és az elkülönülés különböző aspektusait is. Ezek szerint három migrációs stratégiát különítettek el, úgymint: asszimilációs, transznacionális és szegregációs.

Megállapították, hogy a magyarországi kínaiak több mint 90 százaléka transznacionális vagy szegregált típusú migrációs stratégiával jellemezhető. Mít is jelentenek ezek az elnevezések?

Szegregációs stratégiát követ az kínai, aki erősen kötődik Kínához, tartja a szokásokat, ünnepeket, nem vesztette el érdeklődését az anyaország ügyei iránt. Jobban bízik továbbá a kínai intézményekben és emberekben, mint a magyarokban. Ennek megfelelően nem nagyon tud magyarul és jobbra csak honfitársaival barátkozik. Transznacionális stratégiát azok a kínaiak követnek, akik elsősorban gazdasági okok miatt hagyták el Kínát, és akik semmiképpen nem óhajtának magyar állampolgárokká válni, hiszen gondolkodás nélkül továbbállnának, ha egy másik ország jobb lehetőséget kínálna. Nem beszélnek és nem is akarnak megtanulni magyarul, a gyerekeiket pedig főképp nemzetközi iskolákba járatják. A kapcsolati hálójuk rendkívül gazdag, sok-sok barátal rendelkeznek, de sem a magyarok, sem a többi migráns csoport iránt nem éreznek különösebb bizalmat, igaz, nem is ellenségesek velük szemben. Bár nem mutatnak különösebb érdeklődést Kína ügyei iránt, mégis rendkívül intenzív kapcsolat fűzi őket az otthon maradottakhoz.

Fontos hangsúlyozni, hogy a szerzők sajátosan, modellük egy típusára vonatkoztatva használják a „transznacionális” jellemzőt, hiszen a magyarországi kínai migránsok mindegyike jellemezhető a transznacionalitás valamilyen aspektusával. Örkény Antal és Székelyi Mária általános értelemben így fogalmazza meg a transznacionális migráns lényegét: „A transznacionális migráns kognitív eszközkészlete (mindennapi interakciós normák, nyelv, ismeretek, öltözködés stb.) egy széles palettán mozog és a lokalitástól függően rugalmasan igazodik a lokális elvárásokhoz.”<sup>5</sup> Nyíri Pál pedig így: „[a kínaiak többsége] folyamatosan és állandóan alkalmazkodva mérlegel számos tényezőt, melyek között szerepel a lehetséges jövedelem és mobilitás, a legális tartózkodáshoz való jog, az életminőség és a társadalmi ranglétrán felfelé való elmozdulás esélyével kecsegtető iskoláztatáshoz való hozzáférés a gyermekeik számára.”<sup>6</sup>



5. ábra: Bevándorló csoportok migrációs stratégiái

Az adatok a „Bevándorlók Magyarországon” című, az Európai Integrációs alap által finanszírozott kutatási program eredményeiből származnak. A válaszadók több migrációs okot is megjelölhettek. A kínaiak esetében az érvényes válaszadók száma: 200, a határöntúli magyarok esetében: 211, az ukránok esetében: 206, a vietnamiaknál: 200, a törököknél 223 és az arabok esetében: 204. Az eredmények reprezentatívnak tekinthetők életkor, nem és munkaerő-piaci státusz szerint. Az adatfelvétel 2009-ben volt.

A kutatók szerint minden jel arra mutat, hogy a kétféle stratégia közötti választóvonal nem a magyar társadalomhoz való viszony mentén, hanem a premigrációs tőkék konvertálásának sikerességén és így a migráns csoportba való beágyazottság mentén húzódik. A szegregációs stratégiával jellemezhető csoport tagjai nem családi vállalkozásban, hanem „idegen” kínai munkáltató-

<sup>5</sup> Örkény–Székelyi 2009, p. 116.

<sup>6</sup> Nyíri 2002, p. 169.

nál dolgoznak. Ebből következik, hogy az életszínvonaluk alacsonyabb, mint a transznacionálisoké, illetve a migráció náluk hozta a legkisebb életszínvonal-javulást otthoni életükhöz képest. A transznacionális migrációval jellemezhető kínaiak ezzel szemben kiugróan vagyonosnak számítanak, akiket magas életszínvonal és nagyfokú globális elégedettség jellemez.

## SZEMÉLYES ÖSSZEFOGLALÁS

Nyíri Pál a magyarországi kínaiak integrációval kapcsolatos álláspontját a következőképpen fogalmazza meg: „Az a sajátos helyzet áll elő tehát, hogy a magyar állam és társadalom nem kívánja integrálni a kínai migránsokat, miközben azok sem mutatnak érdeklődést az integrálódás iránt.”<sup>7</sup>

Engedje meg az olvasó, hogy végül személyes hangvételben folytassam a tanulmányt. Véleményem szerint Nyíri Pál állítása némileg még akkor is túlzónak tekinthető, ha a korábban bemutatott kutatási eredmények ugyancsak ezt támasztják alá. Nagyon érdekes volt végigtekinteni, hogy magyar társadalomkutatók hogyan látják a kínaiak beilleszkedését, vagy pontosabban fogalmazva, annak hiányát. Én úgy látom, hogy a kínaiak törekszenek a beilleszkedésre, csak ez speciális helyzetük folytán nagyon lassú és a megszokottól eltérő folyamatként valósul meg.

Ahogy már említettük, a kínai migránsok elsősorban a migráns gazdaságokban dolgoznak, ezért a munkaerőpiac – mint az integráció terepe – esetünkben nem releváns. Fu (2008) is amellett érvel, hogy „nem elit” migránsként a kínaiaknak nincs más versenyelőnyük, mint a szorgalom és a hagyományos kínai társadalmi kapcsolati háló, amelyek segítségével el tudnak foglalni bizonyos gazdasági tereket. Ezekben a gazdasági terekben pedig nincsenek rákényszerítve a többségi társadalommal való fokozott kooperációra, a mindennapi működési normák elsajátítására. Összefoglalva: nem a szándék hiánya miatt nem valósul meg a kínaiaknak a munkaerőpiacon való integrációja, hanem azért, mert alternatív érvényesülési stratégiákat követnek.

A magyarországi kínaiak kialakították helyi intézményeiket, és ez egyértelműen a tartósság és beágyazottság jele. Például hét kínai újság működik Magyarországon, ezek közül több már tíz évnél is hosszabb múltra tekint vissza – itt a „legsűrűbb” a kínai média Európában. Ezek az újságok a Kínával kapcsolatos hírek mellett foglalkoznak a helyi eseményekkel is – ezért sem jellemző, hogy a kínaiak magyar újságokat olvasnának. Szerintem már csak azért is túlzó Várhalmi megállapítása, miszerint a kínaiakat kevésbé érdeklik a magyarországi hírek, mert vállalkozói létükből fakadóan elemi érdekük a gazdasági folyamatok és a szabályozás naprakész ismerete.

---

<sup>7</sup> Nyíri 2010, p. 161.

Az intézményesülés kapcsán elmondható továbbá, hogy a kínaiak két templomot is alapítottak Budapesten: ezek a közösségi életben és a tradíciók fenntartásában rendkívül fontos szerepet töltenek be. Számos kínai szervezet, például a Kínaiak Egyesült Testülete, a Kínai Nőegylet és sok más, származási alapon működő regionális társaság működik Magyarországon. Kiemelendő, hogy magyarországi kínai szervezetek és vállalkozók gyakran, legutóbb a „vörösiszap-katasztrófa” kapcsán, adományoztak pénzt magyar ügyekre. Azt gondolom, hogy a kínai migráns közösség intézményesülésének a jelei azt mutatják, hogy számos kínai hosszú távon tervez itt, sőt sokan „második szülőföldként” tekintenek Magyarországra.

Fontosnak tartom azt is elmondani, hogy a magyar kutatók által hangsúlyozott távolság a kínai kolónia és a többségi társadalom között visszavezethető a gyökeresen különböző kulturális háttérre és mindennapi normákra is. Ezért bármennyire sokat közelednek is az itteni kínaiak a magyar szokásokhoz, a különbségek akkor is szembeötlőek maradnak. Kétféle életemből következően érzékelem, hogy az itteni kínaiak kicsit már mások, mint a Kínában élők. A többség alkalmazkodott a lassabb, nyugalmasabb élettempóhoz – még akkor is, ha a magyar kutatók az „önkiszákmányolást” vagy a „fogyasztás elhalasztását” emelik ki. Ezekben a kifejezéseken rendszerint azt értik, hogy a migráns olyan életstílust valósít meg, amelyben mindent háttérbe szorít a munka világa. Az itteni élethez való alkalmazkodás megnyilvánulhat például a pihenésben és utazásban: az itteni kínaiak „komolyan veszik” a szabadságot, sokat utaznak el, és ünnepek alatt nem dolgoznak. Említhető továbbá, hogy a mindennapi közösségi udvariassági normákat tekintve az itteniek a magyarokhoz alkalmazkodnak és elhagyják a Kínában megszokott normákat. Végezetül, ha nem is magyar, de európai jellegzetességnek tekinthető a felnövő generáció oktatására fordított hangsúly. Az itteni kínaiak teljes mértékben magukénak vallják a gyerekek iskoláztatásának fontosságát – egy ismerősöm szavaival: „Ha jól megy az üzlet, és a gyerek jól tanul, én már elégedett vagyok.”

Összefoglalva: a kínai migránsok sajátos helyzetben vannak, és beilleszkedésük lassan, a megszokottól eltérő módon valósul meg. Elismerve a magyar társadalomkutatók munkásságát, véleményem szerint túlságosan a távolságra helyezik a hangsúlyt és kevésbé érzékenyek a közeledés jeleire. A budapesti kínai kolónia szervesen együtt fejlődik, alakul Magyarországgal, és a beilleszkedés következő szintjét már az itt felnövő új generáció fogja megvalósítani.

## IRODALOM

- Fu Yiqiang (2008): Oumeng Guojia de Zhongguo Dalu Xinyimin Shulun [Az Európai Unió országában levő kínai migránsok bemutatása]. In: Nanfang Renkou [Déli Népeesség, III.]. Guangdong, III. pp. 50–58.
- Li Minghuan (2002): Ouzhou Huaqiao Huarenshi [Európai kínai migránsok története]. Peking: Zhongguo huaqiao Chubanshe [Kínai Migráns Kiadó].
- Nyíri Pál (2003): Új ázsiai migráció Kelet-Európába: a magyarországi kínaiak. In: Tér és terep. Szerk. Kovács Nóra és Szarka László. Budapest: MTA KI, pp. 161–180.
- Nyíri Pál (2010): Kínai migránsok Magyarországon: Mai tudásunk és aktuális kérdések. In: Változó migráció, változó környezet. Budapest: MTA KI, pp. 147–171.
- Örkény Antal, Székelyi Mária (2009): Az idegen Magyarország: Hat migráns csoport összehasonlító elemzése. In: Bevándorlók Magyarországon. Az MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet és az ICCR Budapest Alapítvány által végzett kutatás zárótanulmányai. Kutatási jelentés. pp. 81–120.
- Várhalmi Zoltán (2010a): A budapesti kínai és vietnami gazdasági klaszterek néhány jellegzetessége. In: Változó migráció, változó környezet. Budapest: MTA KI, pp. 173–189.
- Várhalmi Zoltán (2010b): Kísérlet a transznacionális kötődések empirikus megragadására. In: Kötő-Jelek. Az ELTE TÁTK Szociológia Doktori Iskola Évkönyve 2009. Budapest: ELTE TÁTK Szociológia Doktori Iskola, pp. 11–32.
- Várhalmi Zoltán (2011): Magyarországi migránsok kapcsolathálójának jellegzetességei. In: Az idegen Magyarország. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézete és ELTE Eötvös Kiadó, pp. 169–187.



## SHUSHIGAKU – A TOKUGAWA-JAPÁN „HIVATALOS” FILOZÓFIÁJA

Az Edo-kor Japán történelmének 1603-tól 1867-ig terjedő, kora újkornak is nevezett időszakát jelenti. Ez volt az a korszak, amikor a hosszú polgárháborús időket követően béke lett, annak minden pozitív hozadékával együtt: élet- és vagyonbiztonság, tervezhetőség. A béke korszaka más típusú politizálást tett szükségessé, mint az azt megelőző háborús időszak, a katonákból hivatalnokok lettek, a rendszer fenntartásához pedig az erő nyelvén túl szükség volt azt megalapozó eszmékre, ideológiára is.<sup>1</sup> Ezt az értékelést helyénvalónak tartva sem szabad azonban úgy tekintenünk az azt megelőző ún. „hadakozó fejedelemségek korára” (*Sengoku-jidai* 戦国時代, 15. század vége – 16. század), mint a hanyatlás és az anarchia időszakára, hiszen ez a kor sok tekintetben hozott változásokat a japán gazdaság, társadalom, sőt az intellektuális élet területén is.<sup>2</sup>

Általánosan elterjedt nézet,<sup>3</sup> hogy az Edo-kor meghatározó ideológiája, „hivatalos” filozófiája a *shushigaku*<sup>4</sup> volt. A legtöbb, Japán vonatkozó időszakát általánosságban tárgyaló munka lényegében magyarázat nélkül közli ezt az információt, mások annyit fűznek hozzá, hogy a *bakufu* tiltotta más iskolák működését, illetve hogy a konfucianus iskolai oktatás alapja a *shushigaku* tanítása volt. Mivel ez a nézet ennyire megkérdőjelezhetetlen igazsággá vált a japanológia számos területén, nem haszontalan megvizsgálunk, miért, mikor alakult ki, s mennyire fogadható el maradéktalanul a valóságot tükröző kijelentésként.

Elsőként érdemes pontosan körülhatárolnunk magát a fogalom által leírt jelenséget, vagyis feltenni a kérdést: mi az a *shushigaku*? Maga a kifejezés egyszerűen Zhu Xi (朱熹, 1130–1200) tudományát, filozófiáját jelenti, a Sung-kori

<sup>1</sup> A kor történetét összefoglaló „hivatalos” krónika, a *Tokugawa jikki* 徳川実記 úgy fogalmazta ezt meg, hogy Tokugawa Iyasu bár lóhátról hódította meg az országot, felismerte, hogy az lóhátról nem kormányozható (Ooms 1984, pp. 28–29.)

<sup>2</sup> Határozottan ezt az álláspontot képviseli például Sagara Toru (Sagara 2004, pp. 13–15).

<sup>3</sup> Yamaji 1993, p. 160, valamint Bito, p. 396. sk., Nosco, p. 4, Tsujimoto 1991, p. 75.

<sup>4</sup> A *shushigaku* 朱子学 kifejezés Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) filozófiáját jelenti. Bár ezt a konfucianus irányzatot nevezték a korban Sung-konfucianizmusnak (*soju* 宋儒), Sung-tudományak (*sogaku* 宋学), az Út tudományának (*dogaku* 道学) is, angolszász nyelveken pedig gyakorta neokonfucianizmusként vagy Cheng-Zhu tanításként utalnak rá, japán eszmetörténeti szövegekben a *shushigaku* elnevezés az elterjedt, ezért jelen írásban én is ezt használom.

konfucianus gondolkodót, akit Japánban a Sung-tudománynak (*szógaku* 宋学),<sup>5</sup> Sung-konfucianizmusnak (*szódzsu* 宋儒), az Út tudományának (*dógaku* 道学) is nevezett *shushigaku* 朱子学 névadójaként tisztelték. A Zhu Xi névvel fémjelzett, Kínában *taoxue*-nak 道学 nevezett iskola a konfucianizmus megújításának szándékával dolgozott ki egy új típusú kommentárirodalmat – ez a Cheng fivérekkel (Cheng Mingdao 程明道 1032–1085 és Cheng Yichuan 程伊川 1033–1107) kezdődött, legteljesebb kifejtését pedig Zhu Xi alatt érte el. Ennek az új típusú konfucianizmusnak a kanonikus szövegei a Négy Könyvként (*shikyo* 四經) voltak ismertek, az *Értekezések és mondások* (*Rongo, Lunyu* 論語), a *Menciusz* (*Moshi, Mengzi* 孟子), a *Nagy Tanítás* (*Daigaku, Daxue* 大学) és *A Közép mozdulatlanága* (*Chuyo, Zhongyong* 中庸) tartozott közéjük.<sup>6</sup>

Zhu Xi tanításában az volt a vonzó, hogy egyszerre volt tudományos és spirituális: a külvilág kvázi-tudományos megfigyelését tanította, de nagy hangsúlyt fektetett a tudat fejlődésére is, bőven kölcsönözve *csan* gondolkodóktól.

A Sung-Kínában sokak számára vonzó volt Zhu Xi filozófiája, amely szembeállt a buddhista világnézettel az illuzórikus világról és a lét szenvedés-voltáról, s a hagyományos morállal is, amely szubsztanciális, változtathatatlan elveken alapult. A Sung-Kínában és a korai Yi (1398–1910) Koreában Zhu Xi tanításai hamar a domináns intellektuális erővé váltak, leváltva a buddhizmust és visszaszorítva a taoizmust mint filozófiai-vallásos tanokat.<sup>7</sup>

Tanítása a 13. század elején, lehet, hogy 1200-as halála körül juthatott át Japánba, ahol kezdetben zen-kolostorokban tanulmányozták.<sup>8</sup> A buddhista szerzetesként az új iskolával kapcsolatba kerülők úgy érezhették, ismerős közegben mozognak: Zhu Xi és társai bőven merítettek a buddhista és taoista szövegekből, így ez az új konfucianizmus az eredetnél jobban kelthette fel a buddhista kolostorok lakóinak figyelmét. A zen szerzetesek természetesen alárendelték annak tanításait a saját nézeteiknek, Zhu Xi azon gondolatát például, hogy az egyedi megismerése útján megérthető az egyetemes elv is, megfeleltették annak, hogy a valóság természetét megértve elérhető a buddhaság állapota.<sup>9</sup>

A konfucianizmus tanításai természetesen már régtől fogva ismertek voltak Japánban: japán források szerint a paekche-i Wani által behozott könyvekkel kezdődött az eszme szigetországi térhódítása. Az a konfucianizmus, amivel a japánok ekkor találkozhattak, már nem Konfuciusz eredeti tanítása volt: a századok alatt bőven érték hatások a taoizmus és a *yin-yang* filozófia felől is.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> A *sogaku* ugyanakkor valamennyi, a Sung-korban felbukkant konfucianus iskola gyűjtőneveként is használatos volt – ezek az iskolák sokszor teljesen ellentmondó nézeteket vallottak, így ez a megnevezés meglehetősen problematikus (Tsuchida 1999, p. 72).

<sup>6</sup> Bowring 2006, p. 438.

<sup>7</sup> Tucker 1998, pp. 18–19.

<sup>8</sup> Nosco 1984, p. 6.

<sup>9</sup> Maruyama 1974, p. 13.

<sup>10</sup> Nosco 1984, p. 5.

Az első, már a Sung-konfucianizmushoz kapcsolódó szövegeket valószínűleg Kínába utazó buddhista szerzetesek hozták magukkal Japánba, s a Zhu Xi után egy generációval élt Enni Benen (1202–1280) már biztos, hogy rendelkezett néhány kommentárral, bár azt nem tudni, mennyire használta fel azokat.

Az Edo-korig a konfucianizmus nem volt igazán elterjedt eszme Japánban – ez természetesen nem azt jelenti, hogy ne ismerték és alkalmazták volna, hiszen Japánban a legkorábbi időktől fogva a konfucianizmus határozta meg a morálról és politikáról való gondolkodást. Az Edo-kort megelőző időszakban azonban a már említett, a buddhista kolostorokban afféle segédtudományként való tanulmányozásán túl a kiotói arisztokrácia bizonyos körei foglalkoztak csak vele, utóbbiak közül leginkább a Kiyowara család, amely a „tudós-ház” (*hakase-ke* 博士家) tiszteleti cím birtokosaként lényegében kisajátította a konfuciánus tanulmányokat. A Kiyowara már bizonyos, hogy ismerte az új iskola tudósainak műveit, ez világosan kiderül kézírataik szélére írt jegyzeteikből.<sup>11</sup> Arra azonban, hogy Japánban felfedezzék Zhu Xi és társai munkásságát, s ez az új diszciplína önálló létre keljen, valamint felszabaduljon a buddhista gondolkodásnak alávetett szerepéből, Fujiwara Seika (藤原惺窩, 1561–1619) és Hayashi Razan (林羅山, 1583–1657) felbukkanásáig várni kellett.

Az előbbieken ismertetett tényektől függetlenül a *shushigaku* Japánban való felbukkanásáról szólva az elterjedt változat az, hogy Fujiwara Seika volt az első megismertetője, hivatalos támogatást pedig Hayashi Razan működése alatt kapott. Az arisztokrata származású Seika, akárcsak Razan, eredetileg buddhista szerzetes volt, aki azonban sokat forgott a katonai réteg köreiből, így az őket érdeklő témákhoz, kormányzáshoz, politikához került közel. A koreai hadjárat előtti évben többször is találkozott a Japánba érkező koreai küldöttség tagjaival, s bár a *shushigaku* ekkor Kínában már hanyatlásnak indult, Koreában éppen aranykorát élte – ez a találkozás, illetve egy koreai tudóssal való baráti viszonya lehetett az a hatás, ami őt a konfucianizmusnak ezen ága felé fordította.<sup>12</sup> Ezzel együtt Seika a „japán *shushigaku* atyjaként” való beállítása inkább az őt követő Hayashi Razannak köszönhető, aki 1604-ben tudatosan kereste a kapcsolatot a nála idősebb Seikával, mesterének tekintve őt, bár kettejük kapcsolata a konfuciánus tanulmányok tekintetében inkább egyenrangú volt.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Bowring 2006, pp. 437–438. Maruyama Masao említi, hogy a Tokugawa-korszak két fontos krónikája (a Tósógú-dzsikki és a Tokugawa-dzsikki) is megőrizte azt az esetet, amikor Hayashi Razan Kiotóban a *Lunyu*-ról és Zhu Xi hozzá írt kommentárjairól adott elő, a Kiyowara család feje, Kiyowara Hidetaka bepanaszolta őt emiatt az udvarnál, engedély nélküli előadás és az ortodox tanítástól való eltérés vádjával. Az udvar nem mert dönteni és a *bakufu*-hoz fordult. Amikor Tokugawa Ieyasu tudomást szerzett az ügyről, azt mondta, a bölcsek útjának tanulmányozása bárki számára nyitva kell hogy álljon, a tudósoknak pedig jogukban áll választani a régi és az új megközelítések között. Így Hidetaka panasztát elutasították (Maruyama 1974, pp. 14–15).

<sup>12</sup> Sagara 1992, pp. 19–21.

<sup>13</sup> A korai japán *shushigaku* nagy hatást gyakorló egyik mű, Chen Beixi *Xingli ziyi* című munkája tekintetében például Razan ismeretei bizonyosan megelőzték Seikáét (Tucker 1998, p. 20).

Hayashi Razan sok tekintetben kulcsfigura abban a folyamatban, ami a *shushigaku* hivatalos, állami ideológiaként való megjelenéséhez, pontosabban annak láttatásához vezetett. Az ő 1603-ban tartott előadásai új korszak hajnalát jelentették, hiszen Seika addig nem tanított nyilvánosan (a Tang-Kína filozófiájának oktatása a már említett Kiyowara család előjoga volt), így Razan volt az első, aki a Sung-konfucianizmus tanítójaként lépett fel. Razan fontos szerepet játszott a neokonfucianus tanítás japáni megismertetésében azzal is, hogy *kanbun*-jelekkel<sup>14</sup> látta el Zhu Xi „Kommentár a négy könyvhöz” (四書集注) című művét, amelyet nagyra tartott szisztematikus felépítése és a tanítások világos kifejtése miatt.<sup>15</sup> Hayashi Razan (aki a korban inkább a buddhista szerzetesi nevén, mint Hayashi Doshun volt ismert) a Tokugawa-*bakufu* szolgálatában állt 28 éves korától kezdve élete végéig, de szolgálatai inkább tanácsadói és diplomáciai jellegűek voltak, mintsem ideológiaiak.<sup>16</sup> A Hayashi család „állami filozófusként” megvalósuló karrierje Razan fiai alatt indult el: az ötödik Tokugawa-*shogun*, Tsunayoshi 1691-ben Hayashi Nobuatsut (林鷲峰, 1618–1680) az alsó 5. udvari fokozatra emeltette és a „Daigakunokami” tiszteleti nevet adta neki. Igazából inkább Razan fiai voltak azok, akik a *shushigaku* korai „hivatalosságát” hangsúlyozták, messze eltúlozva azoknak az előadásoknak a jelentőségét, amelyeket apjuk a dinasztiaalapító Tokugawa Ieyasu előtt tartott Kiotóban, 1600-ban és 1603-ban.<sup>17</sup>

Herman Ooms a korai Tokugawa-kormány vallási célú kiadásait összehasonlítva azt találta, hogy a konfucianus vonatkozású összegek eltörpültek a más jellegűek mellett: a *bakufu* 20 évente 30 000 *kokut* fizetett az Ise-szentély rituális újjáépítésére, ezen túl a harmadik *shogun*, Iemitsu 500 000 *ryōt* költött a nikkói szentélyegyüttes kialakítására. Ezzel szemben Hayashi Razan csak 200 *ryōt* kapott edői konfucianus iskolája felépítésére, de a mellé tervezett templomra már semmit, azt már csak az Owari-han urától kapott pénzből tudta megvalósítani.<sup>18</sup> Megvizsgálva a korai Tokugawa-időszakról tudósító félhivatalos krónikának, a *Toshogu-goikunnak* a szövegét pedig azt találjuk, hogy bár abban vegyesen szerepelnek buddhista és konfucianus kifejezések, az egyik legfontosabb, később sokat hangoztatott fogalom, a jóakarató kormányzás (*jinsei* 仁政) pedig egyáltalán nem bukkan fel, helyette a ’jóakarató’ jelentésű buddhista *jihī* (慈悲) szerepel.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> A *kanbun* 漢文 kínai írást jelent, amit segédjelekkel látnak el azért, hogy a japán olvasó az írásjegyeket helyes sorrendben olvasva értelmezni tudja a szöveget.

<sup>15</sup> Tucker 1998, p. 19.

<sup>16</sup> Ha valakit a rendszer ideológusának nevezhetünk, az sokkal inkább két buddhista szerzetes, Konji-in Suden és Tenkai voltak (Ooms 1985, p. 76). Razan jelentősége ellenére sem tartozott Ieyasu „belső köréhez” (Oishi 1990, pp. 28–29).

<sup>17</sup> Maruyama 1974, p. 114.

<sup>18</sup> Ooms 1984, p. 32.

<sup>19</sup> Ooms 1985, p. 66.

Hayashi Razan mellett a korai Edo-kor legtöbbet emlegetett *shushigaku*-tudósa Yamazaki Ansai (山崎闇齋, 1619–1682) volt, akinek Kimon-iskolája Zhu Xi tiszta tanításának a fellelője volt. Ansai először Kiotóban tevékenykedett, később a nagy hatalmú politikus, Hoshina Masayuki meghívására Edóba helyezte át a székhelyét. Ansai Zhu Xi tanításainak tiszta, a legkisebb változtatást sem tűrő oktatására helyezte a hangsúlyt, tanítványait Zhu Xi írásainak könyv nélkül való megtanulására buzdította, s mindenkivel szemben ellenséges volt, aki azoktól eltért. Ansai számára magas rangú politikai támogatója lehetővé tette, hogy intellektuális ellenfeleivel szemben határozottan lépjen fel: 1665-ben Yamaga Soko (山鹿素行, 1622–1685) száműzetéssel bűnhődött azért, mert kiadott művében „heterodox” nézeteinek adott hangot. Soko száműzetését sokan úgy tekintik, mint a *shushigaku* hivatalos ideológia rangjára emelkedésének bizonyítékát,<sup>20</sup> de megkockáztatható, hogy pusztán egy nem minden rosszindulattól mentes kísérlet volt egy tudományos ellenfél elhallgattatására (Ansainak már korábban, Kiotóban is voltak konfliktusai más konfucianusokkal,<sup>21</sup> de akkor még hiányzott mögüle az a politikai támogatás, ami fellépését hatásossá tehetné volna).

A szó szigorú értelmében vett *shushigaku* Ansai iskolájával érte el elméleti csúcspontját Japánban, ám ez az iskola intellektuálisan terméketlen volt, mert tagjai csak leírták és terjesztették Zhu Xi tanításait, azoktól nem térhettek el, az pedig, hogy kritikával illessék valamelyik tételt, szóba sem jöhetett – Inoue Tetsujiro szavaival, Zhu Xi szellemi rabszolgáinak kellett lenniük.<sup>22</sup>

Tokugawa Tsunayoshi (徳川綱吉, 1646–1709), az ötödik Tokugawa-*shogun* idejében, aki 1680-ban került a *shoguni* székbe, emelkedik csak fel valójában a konfucianizmus csillaga Japánban: a *shogun* maga is lelkes amatőr tudós volt,<sup>23</sup> aki a jóakarátú kormányzás ideáljának rendelt alá mindent, s akinek hivatali idejére esik a Genroku-korszak, az Edo-kori japán kultúra egyik csúcspontja. Ha valamikor, akkor ebben az időszakban élvezte a *shushigaku* a legnagyobb állami támogatást: a *shogun* az eszme bűvöletében élt, felülvizsgálta még a magas rangú *bushikra* vonatkozó törvény, a *Buke sohatto* első cikkelyét is, ami ezután már így szólt: „Tanulás és katonai tudás, a hűség és a gyermeki szeretet fejlesztése, a megfelelő viselkedés kiképzésének előmozdítása”. 1690-ben konfucianus szentélyt

<sup>20</sup> Ooms 1984, p. 27.

<sup>21</sup> Ito Jinsai volt ezek egyike, akinek konfucianus tanítóként való indulását valószínűleg segítette az, hogy látta Ansai iskolájának sikerét, de a két iskola közötti ellentét olyan mértékű volt, hogy bizonyosra vehető, ha Ansai Kiotóban marad, konfliktus keletkezik közöttük (Tucker 1998, pp. 12–13).

<sup>22</sup> Maruyama 1974, pp. 32–33.

<sup>23</sup> Azon túl, hogy konfucianus tanítókkal vette körül magát, akiknek előadásait havi három alkalommal hallgatta, 1693 és 1700 között ő maga 249 előadást tartott a Változás Könyvéről (Totman 1993, p. 133).

építettett Edóban (Taiseiden), 1691-ben pedig Hayashi Nobuatsut, Razan fiát udvari rangra emelte és a „Daigakunokami” címet adta neki. A *daimyó*knak, *hatamoto*knak a klasszikusokról adott elő, tudósok közti vitákat is szponzorált. A nevével fémjelzett időszak, a Genroku-korszak (1688–1704) az Edo-kori japán kultúra felvirágzásának az ideje volt, úgy is megfogalmazhatjuk, ez volt az a fordulópont, amikor a korai időszak militáns, még a polgárháborús kor tapasztalataiból építkező politikája és általános közérzete egy másfajta, békés miliőnek adta át a helyét. A korszak kulturális vezető rétegévé egyre inkább a városi lakosság, a *chonin* kezd válni, bár a tudományos életben megnyilvánuló szerepvállalásuk fénykora csak a Kyoho-időszakban (1716–1736) következik be.<sup>24</sup> Ugyanakkor egyértelmű, hogy a Genroku-korszakban a *shushigaku*nak már nagyon komoly vetélytársai, kritikussai voltak, az iskola helyzete, mint az „igaz” konfucianus tanítás, egyre gyengébb.

Valójában Yamazaki Ansai iskolája azzal, hogy következetesen végigvitte Zhu Xi tanításait, minden részletükben érvényesnek tekintve azokat, mintegy önmaga paródiájává vált: ettől kezdve minden gondolkodó, aki szembe kívánt szállni a *shushigaku* nézeteivel, a Kimon-iskolára hivatkozott, egyértelmű zsákutcaként láttatva azt.<sup>25</sup> A Kimon-iskola tanítása az érzelmek teljes kontrolljáról, az önfegyelem mindenekfeletti jelentőségéről hasznosnak tűnhetett egy olyan korban, amikor a katonai erények számítottak a legfontosabbnak, ám feleslegessé, az emberi kreativitást elfojtóvá lettek akkor, amikor a háború már csak a távoli múlt emléke volt. Ebben az új korszakban újfajta tudományra volt szükség, ez az új tudomány pedig még mindig konfucianus alapokon, de Zhu Xi filozófiájával jórészt szembefordulva alakult ki.

A *shushigaku*val szembeszálló új típusú konfucianizmus Yamaga Soko és Ito Jinsai (伊藤仁斎, 1627–1705) munkásságával kezdődött – sokszor ide sorolják Nakae Tojut (中江藤樹, 1608–1648) is, de úgy gondolom, az ő jelentősége inkább abban áll, hogy alternatívát jelentett Hayashi Razan törekvése, a konfucianizmusnak a *bushi*-oktatásba való beillesztése mellett. Nakae Tojut korai halála megakadályozta abban, hogy meghatározó gondolkodóvá váljon, ám filozófiája így is nagy hatású volt, részben a konfucianizmus emberi oldalának hangsúlyozásával (ez később Ito Jinsainál köszön vissza), részben pedig jogelméleti megállapításaival, ami, azt lehet mondani, az Ogyu Soraijal (荻生徂徠, 1666–1728) csúcspontjára érő „átpolitizált” konfucianizmushoz kapcsolható.<sup>26</sup> A pályáját Nakae Toju tanítványaként kezdő Kumazawa Banzan (熊沢蕃山, 1619–1691) szintén a század jeles konfucianusai közé tartozott.

<sup>24</sup> Kato (1967), p. 179, Maruyama 1974, p. 118.

<sup>25</sup> Bár Richard Bowring szerint már Fujiwara Seika gondolkodásában megfigyelhető olyan elem, ami aztán Ansai iskolájában nyert teljes kifejtést – jelesül az a gondolat, hogy az erényeket akár erőszakkal is ki lehet kényszeríteni (Bowring 2006, p. 455).

<sup>26</sup> Hiraishi 1991, pp. 17–18. Nakae Tojuról bővebben Ito 1983, Kumazawa Banzannal való kapcsolatáról Sato–Spae 1942, McMullen 2009.

Yamaga Soko élesen szembeszállt a *shushigaku* morális racionalizmusával, vagyis azzal a rendszeralkotó technikájával, hogy a világ működésének alapelveit az emberi erkölcs alapjaival igyekezett megfeleltetni, így indokolva egyetemes összefüggésekkel morális tanításait. Soko szerint az érzelem nem elnyomásra szoruló, kártékony jelenség, hanem éppen az, ami az embert emberré, az állatoknál többé teszi. Soko élesen a *shushigaku*val szembehelyezkedő álláspontot képviselt, 1666-ban publikálja az iskolát kritizáló *Seikyo yoroku* 聖教要録 című művét, amelyet a kora modern japán filozófia legnagyobb művei között tartanak számon.<sup>27</sup>

Ito Jinsai Maruyama Masao szerint átmenetet képez a korai *shushigaku* és az általa az Edo-kori japán gondolkodás legnagyobb teljesítményének tekintett *soraigaku*, Ogyu Sorai iskolája között. Jinsai visszautasította a *shushigaku* morális racionalizmusát, vagyis azt a meggyőződést, hogy az emberi erkölcsöt és a világegyetemet ugyanazok az erők irányítják, ő az erkölcsöt emberi szintre kívánta hozni, annak fejlesztését emberi erőfeszítés eredményeként meghatározni.<sup>28</sup> Iskolája, a *kogaku*-iskola a konfucianus tanítás eredeti formájához való visszatérést sürgette, ellenezve annak metafizikai kibővítését. Jinsai már 1663-ban (három évvel Yamaga Soko száműzetése előtt, amit általában a *shushigaku* állami ideológiaként való létére tekintenek bizonyítéknak) kiadta két jelentős művét, a *Lunyut* magyarázó *Rongo kogit* 論語古儀 és a *Mengzi*hez írt *Moshi kogit* 孟子古儀, amelyekben már határozottan a *shushigaku*tól eltérő álláspontot képviselt.<sup>29</sup>

Ogyu Sorai a háború utáni japán eszmetörténeti kutatás érdeklődésének központi alakjává vált, ami – bár, ahogy Kurozumi Makoto rámutat,<sup>30</sup> nem volt független a nagy hatású filozófiatörténész, Maruyama Masao Sorainak nagy jelentőséget tulajdonító munkáitól, ettől függetlenül – Sorai iskoláját és a nevével fémjelzett filozófiai áramlatot az Edo-kori eszmetörténeti kutatás legfontosabb területévé tette. Sorai Jinsaihoz hasonlóan elfordul a hagyományos *shushigaku*nak az erkölcsöt a világegyetemet irányító törvényekhez kötő tendenciájától, helyébe a bölcsek (a régi királyok) által mutatott példa felé törekvést állítja – munkásságának vége felé valósággal deifikálva őket. A metafizikától való elfordulás az Edo-kori konfucianizmus belső fejlődésének egyik legfontosabb iránya volt, s ebben a folyamatban kétségtelenül Ogyu Sorai játszott

<sup>27</sup> Például John A. Tucker, aki Ito Jinsai *Gomo jigi*, illetve Ogyu Sorai *Bendo* és *Benmei* című műveivel együtt a kor legnagyobb munkáinak tartja (Tucker 2006, p. 6).

<sup>28</sup> Maruyama 1974, p. 149. Jinsai meggyőződése, hogy az erkölcs az ember belátásán, nem pedig a szigorú önfegyelmén alapul, öltött testet abban is, hogy írói nevét Keisairól 敬齋 Jinsaira 仁齋 változtatta, hiszen a *kei* az önfegyelemre, a *jin* az emberiségre utal (Sagara 1998, p. 21).

<sup>29</sup> Ito Jinsairól általában lásd Kaizuka 1983, Koyasu 2004, Sagara 1998.

<sup>30</sup> Kurozumi 1991, p. 1.

ta a főszerepet. Kato Shuichi szavaival ő volt az, aki felszabadította a kor tudományosságát a *shushigaku* skolaszticizmusa alól.<sup>31</sup>

Ogyu Sorait Ito Jinsaitól megkülönböztette az, hogy *bushi*-származású gondolkodóként a fennálló rendszer felé érdeklődéssel fordult, s mivel alkotói időszakában (a Genroku [1688–1704] és a Kyoho [1716–1736] időszakok között) a Tokugawa-rendszer történetének első komoly válságát élte át, igyekezett annak ideológiailag a segítségére sietni.<sup>32</sup> Sorai törekvése a régi szövegek valódi jelentésének megértésére (innen iskolája neve is, a *kobunjigaku* 古文辞学) a későbbi nativista mozgalomhoz (*kokugaku* 国学) is hozzákapcsolta őt.<sup>33</sup>

A felsorolt filozófusok lényegében lefedik a késői 17., korai 18. század legjelentősebb japán gondolkodóinak a körét: Ogyu Sorai jelentősége például akkora, hogy egyetértés van abban a kérdésben, hogy az ő munkássága jelenti az Edo-kor intellektuális életének a fordulópontját. S ez nem csak az utókor szemében van így: Yamaga Soko iskolájának kortárs beszámolók szerint 3000 tanítványa volt, Ito Jinsai népszerűsége akkora volt, hogy amikor egy alkalommal a *shoguni* kormányzat helyi vezetője, a *shoshidai* találkozott vele és kíséretével Kyoto utcáján, feudális főúrnak, *daimyónak* vélte és tisztelettudóan leszállt előtte a lováról.<sup>34</sup> Ogyu Sorai pedig megkerülhetetlen volt a 18. századi japán filozófiában: mindenki vagy vele értett egyet, vagy őt támadta.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a japán gondolkodás 17–18. századi történetét végigtekintve valójában nem találunk olyan időszakot, amikor annak elsődlegessége vitán felül megvalósult. Az 1660-as évekre, amikor több kísérlet is történik ennek a hivatalosságnak a hangsúlyozására, már nagy erővel jelentkezik az a fajta filozófiai irodalom is, amelyik elfordul a *shushigakutól*, helyenként kifejezetten támadja azt. A korszak legnagyobb hatású gondolkodói közül egy sincs, aki a *shushigaku* talaján állna, elkötelezett hívének már csak a Yamazaki Ansai-féle iskola számított, amely viszont akkorra már helyenként nevetség tárgya lett, kevesen vették komolyan.

Ami miatt az ortodox *shushigaku* mégis úgy maradt meg a japán eszmétörténetben, mint a Tokugawa-kormányzat által támogatott hivatalos filozófia, az jóval későbbi esemény volt: az 1787–1793 között végrehajtott ún. Kansei-reformok (*Kansei no kaikaku* 寛政の改革).<sup>35</sup> A reformkísérlet során az azt levezénylő Matsudaira Sadanobu (1759–1829) úgy kísérte meg a társadalom színterére leromlott erkölcsét felemelni, hogy betiltott minden erkölcsi (azaz konfuciánus) tanítást a „hivatalos” változaton kívül.<sup>36</sup> S bár a Kansei-tiltás név-

<sup>31</sup> Kato 1967, p. 148.

<sup>32</sup> Maruyama 1974, pp. 128–129.

<sup>33</sup> Bár ezt az utóbbi mozgalom tagjai határozottan tagadták, nemritkán támadva Sorai tanítáisait (Maruyama 1974, pp. 145–146).

<sup>34</sup> McMullen 2009, p. 8.

<sup>35</sup> A reformkísérletről bővebben: Isoda 2009.

<sup>36</sup> *Kansei igaku no kin* 寛政異学の禁, 1790.

leg a Hayashi-iskola terjesztése érdekében történt, valójában Yamazaki Ansai Kimon-tanainak a kötelezővé tételét jelentette. Ez a tiltás mindkét, a korban rendkívül népszerű iskolára, vagyis Ito Jinsai *kogigakujára* és Ogyu Sorai *kobunjigakujára* vonatkozott, ezek oktatását kitiltották a Shoheikóból 昌平校, a legnagyobb neokonfuciánus akadémiáról, és minden olyan tartományi iskolából, amely fölött a Shoheikónak befolyása volt.<sup>37</sup>

Joggal állíthatjuk tehát, hogy a *shushigaku*, mint a Tokugawa-kormányzat hivatalos ideológiája, csak nagyon későn, a 18. század végén lett meghatározva, a *bakufu* arra irányuló kísérletének köszönhetően, hogy az egyre szaporodó gazdasági-társadalmi problémák okozójaként az erkölcsök romlását nevezze meg, s orvoslásukra a morális nevelés, a helyes oktatás útját jelölje ki. Azt megelőzően két határozott kísérletet láttunk arra nézve, hogy a Sung-filozófiát egyfajta ortodoxiaként állítsák be, amelyek közül az egyik (Hayashi Razan utódai) egy család pozíciójának az erősítése miatt történt, a másik pedig (Yamazaki Ansai fellépése Yamaga Soko ellen) egyértelműen a szakmai féltékenység számlájára írható.

Az Edo-kor meghatározó gondolkodói és iskolái a *shusigakutól* függetlenül, vagy éppen vele szemben jöttek létre, így a *shusigaku* nem volt ott a kor szellemi közéletének élvonalában.

A *shushigakuként* ismert konfuciánus irányzat Japánban tehát lényegében még azelőtt szétesett, hogy ideológiai egyeduralomra tehetett volna szert – határozottan problematikus tehát minden olyan állítás, amely annak minden más tanítás feletti pozícióját hirdeti. Az azonban tagadhatatlan, hogy az Edo-kor japán konfuciánus gondolkodói számára ez az irányzat állandó viszonyítási pont volt, ennek alapjairól indultak el, s eszméiket ennek ellenében, vele vitatkozva alkották meg. A *shushigaku* tehát ha közvetlenül nem is, de hatásában mindenképpen a kora újkori japán intellektuális élet formáló erejévé tudott válni.

## IRODALOM

- Bito Masahide (1991): Thought and religion. In: John Whitney Hall (ed.): *The Cambridge History of Japan*. Vol. 4, pp. 373–424. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bowring, Richard (2006): Fujiwara Seika and the Great Learning. *Monumenta Nipponica* 61:4, pp. 437–458.
- Cudzsimoto Maszasi (1991): Kinszei kóki ni okeru minsúkan – kjókaron o csúsin ni. *Nihon siszósi gaku* 24, pp. 75–87.
- Hiraishi Naoaki (1991): Sorai-gaku ni okeru 'michi' no fuhensei to sotaisei. *Nihon shisoshi gaku* 24. Nihon shisoshi gakkai, Sendai, pp. 14–25.
- Ito Tazaburo (ed.) (1983): *Nakae Toju – Kumazava Banzan*. Nihon no meicho 11. Tokyo: Chuokoronsha.

<sup>37</sup> Tucker 1998, p. 14.

- Isoda Michifumi (2009): *Kansei kaikaku no denpa: Kumamoto-han Horeki kaikaku to Mito-han Kansei kaikaku*. Nihon kenkyu No. 40., pp. 13–42.
- Kaizuka Shigeki (ed.) (1983): *Ito Jinsai*. Nihon no meicho 13. Tokyo: Chuokoronsha.
- Kato Shuichi (1967): Tominaga Nakamoto, 1715–46. A Tokugawa iconoclast. *Monumenta Nipponica* 22:1–2, pp. 177–193.
- Koyasu Nobukuni (2004): *Ito Jinsai no sekai*. Tokyo: Perikansha.
- Kurozumi Makoto (1991): Sorai o meguru shomondai – tema no settei o megutte. In: *Nihon sisóshi gaku* 24., pp. 1–3.
- Maruyama Masao (1974): *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan*. Transl. by Mikiso Hane. Princeton: Princeton University Press.
- McMullen, James (2009): Courtier and Confucian in seventeenth-century Japan: a dialogue on the Tale of Genji between Nakanoin Michishige and Kumazawa Banzan. *Nichibunken Japan Review* No. 21., pp. 3–32.
- Nosco, Peter (1984): Introduction: Neo-Confucianism and Tokugawa Discourse. In: Peter Nosco (ed.): *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press, pp. 3–26.
- Oishi Shinzaburo (1990): The bakuhan system. In: Nakane Chie–Shinzaburo Oishi (ed.): *Tokugawa Japan. The social and economic antecedents of modern Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press (1. kiad. 1990), pp. 11–36.
- Ooms, Herman (1984): Neo-Confucianism and the formation of early Tokugawa ideology: contours of a problem. In: Peter Nosco (ed.): *Confucianism and Tokugawa Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 27–61.
- Ooms, Herman (1985): *Tokugawa Ideology. Early constructs, 1570–1680*. Princeton: Princeton University Press.
- Sagara Toru (1992): *Nihon no jukyó. Sagara Toru chosaku shu* 1–2. Tokyo: Perikansha, 1992.
- Sagara Toru (1998): *Ito Jinsai*. Tokyo: Perikansha.
- Sagara Toru (2004): *Bushi no shiso*. Tokyo: Perikansha (1. kiad. 1984).
- Sato Naokata–Spae, Robert (1942): Buddhism as viewed by two Tokugawa Confucianists. Ito Jinsai’s letter to Doko and its refutation by Sato Naokata. *Monumenta Nipponica* 5:1, pp. 167–187.
- Totman, Conrad (1993): *Early modern Japan*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Tsuchida Kenjiro (1999): „Jinnoshotoki” to sugaku. In: *Okurayama Ronshu* 42, pp. 71–86.
- Tucker, John Allen (1998): *Ito Jinsai’s Gomo jigi & the philosophical definition of early modern Japan*. Leiden: Brill.
- Tucker, John Allen (2006): *Ogyu Sorai’s philosophical masterworks. The Bendo and Benmei*. Honolulu: Association for Asian Studies & Hawaii University Press.
- Yamaji Masanori (1993): *Bu, avagy a samurájok gondolatvilágáról – forrástanulmányok a japán művelődéstörténethez*. Kandidátusi értekezés, Budapest.

## KÖNYVSZEMLE

**BIRTALAN, ÁGNES** (szerkesztő és bevezetés):

***Gábor Bálint of Szentkatolna, A Romanized Grammar of the East- and West-Mongolian Languages. With popular Chrestomathies of both Dialects.***

(Budapest Oriental Reprints: Series B 3) Budapest, Library of the Hungarian Academy of Sciences–Csoma de Kőrös Society 2009.

Szentkatolnai Bálint Gábor (1844. március 13.–1913. május 26.), a sokoldalú, magyar Kelet-kutató egy Kézdivásárhelyhez közeli kis székely faluban született. Korán megmutató nyelvtehetségét kihasználva már fiatalon számos idegen nyelvet sajátított el. Később figyelme fokozatosan a keleti nyelvek felé fordult, melyben szerepe volt példaképének, Kőrösi Csoma Sándornak (1784–1842) is. Bálint azért, hogy a keleti nyelveknek és kultúráknak szentelhesse egész életét, félbehagyta a Bécsben és Budapesten végzett jogi tanulmányait is. A fiatal kutató pályáját neves tudósok, így Vámbéry Ármin (1832–1913) és Fogarasi János (1801–1878) is egyengették. Utóbbi megismerkedésük idején épp a magyar nyelv szótárát szerkesztette, s hamarosan Bálint legfontosabb támogatójává vált. Fogarasi kapcsolatot feltételezett a mongol és magyar nyelv között, és elképzelései helyességének bizonyítását egy keleti terepmunka megvalósulásával látta lehetségesnek. Jelentős szerepet játszott abban, hogy Bálint Gábor lett az a fiatal kutató, akit a Magyar Tudományos Akadémia kijelölt arra a feladatra, hogy anyagokat gyűjtsön török és mongol nyelvű népek között. Bálint életútját alapvetően határozta meg 1871–1873 közötti kutatóútja, melyről 1874-ben tért haza, majd a budapesti egyetemen címzetes docensi kinevezést kapott. Kutatóútját az itt ismertetett kötet előszavában Birtalan Ágnes részletesen is bemutatja.

Bálint 1877-ben csatlakozott az Ázsia-kutató Széchenyi-expedícióhoz, de betegsége miatt haza kellett térnie. 1879-ben munkát keresve járta be Dél-Európát és a Közel-Keletet, ahol a nyelvtanítástól az adószedésig különböző munkákat vállalt. 1891-ben tért haza Magyarországra, és 1897-ben nevezték ki a Kolozsvári (ma Cluj) Egyetem professzorává, ahol haláláig dolgozott.

Bálint életének meghatározó terepmunkáját 1871 nyarán kezdte, és csaknem hároméves tudományos munka után visszatérve, 1874. március 3-án számolt be az Akadémiának kutatási eredményeiről.<sup>1</sup> Célja – ami kutatásai fő erénye is – a beszélt nyelv, a nyelvjárások leírása, az anyaggyűjtés és a nyelvtan összeállítá-

---

<sup>1</sup> Beszámolóját egy évvel később jelentette meg az MTA, majd Kara György 1973-ban újból kiadta. Lásd: Bálint Gábor jelentése Oroszország- és Ázsiában tett utazásairól és nyelvészeti tanulmányairól. Melléklet öt khálmik dano hangjegye. In: *Értekezések a Magyar Tudományos Akadémia Nyelv- és Széptudományi Osztálya köréből* IV. (1875) pp. 1–19.

sa volt. Kutatási módszereire jellemző, hogy az adott területen lehetőségei szerint mindig egy nyelvtanár és diákok segítségével igyekezett megismerni, elsajátítani, illetve leírni az adott nyelvet. Útja során Bálint Gábor hatalmas anyagot gyűjtött több altaji nyelvről a 19. század hetvenes éveinek elején. Anyagai nemzetközileg is egyediek, s nagy érdeklődésre tarthatnak számot a tudományos közvéleményben.

Az anyaggyűjtést 1871 júniusában a kazáni tatárok között kezdte, eredményeit három kötetben publikálta.<sup>2</sup> Kalmük kutatásait már Kazanban megkezdte, majd hamarosan Asztrahányban folytatta. E munka központja az általa „Kalymi növelde és iskola” néven említett intézmény volt. 1871 szeptembere és 1872 májusa között gyűjtött itt anyagot, majd egy szentpétervári kitérő után, 1873 tavaszán érkezett a mongol fővárosba Urgha-ba (ma Ulánbátor), ahol most már a keleti mongolok (halhák, *xalxa*) között folytatta vizsgálódását, sőt csahar (*čaxar*) anyagot is gyűjtött egy urgai kereskedőtől.

Bálint Gábor mongol gyűjtéseiről a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Kézirattára és Régi Könyvek Gyűjteménye három kéziratot őriz:

1. *Nyugati mongol (Kálmik) szövegek* (184 oldal),
2. Bálint Gábor: *Keleti mongol (khalkha) szövegek* (88 oldal),
3. *Romanized Grammar of the East- and West-Mongolian Languages. with popular Chrestomat[h]ies of both dialects. ...* (XIII+200 oldal), Nr.1: 81 szám, Nr.2: Ms 1379/1.

Melynek teljes címe: *A Romanized Grammar of the East- and West-Mongolian Languages. with popular Chrestomaties [sic!] of both Dialects. Containing alliterative Folk-Songs, Anecdotes, Conversations, Fables, Proverbs, Prayers, Letters, Writs and the Description of the Characteristical Usages and Housekeeping of the Mongolians; every piece with faithful Translation, by Professor G. Bálint of Szentkatolna.*

Ez utóbbi kiadására vállalkozott Birtalan Ágnes mongolista, a budapesti Eötvös Loránd Tudományegyetem Belső-ázsiai Tanszékének tanszékvezető egyetemi docense. A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának sorozatában jelent meg.

A kötet tartalmazza a kézirat hasonmását és egy tartalmas bevezetőt, melyben Birtalan Ágnes összefoglalja Bálintnak a kéziratához kötődő terepkutatásait és egyéb, a gyűjtéseikhez kapcsolódó publikációinak elemzéseit is. Részletesen bemutatja az összehasonlító nyelvten tartalmát, szerkezetét, helyét a korabeli tudományban.

A kötet megjelenésével valószínűleg nem állt meg a Bálint-anyagok közreadását célzó munka. Ez vélhetően a sorozat első darabja, melynek következő ki-

<sup>2</sup> *Kazáni tatár szövegek és fordítás.* Budapest, 1875; *Kazáni tatár szótár.* Budapest, 1876; *Kazáni tatár nyelvten (hang- alak- és mondattan).* Budapest, 1877.

adványaiban a Bálint mongol gyűjtéseit reprezentáló másik két kézirat is az olvasók elé kerülhet.

A kéziratok kiadása több célt is megvalósít. Egyrészt a szélesebb hazai és nemzetközi tudományos élet számára teszi hozzáférhetővé ezeket az értékes egyedi gyűjtéseket, így a kiadott anyagok például az összehasonlító nyelvészeti kutatások számára is felhasználhatók lettek. Ugyanakkor a gyűjtések nemcsak a nyelvészek számára tartogatnak érdekes anyagokat, hiszen a kéziratok értékes folklórszövegeket tartalmaznak, melyek fontos párhuzamanyagai lehetnek a népi műveltséggel, népköltéssel foglalkozó szakemberek vizsgálódásainak.

A keleti (halha) és nyugati (kalmük) mongol beszélt nyelvek összehasonlító nyelvtanának elkészítése a szövegmutatványokkal együtt úttörő jellegű volt a 19. században. Ha a maga idejében kiadják, a magyar tudományos kutatásokat az altajisztikai és nyelvészeti témában már akkor nemzetközi szintre emelte volna. Megjelentetésükkel a kiadó és a szerző most egy régi hiányt pótol.

A Bálint által kiejtés szerint és meglehetősen nagy pontossággal átírt szövegek egyedülálló emlékei a kalmük és a halha beszélt nyelveknek. Ilyen értelemben kutatásai akkor unikális jellegűek voltak, hiszen a korabeli mongol beszélt nyelvek leírásával korábban más nem foglalkozott. Bálint ebben igen színvonalas munkát végzett. Ugyanakkor, mint Birtalan Ágnes előszavában megjegyzi, számos, az írott nyelvre jellemző sajátosságot is tartalmaznak (ez különösen igaz a kalmük nyelvre). Birtalan a *Grammar* egyik legfontosabb és ma is aktuális érdeként emeli ki a gazdag és jól használható morfématárat, melyeket az egyes nyelvi jelenségek leírásánál ad Bálint.

Az előszó ugyan tartalmaz egy rövid összefoglalást Bálint sajátos östörténeti nézeteiről és a korszellemről is, de ezeket nem taglalja részletesen, hiszen ezen elméletek részletes tárgyalása szétfeszítené jelen munka kereteit.

Az ellentmondásos pályafutású, kiváló képességű tudós mongol és török nyelvi gyűjtéseivel és feldolgozásaival (nyelvtanok, szótárak) nemzetközileg is egyedülálló adatbázist hozott létre, melynek tetemes része még kiadatlan. Tudósi megítélése, szélsőséges nyelvhasonlítási elméletei miatt, időnként vitákat kavart, páratlanul értékes mongol és török nyelvi, népköltési, néprajzi gyűjtéseinek közzététele, írásainak újrakiadása azonban bizonyosan hozzájárul e tehetséges tudós munkásságának helyes értékeléséhez.

*Szilágyi Zsolt*

**SZILÁGYI ZSOLT:*****A mongol főlámák rövid története. Vallástudományi Tanulmányok 10.***

Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest, 2010, 138 o.

A mongol egyházfők, a *dzsebcundamba kutuktuk*, igen fontos szerepet játszottak a már korábban jelen lévő buddhizmus rendszerének kialakításában, ezen túlmenően fontos politikai befolyással bírtak. Könyvében Szilágyi Zsolt bemutatja a kilenc egyházfő életét és tevékenységét, kezdve az elsővel, Öndör Gegennel, aki talán a legjelentősebb volt valamennyi között. Öndör Gegen a 17–18. század fordulóján élt, a mongol történelem egyik legfordulatosabb korszaka idején. A dzsungár mongolok elfoglalják a halha területeket, a mandzsu dinasztia uralomra kerül a mongolok felett, és Kangxi császár kiterjeszti uralmát a mongol buddhista egyházra is. Ebben a küzdelemben Öndör Gegen a mandzsuk mellett tört lándzsát, s ezzel hosszú időre meghatározta a mongolok sorsát. Nemcsak történelmi szerepe miatt volt fontos egyéniség, maradandót alkotott a mongol irodalomban, orvostudományban és filozófiában is. Szobrai máig csodálatunk tárgyai.

Az első *dzsebcundamba kutugtu* valójában nem az első volt a leszármazási láncban, a kor egyháztörténeti kutatói korábbi tizenhat újjászületését tárták fel. Ezen újjászületek listáját könyve végén adja Szilágyi Zsolt. A szerző főleg az első és a nyolcadik, majd a kilencedik megtestesülés felé fordítja figyelmét. A második–hetedik *dzsebcundamba kutugtuk* bemutatása viszonylag röviden történik. A megkülönböztetés érthető, hiszen ez utóbbiak igen kis szerepet játszottak a mongol történelemben, mivel a mandzsu császár mozgatta báboz voltak csupán.

A nyolcadik megtestesülés fontos szerepet kapott 1911, a Teokratikus Mongol Állam megalakulása során. Később az 1921-es forradalom után is megőrizte pozícióját mint államfő, egészen 1924-ben bekövetkezett haláláig.

Szilágyi Zsolt bemutatja a kilencedik megtestesülést, aki a szocializmus évei alatt nem születhetett újjá mongol földön – a tibeti Ű tartományban látta meg a napvilágot. A dalai láma környezetében él mind a mai napig. A rendszerváltás után több látogatást is tett Mongóliába, de állandó visszatelepülésére eddig nem kerülhetett sor.

A könyvet gazdag, a témakört érintő bibliográfia zárja.

Szilágyi Zsolt könyve a mongol buddhizmus fontos szereplőit mutatja be, elemezve egyházfői és politikai szerepük jelentőségét. Hasonló mű a témában eddig még nem született sem magyar, sem idegen nyelven. Üdvözljük ezt az értékes hozzájárulást mongol földről való eddigi ismereteinkhez.

*Sárközi Alice*

**SALÁT GERGELY:*****A régi Kína története***

Konfuciusz Könyvtár 1., Budapest, 2010.

Jó hír a távol-keleti történelem és kultúra iránt érdeklődő hazai olvasóközönségnek, hogy az ELTE Konfuciusz Intézet a kínai civilizáció alaposabb megismerése érdekében új könyvsorozatot indított. A Konfuciusz Könyvtár első kötete *A régi Kína története* címet viseli.

A könyvet kézbe vevő olvasó azonban nem csupán a nagy múltú távol-keleti ország történelmét ismerheti meg Salát Gergely tollából, hanem Kína természetföldrajzi és etnikai viszonyait is, különös tekintettel a különböző földrajzi régiók sajátosságaira. A nagyobb városok bemutatása mellett képet kaphatunk a kínai nyelvről, a hagyományos kínai világrképről, valamint a kínai történelem-szemléletről is.

A szerző – aki az ELTE Kínai Tanszékének adjunktusa, valamint a Konfuciusz Intézet munkatársa – részletesen bemutatja a kínai történelem forrásait és a különböző történelmi egységeket. Ennek köszönhetően a kínai történelemben járatlan olvasók is könnyen eligazodnak az egymást követő dinasztiák útvesztőjében. A kötet a történelmi események leírásán túl számos helyen közöl olyan hozzáadott információkat és idézeteket is, amelyek nagyon jól kiegészítik a főszöveget, és még inkább olvasmányossá teszik: így bővebben olvashatunk a neolitik kor fennmaradt emlékeiről (30–31. oldal), a Tang-dinasztia fővárosáról (59. oldal), a hagyományos hivatalnoki vizsgarendszerről (66–67. oldal), vagy a 15. században nyugati tengeri expedíciókra induló Zheng He admirálisról (72. oldal). Idézeteket találunk például az ókori jóslócsontok felirataiból (33. oldal), Konfuciusz *Beszélgetések és mondások* című művéből (39–41. oldal), valamint a taoizmust megalapító Laozi az *Út és az Erény könyve* című munkájából (42–43. oldal). Kína történelmi fejlődésének bemutatása a köztársaság 1912-es kikiáltásával ér véget. Az ország 20. századi története és modernizációja egy külön kötetbe kívánkozik: bízunk benne, hogy a témáról hatalmas tudással bíró Salát Gergely rövidesen ezt is publikálni fogja.

*A régi Kína története* című könyv tehát – címével ellentétben – messze túlmutat egy egyszerű történelmi összefoglaló keretein, és teljességgel megírt országismereti könyvnek tekinthető. A kötetet haszonnal forgathatják a keleti nyelveket és kultúrákat tanuló egyetemisták, valamint a kínai civilizáció iránt érdeklődő olvasók is. A sorozat kisméretű formátuma még azt is lehetővé teszi, hogy a hosszabb-rövidebb időre Kínába látogatók hasznos úti olvasmányként magukkal vigyék a kötetet.



## KRÓNIKA

### **JAPÁN, KÍNA, KOREA: KÖLCSÖNHATÁSOK – MÚLT, JELEN, JÖVŐ** A KGRE Japanológia Tanszékének VI. Japanológia konferenciája (2011. április 27.)

A Károli Gáspár Református Egyetem Japanológiai Tanszéke évek óta rendez konferenciákat a magyarországi japanológiai kutatások témáiról és eredményeiről. Ez alkalommal Japán és szűkebb környezete, nevezetesen Kína és Korea kapcsolatrendszerével, a kelet-ázsiai régió politikai és kulturális kölcsönhatásaival foglalkozott a konferencia. A térséggel foglalkozó (japanológus, sinológus, Korea-kutató, nemzetközi kapcsolatokat kutató) szakemberek, kutatók, oktatók, doktoranduszok tartottak előadásokat, akik különösen ezen aspektusból vizsgálták a régió történetét (akár az egészen korai időktől), kultúráját, közös gyökereit, hasonló fejlődését, modernizációs modelljét, és a jelen alakuló együttműködési stratégiáit. A cél ezzel egyrészt a jelen egyik aktuális kérdésének, a regionális együttműködés kelet-ázsiai lehetőségének vizsgálata volt az előzmények és a jelen feltételrendszerében, másrészt a magyarországi távol-keleti kutatás különböző műhelyei közötti együttműködés kialakítása és fejlesztése.

Dr. Sepsi Enikő dékán köszöntője után a délelőtti ülészak a régió múltjának közös kulturális jellemzőit vizsgálta. Kósa Gábor, az ELTE Kínai Tanszékének adjunktusa „A buddhista »Tíz Király« képtípus ikonográfiai hagyománya a Yamato Bunkakanban (Nara) őrzött kínai manicheus képen” című előadásában a buddhista ábrázolásmód hasonlóságait elemezte egy képtípus segítségével. Csibra Zsuzsanna a KRE Japán tanszékéről „Barackvirág-forrás – Tao Yuanming kínai költő művének megidézése An Kyon koreai festő képén” címmel szintén a közös kulturális, vallási és ideológiai, valamint képzőművészeti hagyomány egyik eleméről beszélt. Szabó Balázs az ELTE Japán tanszékéről a kínai filozófia egyik japán fogadtatásáról tartott előadást: „Szung-konfucianizmus és annak kritikája a korai Edo-időszakban”. Sato Noriko, a BGF docense „Milyen nyelven beszélgethetett Gendzsi egy koreai bölcs jóssal?” című bemutatója a tolmácsolás kezdeteit ismertette Japánban. Végül Szemerey Márton a KRE Japán tanszékéről a kelet-ázsiai bibliafordítások történetéről beszélt.

A térséggel foglalkozó szakértők részvételével kerekasztal-beszélgetés zajlott, amelyen a nemzetközi kapcsolatok kutatói mellett (Gergely Attila, aki a KRE oktatója, de évekig a Külügyi Intézet munkatársa volt) a külügyminisztériumból a térségért felelős főosztály helyettes vezetője (Takács Szabolcs), a japán és a koreai kultúra szakértői (Hidasi Judit, a BGF dékánja és Székács Anna, a BGF vezető oktatója, illetve Csoma Mózes, az ELTE Koreai Tanszékének munkatársa), valamint a mai viszonyrendszer kutatói is részt vettek. A régió mai helyzetével kapcsolatban valamennyien egyetértettek a térség egyre növekvő

vő gazdasági és politikai jelentőségében és ennek várható következményeiben. Hangsúlyozták, hogy az oktatásnak lépést kellene tartania a megváltozott követelményekkel, és a klasszikus filológiai képzés mellett – vagy akár annak egy része helyett is – modern ismeretanyaggal rendelkező, naprakész felkészültségű szakembereket kellene képeznie a távol-keleti térséggel kapcsolatban is.

A délutáni ülészakon a közelmúlt eseményeivel, azok máig tartó hatásaival foglalkoztak az előadók. Umemura Yuko az ELTE Japán tanszékéről a Japánban meglévő koreai képről és ennek változásáról beszélt az utóbbi negyedszázadban. Csoma Mózes az ELTE Koreai Tanszékéről Japán és a Koreai-félsziget 19–20. századi kapcsolatának hatását mutatta be a koreai nemzeti identitás alakulására. Szilágyi Zsolt, az MTA NKI kutatója, az ELTE Belső-ázsiai Tanszékének oktatója Mengjiang történetét ismertette, amely a „másik” japán báb-állam volt a 2. világháború előtt a belső-mongol területeken. Végül Király Attila Japánból, a Josai International University képviselőjében „Egy ország vagy egy régió emlékezete” címmel a Jaszukuni-probléma vallási aspektusáról tartott előadást. Az eseményt a Tokióból érkezett Itó Rjúszaku prezentációja zárta, aki a Japánban tanuló ázsiai diákok témájával a mindennapok szintjén mutatta be a szóban forgó térség, Japán–Kína–Korea egyre növekvő mértékű együttműködését.

## NEMZETKÖZI KOREANISZTIKAI KONFERENCIA A MAGYAR– DÉL-KOREAI KAPCSOLATFELVÉTEL 20. ÉVFORDULÓJÁN

(2009. november 12–14.)

Magyarország és a Koreai Köztársaság diplomáciai kapcsolatfelvételének 20. évfordulójára emlékezve 2009. november 12–14. között az ELTE Távol-keleti Intézetének Koreai Tanszéke nagyszabású nemzetközi koreanisztikai konferenciát rendezett. Mint ismeretes, az egykori szocialista országok közül 1989-ben Magyarország lépett túl elsőként a keményvonalas Észak-Korea melletti szolidaritáson, és kezdett kapcsolatokat építeni Dél-Koreával.

A szülői központú Korea Foundation támogatásával megvalósult konferenciát Prof. **Hudecz Ferenc**, az Eötvös Loránd Tudományegyetem rektora nyitotta meg, majd **Óex. Suh Chung-ha**, a Koreai Köztársaság rendkívüli és meghatalmazott nagykövete mondta el köszöntőjét. A Bölcsészettudományi Kar részéről **Hamar Imre** professzor, a Távol-keleti Intézet igazgatója beszédében az ELTE úttörő szerepét emelte ki. 2008-ban ugyanis az egyetem vezetése és a budapesti koreai nagykövetség összefogása eredményeként az országban elsőként jöhetett létre Koreai Tanszék, valamint indulhatott be bolognai rendszerű koreai szakos alapképzés. A támogatók képviselőjében **Min Young-joon** asszony, a Korea Foundation berlini irodájának vezetője méltatta az ELTE erőfeszítéseit a magyarországi koreanisztika fejlesztése érdekében.





A konferencia megnyitója után az 1989-es diplomáciai kapcsolatfelvétel két szereplője számolt be a két ország közti kapcsolatok fejlődéséről. **Perosa István** egykori tanácsos szavait **Csányi Sándor** kereskedelmi képviselővezető visszatekintése követte. A nyitó nap további részében az érdeklődők meghallgathatták a *Korea pozíciója a világban* című szekció előadásait. Elsőként Prof. **Lee Eun-jeung** asszony, a berlini Free University Koreanisztikai Tanszékének vezetője tartott előadást a koreai nemzeti identitásról, majd **Hamar Imre** intézetigazgató tartotta meg a koreai buddhizmus regionális kisugárzásával kapcsolatos prezentációját a *Koreai Hwaom gondolkodók hatása Chengguanra* címmel. A nap végén dr. **Pavel Leshakov**, a Moszkvai Állami Egyetem oktatója beszélt a húsz évvel ezelőtti változásokról, kiemelve az egykori Szovjetunió és a Koreai Köztársaság kapcsolatainak elindulását.

A nemzetközi konferencia második napján először a *Koreai nyelv és irodalom* szekció előadásai hangzottak el. Dr. **Miriam Löweinsteinová**, a prágai Károly Egyetem oktatója Kim Yu-shin (595–673) Silla-időszakbeli tábornok irodalmi megjelenéséről tartott nagy sikerű előadást. Ezt követően dr. **Sonja Haeussler**, az ELTE Koreai Tanszékének vendégtanára beszélt Kim Si-sup (1435–1493) középkori költő szerepéről és munkásságáról. A koreai nyelv szerkezetéről és néhány sajátosságáról **Romuald Huszcza** professzor, a Varsói Egyetem tanára tartott prezentációt. Ezt követően **Osváth Gábor** tanár úr, az ELTE Koreai Tanszékének oktatója a koreai háborúval (1950–53) foglalkozó irodalmi alkotásokról tartott sikeres előadást, majd a szekció zárásaként a Koreai Tanszék lektora, dr. **Kim Bo-gook** beszélt a koreai nyelv oktatásának néhány problémájáról.

A konferencia második napjának délutánján először a *Koreai kultúra és művészet* szekció prezentációit hallgathatták meg az érdeklődők. Prof. **Cho In-soo**, s Koreai Nemzeti Művészeti Egyetem oktatója a feudális Korea király-



portréiról tartott gazdagon illusztrált előadást, majd dr. **Mecsi Beatrix**, az ELTE Koreai Tanszékének adjunktusa tartott előadást a rejtélyes Doksong-jelenségről. A szekció végén Prof. **Kim Lena** tartotta meg rendkívül érdekes prezentációját a Koryo-időszak (918–1392) buddhista szobrászatáról.

A nap hátralévő részében az érdeklődők a *Koreai történelem és politika* szekció előadásait hallgathatták meg. Elsőként Prof. **Shin Bok-ryong**, a szöuli Konkuk Egyetem politológusa beszélt a japán gyarmati uralom ellen kibontakozó Március Elsejei Mozgalom (1919) nemzetközi környezetéről, kiemelve a történelmi esemény idei 90. évfordulóját. Ezt követően **Sergei Kurbanov** professzor, a Szentpétervári Egyetem Koreanisztikai Intézetének vezetője tartott rendkívül érdekes előadást a koreai történelemmel kapcsolatos téves információkról, különösen a megjelent tankönyvekben is tetten érhető hibákról. A szekció utolsó prezentációját a konferencia korelnökének tekinthető Prof. **Vladimir Pucek**, a prágai Károly Egyetem tanára tartotta. Az idén 79 éves Pucek tanár úr októberben tért vissza KNDK-beli vendégtanári kiküldetéséből, majd korát meghazudtolóan november első napjaiban Szöulba látogatott, ahol phenjani tapasztalatairól tartott előadásokat. Pucek tanár úr az ELTE nemzetközi konferenciáján is friss phenjani élményeit osztotta meg a hallgatósággal. A nemzetközi konferencia zárásaként dr. **Csoma Mózes**, a Koreai Tanszék adjunktusa köszönte meg valamennyi jelenlévőnek a részvételt és a hazai koreanisztika támogatását.

Az ELTE Koreai Tanszéke – a Bölcsészkar egyik legfiatalabb szervezeti egységeként – első ízben vállalkozott ilyen nagyszabású nemzetközi konferencia megszervezésére. Mindezek ellenére elmondhatjuk, hogy az öt országból érkezett külföldi vendégek nagyon jól érezték magukat a nálunk töltött napok során, és konferenciánk fontos esemény volt a hazai koreanisztika nemzetközi kapcsolatainak elmélyítése érdekében.

*Csoma Mózes*



## RÉSUMÉ

**Gergely Salát:**

### **Criminal investigation and judicial procedure in Early Han China**

Maintaining public order and controlling crime was one of the main tasks of traditional Chinese states, as public security was one factor that legitimated the rule of the dynasty. This was also the case during the first empires. The Early Han dynasty, continuing the practice of Qin, established a legal system and a network of officials to ensure the deterrence and punishment of criminals. Investigation usually started with a denunciation (*gao* 告), and was carried out by low-level local official. Authorities collected material evidence and questioned victims, witnesses and suspects with extraordinary care. The aim was to find out the truth about the case. Details of the procedure were strictly regulated by the state. However, at the end of the procedure only the confession of the suspect was considered satisfactory, so torture occurred to make him/her confess. While investigation and hearings were done by petty officials, decision was probably made by the county magistrate (*xianling* 縣令). In case of serious injustice, convicts could apply for a revision of their sentence. The paper deals with the details of the process of investigating, trying and sentencing during the Early Han dynasty. The analysis is mostly based on newly found primary sources such as the bamboo manuscripts from Zhangjiashan 張家山.

**Melinda Pap**

### **Emergence and Early Interpretations of the Concept of Buddha-nature in Chinese Buddhism, in the Light of the Translated Sūtras and Treatises**

The present article attempts to summarize the different interpretations of a key concept of mahāyāna Buddhism, Buddha-nature, which played a decisive role in the formation of sinic schools of Buddhism. It is therefore a pre-study for the mature interpretations found in the schools of Chinese Buddhism formed in the Sui and Tang period. The article deals with the usage and interpretations of the two main forms of translation, as *tathāgatagarbha* (*rulai zang* 如來藏) and as Buddha-nature (*foxing* 佛性). It follows a presentation and a summary – focusing on the concept of Buddha-nature – of those translated Buddhist texts which formed the basis of the Chinese interpretations, namely: the *Tathāgatagarbha sūtra* (*Rulaizang jing* 如來藏經), the *Śrīmālādevīsīmhanāda sūtra* (*Shengman jing* 勝鬘經), the *Ratnagoṭravibhāga* (*Baoxing lun* 寶性論), the *Laṅkāvatāra sūtra* (*Rulengqiejing* 入楞伽經), three treatises probably composed in China – the *Treatise on Buddha-nature* (*Foxing lun* 佛性論), the *Treatise on the Undif-*

*ferentiated nature of Dharma-dhātu (Dasheng fajie wu chabie lun 大乘法界無差別論) and the Arising of Faith in Mahāyāna (Dasheng qixin lun 大乘起信論) –, and last but not least the Mahāparinirvāṇa sūtra (Dapan niepan jing 大般涅槃經). Besides relying on secondary sources, it contains a large number of different paragraphs chosen and translated from the primary Chinese language sources, supporting the arguments of the article.*

**Márton Nagy**

**Study on the Royal Dynasties of Linyi based on Chinese Sources**

Linyi was one of the first political entities to be mentioned by name by the Chinese in Mainland Southeast Asia, which by tradition were described as *countries* in their chronicles and their geographical works. The Chinese sources related to Linyi very rapidly entered the domain of scholarly research, and thus, evidently, undertakings have been made toward the reconstruction of Linyi's royal genealogy. In the current study I shall attempt to outline the Linyi royal lineage as precisely as possible, both by publishing the original texts and highlighting the information that is revealed within them. My precise aim has been to unveil the dates of the coronation and demise of the various sovereigns, as well as, the circumstances in which these events occurred.

**Norbert Németh:**

**A philological analysis of a preclassical Tibetan linguistic record:  
The obelisk inscription of Bsam-yas monastery**

There are only a couple of essays in Hungarian exist on the obelisks (*rdo-ring*) and inscriptions (*rdo-ring-gi yi-ge*) from the age of the Tibetan Kingdom (7th-9th century). As far as I know there aren't any essays written on the inscription of Bsam-yas. In the following article of course I had no chance to analyze the whole history and the exterior of the Tibetan obelisks nor the questions come up about the inscription. These informations easily could be found in the professional literature. The aim of the following short article – to which the expedition to Tibet during the summer of 2010 contributes a lot – is to introduce the philological analysis of the *rdo-ring* inscription of Bsam-yas monastery, one of the most famous steles of the Tibetan Kingdom. What makes so special about the stele is that it bears the characteristics of the preclassical Tibetan language (*skad rnying*). Analysing it could draw many interesting philological conclusions.

***Balázs Szabó:***

**Shushigaku: the ,official' philosophy of Tokugawa Japan**

The new Confucian teaching born in the Sung era was referred to with many names: neo-confucianism, study of the Way (dao-xue/dogaku), Sung scholarship and so on. In Japan it was often named as shushigaku, after its well known synthesizer, the Sung scholar Zhu Xi (1130-1200), whose name in Japanese was Shushi.

Works concentrating on Edo era (1603-1867) intellectual history agree almost without exception with the statement that shushigaku was the main ideology, ,official' philosophy of the period – my paper examines this problem, questioning the official nature, state-level acceptance of this teaching.

In my work I attempt to clarify some points regarding the above mentioned statement, to propose the question whether there was any, and which period of time in Edo Japan when shushigaku was truly official? Calculating the known facts and chronology we can not verify this, as when Confucian ideas, shushigaku in their centre gained wide acceptance in Japan, another type of Confucianism was in full bloom, defining itself against shushigaku and criticizing it severely.

The official, orthodox nature of shushigaku is a hypothesis deeply rooted in Japanology concentrating on early modern Japan, but the arguments supporting this hypothesis has nothing to do with philosophy or history of ideas, the more with contemporary professional jealousy and politics.

## A SZÁM SZERZŐI

CSOMA MÓZES DR  
ELTE BTK Távol-keleti Intézet  
Koreai Tanszék  
ELTE BTK Távol-keleti Intézet  
szadzsang@hotmail.com

SALÁT GERGELY DR  
ELTE BTK Távol-keleti Intézet  
Kínai Tanszék  
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F  
salat.gergely@gmail.com

NAGY MÁRTON  
ELTE BTK Távol-keleti Intézet  
Kínai Tanszék  
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/B

SZABÓ BALÁZS  
ELTE BTK Távol-keleti Intézet  
Japán Tanszék  
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/B  
klapanc@gmail.com

NÉMETH NORBERT  
ELTE BTK Távol-keleti Intézet  
Belső-ázsiai Tanszék  
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/B  
norbertnemeth76@gmail.com

SÁRKÖZI ALICE DR  
ELTE BTK Távol-keleti Intézet  
Belső-ázsiai Tanszék  
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/B  
salice1011@t-online.hu

PAP MELINDA DR  
ELTE BTK Távol-keleti Intézet  
Kínai Tanszék  
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F  
melindapap21@gmail.com

SZILÁGYI ZSOLT DR  
MTA Néprajzi Kutatóintézet  
ELTE BTK Távol-keleti Intézet  
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F  
sharbatar@hotmail.com

GUO XIAOJING  
Pekingi Idegennyelvi Egyetem  
veragxj@sina.com

A folyóirat elektronikus változata:  
[www.konfuciuszintezet.hu](http://www.konfuciuszintezet.hu)