

TÁVOL-KELETI TANULMÁNYOK

I. ÉVFOLYAM

2009/2

Főszerkesztő

HAMAR IMRE



BUDAPEST

E számunk kiadását 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

<i>Köszöntő</i>	5
-----------------------	---

TANULMÁNYOK

<i>Salát Gergely</i> : Törvények és törvényhozás a Qin- és a Korai Han-kori Kínában.....	7
<i>Pap Melinda</i> : Az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyítása Zhanran <i>A gyémánt penge</i> című művében	37
<i>Szántó Péter-Dániel</i> : A <i>Kāvyādarśa</i> Tibetben	77
<i>Osváth Gábor</i> : A régi elbeszélő irodalom Koreában.....	89
<i>Mecsi Beatrix</i> : Az „Átkelés a nádszálon” legenda eredetének kérdéséről....	103
<i>Zentai Judit Éva</i> : Kaibara Ekiken egészségnevelő intelmei	123

KÖNYVSZEMLE

Hamar Imre–Salát Gergely (szerk.): Kínai történelem és kultúra. Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére (<i>Szabó Balázs</i>).....	133
Farkas Ildikó–Szerdahelyi István–Umemura Yuko–Wintermantel Péter (szerk.): Tanulmányok a magyar–japán kapcsolatok történetéből (<i>Szabó Balázs</i>)	138

KRÓNIKA

The International Symposium on the History and Present Condition of Cultural Exchange between China and Central & Eastern Europe (2009. május 28–29.) (<i>Salát Gergely</i>)	143
A magyar–kínai kapcsolatok 60 éve (Konferencia az ELTE Konfuciusz Intézetben, Budapest, 2009. október 3.) (<i>Salát Gergely</i>).....	146
Kőrösi Csoma és a tibeti buddhizmus (Jubileumi rendezvény az ELTE Konfuciusz Intézetben, 2009. április 23.) (<i>Németh Norbert</i>).....	148
Rózsa Sándor és dobozoló Tóték Japánban (Beszámoló a Japanológusok Jubileumi VIII. Kongresszusáról, 2009. október 28.) (<i>Vihar Judit–Farkas Ildikó</i>)	152

目录

序言	5
----------	---

论文

Gergely SALÁT 秦和汉初的中国法律及其制定	7
Melinda PAP 湛然在其金剛鐔中关于佛性无情论成立的辩称	37
Péter-Dániel SZÁNTÓ 《诗镜》在西藏	77
Gábor OSVÁTH 朝鲜的古典叙事散文	89
Beatrix MECSEI 达摩以一苇渡江的影像学起源	103
Judit Éva ZENTAI 贝原益轩的健康教育理念	123

图书观察

Imre Hamar–Gergely Salát (编辑) 中国历史和文化 Ildikó Ecsedy的纪念研究(<i>Balázs Szabó</i>)	133
Ildikó Farkas–Szerdahelyi István–Umemura Yuko–Péter Wintermantel (编辑) 中匈伙伴关系历史研究(<i>Balázs Szabó</i>)	138

大事记

中国与中东欧文化交流历史及现状国际座谈会 (2009年5月28日到29日) (<i>Gergely Salát</i>)	143
纪念中匈建交60周年会议(2009年10月3日, 布达佩斯罗兰大学孔子 学院) (<i>Gergely Salát</i>)	146
克洛什·乔马与藏传佛教学术会议在罗兰大学孔子学院举行 (2009年4月23日) (<i>Norbert Németh</i>)	148
日本学者学术会议(2009年10月28日) (<i>Judit Vihar–Ildikó Farkas</i>)	152

摘要	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 vágatató nomád lovasnépek félelmet keltő 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

TÖRVÉNYEK ÉS TÖRVÉNYHOZÁS A QIN- ÉS A KORAI HAN-KORI KÍNÁBAN*

A Qin- és a Korai Han-korban, az egységes kínai birodalom kialakulása idején nagyszabású törvényhozási munkálatok folytak. A törvényekre vonatkozó terminológia nem volt teljesen egységes, de kezdett elkülönülni a *fǎ*, a *lǚ* és a *líng* jelentése. A törvényalkotás összetett folyamat volt: törvényhozó hatalommal egyedül a császár rendelkezett, s a végső szót mindig ő mondta ki, de a jogszabályok megfogalmazásában egyes hivatalnokok is fontos szerepet játszottak. A törvényalkalmazó hivatalnokok a gyakorlatban esetenként eltérhettek az írott törvényektől, s kialakult a bírósági gyakorlat intézménye. A törvényhozás hiányosságainak kiküszöbölésére alkalmazták az analógia módszerét.

Minden ország jogrendszerének vizsgálatakor az egyik első elemzendő kérdés az, hogy milyen szervek, intézmények és hivatalnokok vettek részt az adott állam törvényeinek kidolgozásában, meghozatalában, s hogyan zajlott a törvényalkotás. A kutatásunk tárgyát képező Qin- 秦 (Kr. e. 221–206) és Korai Han-korral 漢 (Kr. e. 206–Kr. u. 9) kapcsolatban a rendelkezésünkre álló információk meglehetősen szegényesek; a ránk hagyományozott forrásokban – a *Shijiben* 史記 és a *Hanshuban* 漢書 – csak néhány vonatkozó adatot találunk, s az újonnan előkerült szövegleletek alapján sem rekonstruálható a teljes törvényhozási és ítélkezési rendszer.¹ Ennek ellenére az alábbiakban kísérletet teszünk egy átfogó kép megalkotására.

* A tanulmány a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatói Ösztöndíjának támogatásával készült.

¹ Elemzésünk során a *Shijinek* és a *Hanshunak* a Zhonghua Shuju-féle modern kiadását használtuk. Az újonnan előkerült szövegek a jelen tanulmányban a shuihudi és a zhangjiashani jogi szövegleleteket jelölik. A shuihudi szövegek Kr. e. 216-ra vagy 217-re datálhatók, s Qin államból származnak. A szövegek passzusainál az először Hulsewé (*RCL*) által alkalmazott A, B, C... betűjelzést és számozást használok. 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 lülingn*él az egyes passzusok eredeti címeit adom meg. A *Zouyanshu* szövegénél a *ZYSI-2* rövidítésű szövegközlést, az *Ernian lülingn*él a *ZHMZ* jelölésű kiadványt használtam (pp. 133–210). A shuihudi iratokról bővebben lásd Salát 2003, pp. 113–132; a zhangjiashani leletekről lásd Salát 2005b, pp. 655–670.

I. A TÖRVÉNNYEL KAPCSOLATOS TERMINOLÓGIA

A forrásokból úgy tűnik, hogy a különböző jellegű jogszabályokra Qinben és a Korai Han-korban még nem alkalmaztak egységes és következetes terminológiát, mai értelemben vett jogi *terminus technicus*okról ez idő tájt még nem beszélhetünk. A törvényekre, rendeletekre, eseti rendelkezésekre, utasításokra használt világos terminológia csak jóval később, a Tang-korban 唐 alakult ki. Qinben még ugyanaz a szó jelenthetett különböző típusú szabályokat, s különböző szavak utalhattak azonos jellegű dokumentumokra.

I.1. *Fa*

A legáltalánosabb 'törvény' jelentésű szó a *fa* 法. Érdekes módon a szó leginkább az elméleti jellegű szövegekben, például a legista írásokban jelenik meg, ahol nem konkrét törvényeket jelöl, hanem a büntetések és jutalmak elvont és teljes rendszerét. A *fa* tehát általánosságban jelent törvényt, illetve törvényi rendszert, egyedi szabályokra nemigen alkalmazták. Ezt megmagyarázza a szó alapjelentése: 'minta', 'standard', 'mintául vesz'.²

A legisták következetesen a *fa* fontosságáról beszéltek, annak konkrét tartalmát azonban nem tisztázták.

A *Shiji* Shang Yang-életrajzában Shang Yang 商鞅 meg akarja változtatni a törvényeket (*bianfa* 變法). Amikor vitába keveredik egy konfuciánus beállítottságú tudóssal, a dialógusban végig a *fa* megváltoztatásáról, illetve változtatlanul hagyásáról beszélnek, anélkül hogy konkrét intézkedésekről szó esne. Végül a fejedelem Shang Yang javára dönt, s megváltoztatják a törvényeket. Ezt a *Shiji* így fejezi ki: „rendeletet (*ling*) adtak ki a törvények megváltoztatására” (*ding bianfa zhi ling* 定變法之令).³ Vagyis nem *fát* adtak ki, hanem *linget*, a *fa* megváltoztatásával kapcsolatban. Ez a példa remekül jelzi, hogy a *fa* nem egyedi törvényt jelentett, hanem elvont törvényi rendszert. Ezután a *Shiji* Shang Yang egyes intézkedéseinél következetesen a *ling* szót használja.

A *Qin Shihuang benji* 秦始皇本紀 fejezetben sokszor szerepel a *fa* szó – különösen az Első Császár felirataiban –, de itt is általános, elvont törvényi rendszerként. Egyetlen eset van, amikor a szó konkrét rendelkezést jelöl: a két mágus imént idézett titkos beszélgetésében elhangzik a következő: „Qin törvényei szerint nem lehet egyszerre több [mágikus] módszert alkalmazni; ha nem

² A *fa* szó jelentésének fejlődéséről lásd Benická 2001. A kifejezésről lásd még Ames 1983, pp. 108–141. Ez utóbbi könyvfejezet is azt igazolja, hogy a Késő Zhou-kori írásos hagyományban a *fa* elsősorban elvontan jelentett törvényt, konkrét rendelkezésekre csak ritkán használták.

³ *Shiji* 68, p. 2229.

válík be [valakinek a módszere], akkor azt azonnal megölik.” (秦法，不得兼方不驗，輒死。)⁴ Ez a rész azonban nyilvánvalóan fiktív, ráadásul feltételezhetően interpoláció a *Shiji* szövegében. Ezt a szóhasználat valószínűsíti: a két tudós a császárt Shihuangként 始皇, Első Császárként említi, ami eltér Sima Qian szokásától. A Qinnel foglalkozó fejezetekben ugyanis a Shihuang kifejezést csak a császár használja magára, az egyéb szereplők „őfelségének”, „császárnak” (*huangdi* 皇帝) nevezik, soha nem Első Császárnak.⁵ Ezt a nyelvészeti bizonyítékot az interpoláció mellett a *fa* említett használata kiegészíti: lehetséges, hogy a két tudós beszélgetését olyan korban illesztették az Évkönyv szövegébe, amikor a *fāt* már konkrét rendelkezésekre is használták.

A shuihudi 睡虎地 jogi iratokban a *fa* meglehetősen ritkán szerepel. A leggyakrabban az írásjegy nem eredeti értelmében, hanem a *fei* 廢, ’meneszt’, ’elvet’ kölcsönszavaként fordul elő (C 1, 2, 6, 8, 13, 14, D 120, 121).⁶ Két esetben a *fával* értelmezhetetlen mondatban találkozunk (A 90, 109),⁷ egy helyen pedig egy földrajzi név eleme, szintén a *fei* kölcsönszavaként (E 17).⁸ Négy olyan cikkely van, ahol a *fa* jelenthet törvényt is (A 87, B 12, D 18, 26).⁹ Az utóbbiakban a szó a *tongfa* 同法 összetételben szerepel, s az analógia alkalmazásának kifejezésére szolgál: jelentheti azt, hogy „ugyanazt a törvényt” alkalmazták, de azt is, hogy „ugyanolyan módon” járjanak el valakivel szemben egy adott esetben, mint egy másikban. Mindezek alapján állítható, hogy a *fa* szót Qinben nem, vagy csak nagyon ritkán használták konkrét törvények megjelölésére. A Korai Han-kori *Ernian lüling*ben 二年律令 is – egyetlen kivétellel – a *tongfa* összetételben, illetve kölcsönszóként szerepel a szó. Ezzel szemben a *Zouyanshuban* 奏讞書 a *fa* néhányszor előfordul konkrét ’törvény’ értelmében is, de elsősorban a narratív részekben.

Megjegyzendő, hogy a shuihudi jogi szövegek mellett talált *Nanjunshou Teng wenshu* 南郡守騰文書 (*A Déli tartomány kormányzója, Teng által írt levél*) című rövid szövegben a *fa* nem kevesebbszer, mint tizenkétszer fordul elő, s ebből egyetlen helyen szerepel a *fei* kölcsönszavaként, a többi esetben törvényt jelent. Az esetek többségében hasonló jelentésű szavakkal együtt szerepel: hatszor találkozunk a *falüling* 法律令 (törvény, szabály, rendelet) összetétellel, egyszer-egyszer a *fadu* 法度 (törvények és mértékek) és a *falü* 法律 (törvények és szabályok) kifejezéssel. A szöveg kétszer említi az uralkodó „főnyes törvényeit” (*mingfa* 明法), egyszer pedig a „törvények megszegését” (*fanfa*

⁴ *Shiji* 6, p. 258.

⁵ Bodde 1986, pp. 95–96.

⁶ *SHD*, pp. 127, 129, 132, 133–134, 138, 211–212.

⁷ *SHD*, pp. 92, 110.

⁸ *SHD*, pp. 261–262.

⁹ *SHD*, pp. 100, 119, 159, 165.

犯法). A szövegkörnyezet egyértelművé teszi, hogy mindezekben az esetekben a *fa* törvényeket jelent. Ez igazolja, hogy a *fa* szót használták Qinben, de – hasonlóan a legista elméleti munkákhoz és a *Shiji* Qinnel foglalkozó fejezeteihez – általános törvényi rendszer, s nem konkrét, egyedi törvény értelemben. Ugyanaz vonatkozik a Korai Han-kor első évtizedeire is, néhány kivételtől eltekintve.

1.2. Lü

A jogi sírszövegekben – a shuihudi és zhangjiashani iratokban – a ’törvény’ kifejezésére a leggyakrabban használt szó a *lǜ* 律. Ezért is meglepő, hogy a *Shiji*ben Shang Yang, a nagy törvényhozó életrajzában a *lǜ* egyszer sem, s az Első Császár évkönyvében is csak egyetlen alkalommal szerepel.

A szövegek azt igazolják, hogy Qinben és Hanban *lǜ* szabályozták a legkülönbözőbb életterületeket. E *lǜ* címeket viseltek, s egy cím alá több rendelkezés tartozhatott. A shuihudi leletcsoportban összesen 32 *lǜ* címmel találkozunk; többségükből ismerünk is néhány rendelkezést, de néhánynak a címét csak onnan ismerjük, hogy valamely más *lǜ* cikkelye utal rá. A törvények címe a bambuszlapokon az egyes cikkelyek végén volt feltüntetve; a címben a *lǜ* írásjegy nem mindig szerepel, de ennek valószínűleg nincs jelentősége. A Korai Han-korból is számos *lǜ*t ismerünk, az *Ernian lǜ*ingben például 7 *lǜ* szerepel, de a *Zouyanshuban* is igen sokszor utalnak *lǜ*kre.

A shuihudi szövegekben említett *lǜ*kkal kapcsolatban feltűnő, hogy csak néhány olyan található köztük, amely a büntetőjog területére tartozik. Ennek fő oka az, hogy ezen szövegek büntetőjoggal foglalkozó cikkelyei – a D és az E szövegcsoporthoz tartozók – más jellegűek, mint az adminisztratív rendelkezések. Az előbbieket nem törvényi rendelkezéseket tartalmaznak, hanem magyarázatokat és esetleírásokat. Ugyanakkor ezekből is kiderül, hogy a büntetőügyeket és a büntetőeljárást is *lǜ* szabályozták. Többször találkozunk egyenes idézettel egy törvényből – ezt esetenként a *lǜ yue* 律曰 (A törvényben az áll...) kifejezés vezeti be (D 18, 65)¹⁰ –, illetve az „amit a törvény ezen ért” (*lǜ suo wei* 律所謂, D 65, 120, 142, 144)¹¹ kifejezés jelzi, hogy a cikkely fentebb egy törvényből idézett. Két cikkelyben szerepel az „ítéljenek felette a törvények szerint” (*yi [qi] lǜ lun* 以[其]律論) rendelkezés (D 21, 74),¹² illetve találkozunk olyan esettel, amikor a bírság kiszabása „megfelel a törvényeknek” (*ying lǜ* 應律, D 30),¹³ s amikor bírságfizetéskor a vásznat pénzzé lehet átváltani

¹⁰ SHD, pp. 159, 185.

¹¹ SHD, pp. 185, 211, 220, 221.

¹² SHD, pp. 161, 189.

¹³ SHD, p. 167.

„a törvények szerint” (*ru lü* 如律, D 75).¹⁴ Kétszer szerepel a „törvényt túllépve” (*ying lü* 贏律, D 186, 187)¹⁵ kifejezés, és egyszer szó esik a „törvények megváltoztatásáról” (*geng qi lü* 更其律, D 173).¹⁶ Az *Ernian lüling*ben szereplő 28 *lü* egy része egyértelműen büntetőjogi vonatkozású, például: *Zeilü* 賊律 (Törvény a gonosztevőkről), *Daolü* 盜律 (Törvény a lopásról), *Gaolü* 告律 (Törvény a feljelentésről), *Bulü* 捕律 (Törvény az elfogásról), *Wanglü* 亡律 (Törvény a szökésről), *Qiulü* 囚律 (Törvény a foglyokról).¹⁷ Hasonlóan, a *lü* a *Zouyanshuban* is általában büntető jogszabályt jelent.

Azt, hogy a büntetőeljárást is *lük* szabályozták, a *Shuihudiban* talált *Minták pecsételéshez és nyomozáshoz* című szöveg igazolja. A vallatással foglalkozó E 2-es cikkelyben ezt az „akiket a törvény szerint meg kell botozni” (*qi lü dang zhiliang zhe* 其律當治[答]諒[掠]者) kifejezés bizonyítja.¹⁸ Az E 4-es és E 15-ös cikkelyben a „törvények szerint lepecsételi és őrizteti” (*yi lü feng shou* 以律封守) szókapcsolat jelzi, hogy a vádlott tulajdonának lefoglalását is *lü* szabályozta.¹⁹ Ugyanez vonatkozik a bűnös családtagjainak felelősségre vonására és a száműzöttek élelmezésére: az E 17-es cikkely szerint mindkettőt a „törvények szerint” kell végrehajtani (*yi lü bao* 以律包, *yi lü shi* 以律食).²⁰

A *lü* szó többször előfordul Teng kormányzó már említett levelében is: hat-szor a *fa lü ling* 法律令, egyszer a *fa lü* 法律 összetételben – a kifejezések minden esetben a jogszabályok összességére vonatkoznak. A levél első felének zárásában Teng úgy rendelkezik, hogy embereket küld a járásokban, akik a „törvények szerint” (*yi lü* 以律) ítélkeznek majd a rendeleteket megszegő hivatalnokok felett, ami szintén azt bizonyítja, hogy konkrét ügyekben a *lüt* használták. A Han-kori szövegekben teljesen általános a *lü* alkalmazása ’büntető törvény’ értelemben, a példák felsorolása szükségtelen.

A *lü* alkalmazásának vizsgálata felvet egy rendkívül fontos kodifikációs kérdést. Nyugaton a törvényhozást egyszeri nagyszabású kodifikációs aktusokhoz szokták kötni, már az ókorban is (Hammurapi törvénykönyve, Drakón törvényei, XII táblás törvények stb.). Ebben a törvényhozási modellben a törvényhozó hoz egy viszonylag terjedelmes, részletes szabályrendszert, amelyet ünnepélyesen kihirdet, s a továbbiakban legfőbb részleteiben módosít, egészen a következő nagy kodifikációig. Ezt a modellt szokták rávetíteni Kínára is, ahol a Tang-kortól kezdve valóban a dinasztiaalapító által ünnepélyesen kiadott sok ezer cikkelyes törvénykönyvek képezték az ítélkezés alapját.

¹⁴ SHD, p. 189.

¹⁵ SHD, p. 241.

¹⁶ SHD, p. 234.

¹⁷ A *lük* felsorolását lásd Li–Xing 2001, pp. 127–128.

¹⁸ SHD, p. 246.

¹⁹ SHD, pp. 248, 259.

²⁰ SHD, pp. 261–262.

Kérdéses azonban, hogy Qinben és a Korai Hanban léteztek-e átfogó, egységes törvénykönyvek egy-egy életterület szabályozására. A kérdésre a választ nem tudjuk, de számos jel mutat arra, hogy a kodifikáció nem egyszeri aktusokból állt. Egységes törvénykönyvet az ókori Kínából nem ismerünk. A Hadakozó fejedelemségek korából olyan esetet is csak egyet ismerünk, amikor egy törvényhozó rövid idő alatt sok életterületet újraszabályozott, s ezzel alapvető változásokat hozott – az ismert eset Shang Yanghoz köthető. Shang Yang azonban félig-meddig legendás személy, a rá vonatkozó források két évszázaddal reformjai után keletkeztek, s már Maspero is felvetette, hogy a neki tulajdonított intézkedéseket minden bizonnyal hosszú idő alatt, fokozatosan vezették be a Qin-beli uralkodók.²¹ Semmi sem bizonyítja tehát, hogy Qinben voltak rendszerbe szedett, egységes kódexek.

Biztos választ a klasszikus kínai nyelv sajátosságai miatt sem lehet adni. A többes szám hiánya miatt egy-egy intézkedéskor nem tudhatjuk, hogy törvényt vagy törvényeket adott-e ki egy uralkodó. A shuihudi és a zhangjiashani iratokban számos cikkely végén található címmegjelölés, például a shuihudi A csoport első hat cikkelyének végén szerepel a *Tian lü* 田律, 'Törvény a földművelésről' cím. Ez azonban több dolgot jelenthet: például lehet, hogy a cikkely része volt egy terjedelmes törvénynek, amely a *Tian lü* címet viselte; az is lehet azonban, hogy nem létezett ilyen egybeszerkesztett törvény, s a *Tian lü* megjelölés csupán azt jelzi, hogy az adott cikkely egy olyan szabály, amely a földműveléssel foglalkozik. Több jel mutat arra, hogy ez utóbbi feltételezés áll közelebb a valósághoz.

Egyrészt, nehezen magyarázható, hogy ha létezett egy törvénykönyv a földdekről, akkor a sírba miért csak ezt a hat – nem is túl alapvető kérdésekkel foglalkozó – cikkelyt helyezték (ugyanaz vonatkozik természetesen a többi törvényre is). Másrészt, a cikkelyek aprólékos részletessége arra utal, hogy nem egy nagyobb egység részeiről, hanem eseti rendelkezésekről van szó. Harmadrészt, a narratív történeti forrásokból – a már említett Shang Yang-féle kodifikációt leszámítva – az derül ki, hogy a törvényhozás alapvető formája az eseti rendelkezés volt; ha egy konkrét eset kapcsán felmerült egy probléma, akkor azt egy vonatkozó rövid rendelkezéssel igyekeztek megoldani. Ez a Korai Han-korra is igaz; a *Hanshu* 漢書 *Xingfazhi* 刑法志 című fejezetének egy terjedelmes része nem is áll másból, mint a tárgyalta korban kiadott eseti rendelkezések felsorolásából, amelyek nem állnak össze egy rendszerré.

Negyedrész, a *Xingfazhi*-ből tudjuk, hogy a Han-dinasztia megalapításakor – a „háromcikkelyes törvény” elégtelennek bizonyulása után – a Han-kori törvénykönyv úgy jött létre, hogy „az ország minisztere, Xiao He 蕭何 összegyűjtötte Qin törvényeit, kiválasztotta azokat, amelyek megfeleltek a kornak, s

²¹ Maspero 1978, p. 302.

törvényeket alkotott kilenc fejezetben” (相國蕭何摭秦法，取其宜於時者，作律九章。) ²² Ha a Qin-beli törvények egységes törvénykönyvbe lettek volna foglalva, akkor nehéz lett volna egyes cikkelyek kiválogatásával új törvénykönyvet alkotni. S bár a Han-kor elején Xiao He feltehetően valamelyest egységes törvényeket alkotott, tudjuk, hogy a nagyszámú eseti rendelkezés következtében hamarosan a Han-kori *corpus iuris* is különböző típusú jogforrások kezelhetetlen tömegévé vált. Wudi idején „a törvények és rendeletek összesen háromszázötvenkilenc fejezetből álltak; a nagy büntetéssel [halálbüntetéssel] négyszázkilenc cikkely [foglalkozott, amelyek] ezernyolcszáznyolcvankettő esetet, s tizenháromezer-négyszázhetvenkettő halálbüntetéssel járó jogi precedenst tartalmaztak. Az iratok és dokumentumok megtöltötték az asztalokat és az iratládákat, s a felelős [hivatalnokok] nem tudták valamennyit elolvasni.” ²³ Mindez jelzi, hogy még a Han-korban sem alakult ki az egységes, stabil törvénykönyv eszméje. Ezt a zhangjiashani iratok is bizonyítják: az *Ernian lüling*ben címek szerint, sorban szerepelnek az egyes rendelkezések (ezek címét lásd fent), de egyértelmű, hogy ezek nem fedtek le minden olyan élethelyzetet, amelyek az adott kérdéskörhöz (például lopás) kapcsolódtak.

Ötödrészt, a shuihudi rendelkezések egyike-másika között ellentmondás található. Például a D 86–87-es cikkelyek szerint a családfő következmény nélkül megölheti gyermekét, ²⁴ míg a D 56-os cikkely szerint ezért büntetés jár. ²⁵ Egységes törvénykönyv esetén ilyen ellentmondások kizártak lennének; valószínű tehát, hogy két különböző időben keletkezett rendelkezésről van szó, amelyek egyaránt részei maradtak a Qin-beli joganyagnak. Hasonlóan, a Han-kori rendelkezések sem egységesek – ezt jelzi a fenti idézet is, amely szerint Wu császár idején a törvénykezés megbénult.

Hatodrészt, Teng 騰 kormányzó levelében van egy nagyon fontos mondat, amely közelebb vihet minket a megoldáshoz:

Ezért [én,] Teng, rendbe szedtem (*xiu* 脩) a törvényeket, szabályokat és rendeleteket, a szántóföldekre vonatkozó rendeleteket (*tianling* 田令), valamint a hitvány és önző [viselkedésre vonatkozó] előírásokat (*fang* 方), leküldtem őket [alárendeltjeimhez], s megparancsoltam, hogy a hivatalnokok világosan hirdessék ki őket, és megparancsoltam, hogy a hivatalnokok és az emberek mind világosan ismerjék meg őket, s ne kövessenek el bűnöket. ²⁶

²² *Hanshu* 23, p. 1096.

²³ 律令凡三百五十九章，大辟四百九條，千八百八十二事，死罪決事比萬三千四百七十二事。文書盈於几閣，典者不能遍睹。 *Hanshu* 23, p. 1101.

²⁴ *SHD*, pp. 195, 196.

²⁵ *SHD*, p. 181.

²⁶ *SHD*, p. 15.

Az ige (*xiu* 脩) jelentése, amelyet Teng használ a törvények „rendbe szedésére”, lehet még ’kijavít’, ’összeállít’. ’felülvizsgál’ stb. Bármely jelentést vesszük is, az első tagmondatból mindenképpen az derül ki, hogy Nanjun 南郡 tartományban a hatályos jogszabályokhoz a kormányzónak valami módon hozzá kellett nyúlnia: vagy összegyűjtésükre és kiválogatásukra, vagy módosításukra, vagy átszerkesztésükre volt szükség. Minden lehetőség azt a feltételezést erősíti, hogy a korabeli Qin joganyaga nem egységes törvényekből, hanem kazuisztikus rendelkezésekből állt, amelyeket szükség esetén újra kellett szerkeszteni és ismételten ki kellett hirdetni. A Han-korra Teng kormányzó levele természetesen nem vonatkozik, de a fentiekben láthattuk, hogy ebben a korban is az egységes kódexek hiánya feltételezhető.

A fentiek egyike sem döntő bizonyíték, összességükben azonban a fenti adatok arra mutatnak, hogy Qinben és a Han-kor elején még nem voltak olyan jól szerkesztett törvénykönyvek, amilyenek legkésőbb a Tang-kortól jellemezték a kínai jogot.

A forrásokban egyetlen olyan utalást találunk, amely ezzel ellentétes.

A *Shangjun shu*ban 商君書 szerepel a következő passzus:

Az összes [törvényt és rendeletet] állítsák össze egy gyűjteménnyé, s ebből egy példányt tartsanak az Ég Fia palotájában. A törvények és rendeletek számára létesítsenek egy Tiltott Levéltárat (*jin shi* 禁室), amely kulccsal és lakattal zárható, hogy így ne mehessen be [senki], és pecsételjék le. Ebben tároljanak egy példányt a törvényekből és rendeletekből [...].²⁷

A *Shangjun shu* azonban nem történeti forrás, hanem „filozófiai” szöveg, tehát nem biztos, hogy tanácsait követték. Mindenesetre a Tiltott Levéltár fogalmával más Qin-beli szövegben nem találkozunk. Ráadásul ha létezett is ilyen levéltár, az sem zárja ki, hogy ide az időről időre meghozott eseti rendelkezéseket gyűjtötték össze, s valódi kódexeket nem alkottak belőlük.

I.3. Ling

Egy harmadik szó, a *ling* 令 is gyakran előfordul jogszabályok elnevezéseként. A szó a narratív forrásokban igen gyakran ’parancs(ol)’ értelemben, eseti döntéseknél szerepel, amikor az uralkodó megparancsolja valakinek, hogy ezt tegye (például verjen le egy lázadást).²⁸ Ugyanakkor bizonyos esetekben a

²⁷ 法令皆副置：一副天子之殿中，為法令為禁室，有鍵鑰為禁而以封之，內藏法令，一副禁室中 [...]. *Shangjun shu*, p. 42 (26. fej., *Ding fen*); Duyvendak 1963, p. 329.

²⁸ Lásd például *Shiji* 6, pp. 227, 249, 257 stb.

szót rendeletnek, törvénynek szokták értelmezni. Shang Yang *Shiji*-beli életrajza a főminiszter minden törvényét *ling*nek nevezi, s mint már említettük, a fejezetben a *lü* szó nem is szerepel. A *Qin Shihuang benji* minden olyan alkalommal, amikor az uralkodó elrendel valamit, a *ling* szót használja. Ying Zheng 嬴政 *ling*et bocsát ki a Lao Ai 嫪毐 fejére kitűzött vérdíjat illetően, az idegek kiűzéséről, a férfiak életkorának nyilvántartásba vételéről, s *ling*ben utasítja főhivatalnokait, hogy tegyenek javaslatot új uralkodói címre.²⁹ Kr. e. 221-ben az uralkodóra vonatkozó terminológia módosításakor a császári *ling*et átnevezték *zhaó*vá 詔,³⁰ ám a *Qin Shihuang benji*ben az Első Császár csupán egyszerűen ad ki *zhaó*t,³¹ a fejezet továbbra is a *ling* szót használja: a császár *ling*ben rendel el nagy nyomozást egy rablótámadás után, *ling* rendelkezik a nagy könyvégetésről és a császári építkezésekről stb.³² Li Si 李斯 életrajzában is a *ling* szerepel a különböző rendelkezéseknél.³³ A példák alapján úgy tűnik, hogy ha – a jóval korábban élt, de csak Han-kori forrásból ismert – Shang Yang törvényeitől eltekintünk, a *ling* az esetek többségében egyszeri rendelkezést jelentett, nem folyamatosan érvényben lévő jogszabályt. Am vannak olyan esetek – például a könyvégető rendelet, melyet csak a Han-korban, Kr. e. 191-ben vontak vissza –, amelyeknél a *ling* értelmezhető törvényként is. Ugyanakkor a narratív források a Han-korban születtek, amikor némileg módosult a szóhasználat: amikor a *Hanshu* beszámol egy-egy törvény kiadásáról, gyakran használja a *ling* szót, s bizonyos törvényekre is *ling*ként utal. Ezért a *ling* pontos Qin-beli jelentésének megállapításához elsősorban a shuihudi iratokból kell kiindulni; ezek alapján az is kitűnik, hogy a *ling* a Qin- és a Han-kor között némi jelentésváltozáson ment keresztül.

A shuihudi iratok vizsgálata azt a feltételezést erősíti meg, hogy Qinben a *ling* elsősorban eseti parancs, rendelkezés volt, ráadásul – a narratív forrásokkal ellentétben – általában nem az uralkodótól, hanem különböző szintű hivatalnokaitól eredt. A jogi iratokban is gyakran – összesen 82 cikkelyben – szerepel a *ling* írásjegy. Sok esetben a *ling* különböző hivatalnoki címek eleme (pl. járásfőnök [*xianling* 縣令], járási írnok [*lingshi* 令史]), ám leggyakrabban helyi hivatalnok által kiadott egyedi utasításra utal. A hivatalnok *ling*gel utasítja alárendeltjét például a gabona megmérésére, egy bűnös elfogására stb. A szó némely esetben egyszerű műveltető ige. A *ling* összes esetét megvizsgálva kijelenthető, hogy egyetlenegy olyan előfordulása sem található, amelyben egy-

²⁹ *Shiji* 6, pp. 217, 230, 232, 235–236.

³⁰ *Shiji* 6, p. 236.

³¹ *Shiji* 6, 257. Emellett az *Évkönyv*ben az Első Császár hamisított végrendeletének elnevezésében (*yizhao* 遺詔) szerepel még a *zhao* írásjegy konkrét rendelkezés értelemben (*Shiji* 6, p. 264). A Második Császár is ad ki néhány *zhaó*t.

³² *Shiji* 6, pp. 249, 255, 257.

³³ Például *Shiji* 87, pp. 2546, 2548, 2550, 2552 stb.

értelműen jogszabályt jelent. Az *Ernian lüling*ben a helyzet kétértelműbb: itt a *ling* már a címben is szerepel, s a szövegben is többször előfordul, de mindig lehet általános jogszabályként is és eseti rendelkezésként is értelmezni.

A shuihudi iratokat illetően ebben a tekintetben szövegértelmezésem jelentősen eltér Hulsewéétől,³⁴ aki a *linget* igeként általában 'parancsol', 'elrendel' (to order) értelemben fordítja, de főnévi előforduláskor így interpretálja: 'a Rendeletek' (the Ordinances) (például A 6, 40, 51 stb.³⁵). Explicit módon nem mondja ki, de a szóhasználat arra utal, hogy a *linget* ebben az értelemben többnek tartotta egyedi hivatalnoki utasításnál. Yates is „rendeletnek” (statute, ordinance) fordítja a *linget*.³⁶ Ilyen megkülönböztetésre azonban nincs ok. A *ling* megszegése (*fan ling* 犯令, A 101, C 17, D 120, 121, 122),³⁷ félretétele (*fei ling* 廢令, D 120, 121),³⁸ nem követése (*bu cong ling* 不從令, A 6, 51, 99, 106, C 1),³⁹ illetve a nem a *ling* szerint való eljárás (*bu ru ling* 不如令, A 40, C 6)⁴⁰ önálló bűncselekmény-kategóriák voltak. Ezt jelzi az is, hogy létezett egy külön törvény a rendelkezések megszegéséről (*Fan ling lü* 犯令律), amelyet az A 16-os cikkely említ.⁴¹ Az A 6-os cikkelyben található a következő rendelkezés: „Aki nem követi a *linget*, az bűncselekményt követ el” (有不從令者有罪),⁴² az A 101-esben pedig az alábbi: „Aki megszegi a *linget*, az bűncselekményt követ el” (犯令者有罪).⁴³ Az A 40-es cikkely szerint, aki nem a *ling* szerint jár el, azt a *lü* szerint megbüntetik (不如令者, 皆以律論之).⁴⁴ A D 120-as cikkely tisztázza a különbséget két fent említett bűncselekmény között:

– Mit jelent a „*ling* megszegése” (*fan ling* 犯令) és a „*ling* félretétele” (*fei ling* 廢令)?

– Amit a törvény (*lü* 律) ezeken ért, [az a következő:] ha a *ling* azt mondja, „ne tedd”, és megteszik, az a „*ling* megszegése”; ha a *ling* azt mondja, „tedd meg”, és nem teszik meg, az a „*ling* félretétele”. A hivatal gyakorlata az, hogy mindkettőt a „*ling* megszegéseként” ítéli meg.⁴⁵

³⁴ RCL, passim.

³⁵ SHD, pp. 30, 62, 68; RCL, pp. 25, 49, 56.

³⁶ Yates 1995, p. 344.

³⁷ SHD, pp. 107, 141, 211–212.

³⁸ SHD, pp. 211–212.

³⁹ SHD, pp. 30, 68, 106, 108, 128.

⁴⁰ SHD, pp. 62, 132.

⁴¹ SHD, p. 52.

⁴² SHD, p. 30.

⁴³ SHD, p. 107.

⁴⁴ SHD, p. 62.

⁴⁵ SHD, pp. 211–212. A cikkelyről lásd Hulsewé 1978, p. 192; Yates 1995, p. 344.

Ezek az adatok mind azt bizonyítják, hogy a *ling* Qinben nem olyan jog-szabály volt, mint a *lü*, vagyis nem tartalmazott szankciót. Egyedi parancs, rendelkezés volt, s ha megszegték, akkor azt nem a *ling* alapján büntették, hanem a külön erre vonatkozó *lü*, törvény alapján, amely nyilván tartalmazta a megfelelő szankciókat.

Mindemellett meg kell jegyezni, hogy a különböző források – mind a Qin-, mind a Han-korban – gyakran említették együtt a *ling*eket a törvényekkel. Teng kormányzó levelében például hatszor fordul elő a *fa lü ling* 法律令 összetétel, jelezve, hogy mindhárom az állami akarat megtestesítőjének számít. Az Első Császár Langya-teraszai 琅邪 feliratában, illetve Li Si híres „könyvégető” beszédében szerepel a *fa ling* 法令 összetétel (ez utóbbi szövegben háromszor is), szintén arra utalva, hogy e fogalmakat egy kategóriába sorolták. Az *Ernian lüling*nek, mint láttuk, már a címében is egymás mellett szerepel a *lü* és a *ling*, s ez az összetétel előfordul például a szöveg *Törvény a foglyokról* (*Qiulü*) című részében is. Ugyanakkor, mint fentebb láttuk, a *fa*, a *lü* és a *ling* egymás mellé helyezése nem a klasszikus kínaiiban gyakran előforduló szinonimahalmozás esete: a három kifejezés egymástól viszonylag jól elhatárolható jelentéskörrel rendelkezik.

II. A TÖRVÉNYHOZÓ HATALOM ÉS A TÖRVÉNYHOZÁS

A Qin-beli törvényhozás mikéntjéről rendkívül kevés információval rendelkezünk. Úgy tűnik, a források szerzői – egy-két kivétellel – nem tartották érdemesnek feljegyezni egy-egy törvény születésének körülményeit. A Han-korból már némileg részletesebb adatokkal rendelkezünk, de teljes képet ezek sem adnak. A Qinre vonatkozó források azt teszik valószínűvé, hogy a két dinasztia között e tekintetben nem volt jelentős különbség.

Minden adat arra utal, hogy Qinben a legfőbb törvényhozó a mindenkori uralkodó – Kr. e. 325 előtt a fejedelem (*gong* 公), Kr. e. 325–221 között a király (*wang* 王),⁴⁶ Kr. e. 221-től Kr. e. 207-ig a császár (*huangdi* 皇帝) volt. Nem ismerünk egyetlen olyan esetet sem, amikor valamely törvényt ne az uralkodó adott volna ki. Egyetlen látszólagos kivétel szerepel a forrásokban: a *Zhanguo ce* 戰國策 (*A hadakozó fejedelemségek politikája*) című munka egyik Qinre vonatkozó fejezetében egy tanácsadó így gyözködi a frissen trónra került Hui惠 királyt Shang Yang eltávolítására:

Ha a miniszter túl hatalmas, az ország veszélyben van; ha egy szolga túl közel van, az életedet veszély fenyegeti. Manapság Qinben még a nők

⁴⁶ A királyi cím felvételéről lásd *RCL*, p. 127, Maspero 1978, p. 317.

és a csecsemők is „*Shang* urának törvényeiről” beszélnek, senki nem beszél felséged törvényeiről. Ez azért van, mert ő lett az uralkodó, felséged pedig a miniszterévé vált. De remélem, hogy felséged tudatában van annak, hogy *Shang* ura a halálos ellensége.⁴⁷

Az idézet éppen azt jelzi, hogy ha a törvényeket egy miniszter, és nem az uralkodó nevéhez kötik, az természetellenes, s súlyos következményekkel jár. Vagyis a törvényhozónak az uralkodónak kell lennie, és *Shang Yang*nak éppen azért kell pusztulnia, mert a közvélemény a törvényeket már nem az uralkodótól eredezteti.

Szintén az uralkodóra vezeti vissza a törvényeket *Teng* kormányzó levele:

Régen az embereknek mind megvoltak a helyi szokásaik. Amit hasznosnak tartottak, s amit szerettek és gyűlöltek, az nem volt egyforma. Egyes [szokásaik] károsak voltak az emberekre nézve, [mások] ártottak az országnak. Emiatt a szent királyok (*shengwang* 聖王) megalkották a törvényeket és mértékeket (*fa du* 法度), hogy kiegyenesítsék és helyessé tegyék az emberek szívét, elvessék a gonoszságukat és alantasságukat, s megszabaduljanak gyűlöletes szokásaiktól.

Mivel a levél további részei a törvényszegésből adódó konkrét problémákkal és teendőkkal foglalkoznak *Nan Jun* tartományban, egyértelmű, hogy „szent királyokon” a szöveg a régi *Qin*-beli uralkodókat érti.

Teng kormányzó levelén kívül a *shuihudi* iratokban nem találunk utalást a törvények keletkezésével kapcsolatban – a törvénykezők számára nyilvánvalóan egyértelmű volt, hogy a törvények az uralkodótól erednek.

Természetesen mindez nem azt jelenti, hogy az uralkodó maga dolgozta ki, fogalmazta meg és hirdette ki a törvényeket. A történeti források arról tanúskodnak, hogy a törvényhozás, csakúgy, mint az állam irányítása, kollektív munka volt. Az uralkodó egy személyben nem rendelkezett elég információval ahhoz, hogy az ország kormányzását egymaga végezze. Szüksége volt miniszterei segítségére, munkájára, javaslataira is.

A Korai Han-kori törvényhozásról a fő forrásunk a *Hanshu Xingfazhi* fejezete. Az ebben található számos esetleírás szerint egy intézkedés – legyen az törvénykiadás vagy egyéb döntés – általában úgy született meg, hogy valamelyik főhivatalnok kezdeményezte azt az uralkodónál. A kezdeményezés történhetett szóban vagy írásban, beadvány formájában. A javaslat meghallgatása vagy elolvasása után az uralkodó egyrészt jóváhagyhatta az intézkedést. Ennek

⁴⁷ 大臣太重者國危，左右太親者深危。今秦婦人嬰兒皆言商君之法，莫言大王之法。是商君反為主，大王更為臣也。且夫商君，固大王仇讎也，願大王圖之。 *Zhanguo ce*, p. 75 (3. feje. *Qin könyve I.*). Vö. Crump 1996, p. 81.

kifejezésére a források – nyilván tömörítve – a *ke* 可 vagy *shan* 善 szót használták. Ebben az esetben az uralkodó elrendelte az illetékes hivatalnokoknak, hogy fogalmazzák meg és foglalják írásba az intézkedést, majd juttassák el az érintettekhez. Másrészt olyan is előfordult, hogy az uralkodó némileg módosította a javaslatot, s ezt a változatot foglaltatta írásba.

Arra is ismerünk példát, hogy az uralkodó maga kezdeményezte egy törvény kiadását vagy módosítását. Ebben az esetben felszólította főhivatalnokait, hogy elképzeléseit konkretizálják, s tegyenek javaslatot a részleteket illetően. Az így született javaslatokat aztán a császár elfogadhatta, s írásba foglaltatta. Volt, hogy az uralkodó felvetett egy problémát, s megparancsolta főhivatalnokainak, hogy vitassák meg. Az intézkedést aztán a vita során született elképzelések alapján alkották meg, oly módon, hogy a különböző javaslatok közül a császár kiválasztotta a neki legjobban tetszőt.⁴⁸

E folyamatot egy példával, a csonkító büntetések eltörlésével, illetve ennek következményeivel szemléltetjük.

Han Wendi⁴⁹ császár uralkodása alatt, Kr. e. 167-ben egy Qi-beli 齊 főhivatalnok, Chunyu 淳于 uraság⁵⁰ bünt követett el, amiért egy császári rendelet (*zhao* 詔) alapján elfogták. Egyik lánya utánament Chang'anba 長安, s beadványt (*shangshu* 上書) írt a császárnak, amelyben felajánlotta, hogy apja visszafordíthatatlan megcsonkítása helyett inkább őt tegyék rabszolgává. A beadványt felterjesztették (*zou* 奏 – hogy erre melyik hivatal volt jogosult, azt nem tudjuk) a császárhoz, aki a következő rendelkezést (*ling* 令) hozta:

Császári rendelet (*zhizhao* 制詔) a császári írnokok számára:

„[...] Jelenleg a törvényben három megcsonkító büntetés szerepel,⁵¹ de a gonoszság nem szűnik meg. Hol lehet a hiba? [...] Ha [valakit] megcsonkítanak, akkor a végtagot levágják, a bőrt felsértik, s az élete végéig nem nő ki. Milyen fájdalmasak e büntetések, s [mi] milyen erénytelenek [vagyunk]! Hogy is felelhetnénk meg »a nép apja és anyja« eszméjének? Töröltsenek el a csonkító büntetések, s legyen, amivel felváltják azokat. Rendeltessek el az is, hogy a bűnösök, mindegyikük [bűnük] sú-

⁴⁸ A törvényhozás menetére számos példával szolgál a *Xingfazhi*. Lásd Salát 2005a, pp. 44–64.

⁴⁹ Xiaowen, Wendi vagy Wen császár i. e. 180–157 között ült a trónon, viszonylag hosszú uralkodása a Han-dinasztia stabilizációjának, az új viszonyok konszolidációjának időszaka volt. Uralmáról lásd Twitchett–Loewe 1986, pp. 136–141; Loewe 2000, pp. 306–311.

⁵⁰ Chunyu gong 淳于公, Chunyu Yi 意 (szül. Kr. e. 206 k.) orvos, hivatalnok volt, rövid életrajzát lásd *Shiji* 105; lásd még Loewe 2000, pp. 51–53.

⁵¹ Valójában a korban legalább ötféle csonkító büntetés létezett: tetoválás, orrlevágás, bal lábfej levágása, jobb lábfej levágása, ivartalanítás. Meng Kang 孟康 (kb. 180–260) kommentárjában így magyarázza az ellenmondást: „A tetoválás és az orrlevágás az kettő, s ha a bal és a jobb lábfej levágását egynek számítjuk, akkor az összesen három.” (黥、劓二，別左右趾合一，凡三也。) (*Hanshu* 23, p. 1098/5. jegyzet.) Az ivartalanítást Meng Kang nem említi.

lyosságától vagy enyhességétől függően, feltéve, ha nem szöknek meg és nem menekülnek el, éveik teljesítésével mentesüljenek [a büntetéssel járó státusvesztéstől]. Legyen mindebből rendelkezés (*ling* 令)!⁵²

Látható, hogy a császár nem közvetlenül adja ki a rendelkezést, hanem a császári írnokokhoz (*yushi* 御史) fordul. Ez utóbbiak nyilván írásba foglalták és továbbították a császári óhajt az illetékes főhivatalnokoknak. A felhívásra két hivatalnok, Zhang Cang 張蒼 főminiszter⁵³ (*chengxiang* 丞相) és Feng Jing 馮敬, a császári főtitkár⁵⁴ (*yushi daifu* 御史大夫)⁵⁵ válaszolt egy betérjesztésben (*zou* 奏). Ez utóbbi irat a szokásos udvarias formulák mellett tartalmazza a leendő törvény részletes rendelkezéseit. A betérjesztést a császár egy rendeletben (*zhi* 制) jóváhagyta (*ke* 可). Nemsokára azonban kiderült, hogy az új szabályozás, mely a régi csonkító büntetések helyett botozást írt elő, éppen az ellenkezőjéhez vezetett, mint amire irányult, mivel a botozásba az elítéltek többsége belehalt. Ezért a Wendit követő Jingdi⁵⁶ császár Kr. e. 156-ban rendeletet (*zhao* 詔) bocsátott ki, mely szerint a törvényben (*lü* 律) csökkenteni kell a botutések számát. Mivel ez az enyhítés nem bizonyult elegendőnek, Kr. e. 144-ben Jingdi újabb rendeletet (*zhao* 詔) bocsátott ki, melyben tovább csökkentette a botutések számát, illetve felszólította alárendeltjeit, hogy dolgozzanak ki egy rendelkezést (*ling* 令) a botozásnál alkalmazott husángról. A felhívásra Liu She 劉舍 főminiszter⁵⁷ és Wei Wan 衛綰, a császári főtitkár⁵⁸ válaszolt; kérelmükben (*qing* 請) pontosan leírták a husáng

⁵² 制詔御史：[...] 今法有肉刑三，而姦不止，其咎安在？[...] 夫刑至斷支體，刻肌膚，終身不息，何其刑之痛而不德也！豈稱為民父母之意哉？其除肉刑，有以易之；及令罪人各以輕重，不亡逃，有年而免。具為令。 *Hanshu* 23, p. 1098.

⁵³ Zhang Cang (megh. Kr. e. 152) eredetileg a Qin-dinasztia hivatalnokja volt, majd a Han-ház első évtizedeiben is fontos tisztségeket töltött be. Kr. e. 176–162 között Wen császár főminisztere volt. Életrajzát lásd *Shiji* 96 és *Hanshu* 42, lásd még Loewe 2000, pp. 675–676.

⁵⁴ Feng Jing i. e. 177-től a vendégek felügyelője (*dianke* 典客), majd Kr. e. 177-től 162-ig császári főtitkár volt; tevékenységéről viszonylag keveset tudunk. Lásd *Shiji* 118, p. 3077, *Shiji* 22, p. 1127; lásd még Loewe 2000, p. 99.

⁵⁵ A császári főtitkár a „három főhivatalnok” (*san gong* 三公), vagyis a három legfőbb központi méltóság egyike volt. Eredetileg a főminiszternek (*chengxiang* 丞相) volt alárendelve, de hivatala idővel függetlenedett. Fő feladata a bürokrácia ellenőrzése, a hivatalnokok jogi felügyelete volt. A tisztségről lásd Bielenstein 1980, pp. 8–10.

⁵⁶ Xiaojing 孝景, Jingdi vagy Jing császár, Wen császár fia, Kr. e. 157–141 között uralkodott. Uralma alatt a Wendi alatti konszolidáció folytatódott, s a királyságok Kr. e. 154-es felkelésének leverésével tovább nőtt a központi kormányzat hatalma. Uralmáról lásd *Shiji* 11 (e fejezet meglehetősen csonka), illetve *Hanshu* 5; lásd még Twitchett–Loewe 1986, pp. 138–144, Loewe 2000, pp. 338–344.

⁵⁷ Liu She Kr. e. 170-től különböző tisztségeket viselt, Kr. e. 147–143 között főminiszter (*chengxiang* 丞相) volt. Lásd *Shiji* 11, p. 445, *Hanshu* 16, p. 614; lásd még Loewe 2000, p. 353.

⁵⁸ Wei Wan (megh. Kr. e. 130) különböző tisztségeket viselt, Kr. e. 154-ben tábornokként

méretét, illetve a botozás egyéb szabályait. A *Xingfazhi* nem közli explicit módon, de a következményekből kiderül, hogy a kérelmet a császár jóváhagyta.

Ez az összetett folyamat a *Xingfazhi* szerint korántsem volt egyedi. A leírásból látható, hogy a Korai Han-korban a törvényhozás bonyolult, több elemből álló folyamat volt, amelyben a császáron kívül aktív szerepet játszottak bizonyos udvari hivatalnokok is. A folyamat azt is megmagyarázza, hogy miért nem volt következetes a jogszabályokra vonatkozó terminológia a Han-kori forrásokban. Látható, hogy a császár nem ad ki közvetlenül *lüt*, törvényt, s nem fordul közvetlenül országa népéhez. Császári rendeleteiben (*zhi* 制, *zhao* 詔, *zhizhao* 制詔, *ling* 令) a hivatalnokait szólítja fel a rendelkezések megfogalmazására, illetve a jóváhagyás is rendeletben történik. Ha tehát a császár azt akarja, hogy egy életterületet új törvény szabályozzon, rendeletet ad ki, mely szerint alkotni vagy módosítani kell egy *lüt* vagy *linget*. Vagyis a törvényhozás legalább kétlépcsős folyamat, a császári akarat először rendeletben jelenik meg, s csak közvetve, hivatalnokai által lesz belőle törvény. A történeti források azonban gyakran rövidítenek, s egy-egy intézkedésre rendeletként vagy törvényként hivatkoznak, nem említve azt, hogy a tartamilag azonos intézkedés az egyik szinten rendelet, a másikon törvény volt. Ráadásul a *ling* szó mindkét szinten alkalmazható volt, s a Han-korban a *Hanshu* tanúsága szerint a *linget* is alkalmazták olyan jogszabályokra, amelyeket Qinben még *lűnek* neveztek volna.

Bár a *Xingfazhi* számos Korai Han-kori törvényhozási aktusról beszámol, ezek csaknem mind a fenti minta szerint történtek, így a fenténél sokkal többet nem tudunk meg belőlük a Han-kori törvényhozásról. Qinre vonatkozó forrásaink még szegényesebbek, ráadásul az egyes esetek elszórtan helyezkednek el különböző típusú szövegrészekben, így ha legalább vázlatos képet akarunk alkotni a Qin-beli helyzetről, akkor az e forrásokban található adatokat ki kell egészítenünk a Korai Han-kori információkkal. Qinről az egyetlen forrásunk a *Shiji* néhány fejezete, az alábbiakban azokat a részleteket tekintjük át, amelyek elárulnak valamit a Qin-beli törvényhozásról.

A legrészletesebb információkkal Shang Yang életrajza szolgál. Eszerint a Weiből 衛 származó Shang Yang Qinbe utazott, ahol az egyik miniszteren, Jing Jianen 景監 keresztül háromszor is kihallgatást kért és kapott Xiao 孝 fejedelemtől. Arról igyekezett meggyőzni az uralkodót, hogy átfogó reformokra van szükség. Két másik főhivatalnok ellenezte Shang Yang terveit, mondván, hogy nem szabad eltérni a régiek módszereitől, s megváltoztatni a törvényeket.

vett részt a királyságok lázadásának leverésében. Kr. e. 147-től császári főtitkár (*yushi daifu* 御史大夫), majd 143-tól – Liu She utódjaként – főminiszter volt 140-ig. Lásd *Shiji* 103, p. 2768, *Shiji* 107, p. 2842; *Hanshu* 5, p. 147, *Hanshu* 6, p. 156, *Hanshu* 46, p. 2200, *Hanshu* 52, p. 2378; lásd még Loewe 2000, p. 577.

A fejedelem azonban végül Shang Yang mellé állt. A történet a *Shijiben* így folytatódik:

[Xiao fejedelem], Wei Yangot 衛鞅 [Shang Yangot] kinevezte baloldali hivatalvezetőnek (*zuo shuzhang* 左庶長). Végül rendeletet adtak ki a törvények megváltoztatására.

Egy rendelettel (*ling*) a népet tíz és öt háztartásból álló csoportokba (*shi wu* 什伍) osztották, amelyeknek tagjai vigyázták és megfigyelték egymást, s kölcsönösen feleltek a többiek büneiért (*lian zuo* 連坐).

Aki [tudott] egy bűnözőről, de nem jelentette fel (*gao* 告), azt derékban kettévágták (*yao zhan* 腰斬); aki feljelentett egy bűnözőt, az ugyanakkora jutalmat kapott, mint aki levágott egy ellenséges fejet; aki rejtetett egy bűnözőt, azt ugyanolyan büntetés (*fa* 罰) sújtotta, mint aki megadta magát az ellenségnek.

Azoknak a közrendű családoknak, amelyekben kettő vagy több [felnőtt] férfi volt, s nem osztották ketté a háztartást, megkettőzték a katonai adóját.

Aki katonai érdemeket szerzett, az szolgálatai alapján magasabb nemesi rangot (*jue* 爵) kapott; aki magánverekedésbe keveredett, arra [az eset] súlyossága szerint kisebb vagy nagyobb megcsonkító büntetést (*xing* 刑) szabtak ki.

Azok, akik az alapvető foglalkozásokat üzték,⁵⁹ földet műveltek és szőttek, és sok gabonát és selymet állítottak elő, felmentést kaptak a közmunka alól. Aki másodlagos haszonszerzéssel foglalkozott, vagy aki lustasága miatt szegény volt, azt lefoglalták (*shou* 收)⁶⁰ és [állami] rabszolgává (*nu* 奴) tették.

A fejedelmi család azon tagjai, akik nem szereztek katonai érdemeket, nem kerültek be az uralkodói nemzetség anyakönyvébe.

A tisztségeket, címeket, nemesi rangokat a társadalmi helyzet alapján tették világossá; a földeket és házakat, a rabszolgákat és rabszolganőket, továbbá a ruhákat a családi helyzet alapján lehetett birtokolni. Akik érdemeket szereztek, megbecsülésben részesültek és kiemelkedtek; akik

⁵⁹ *Ben ye* 本業, „alapvető foglalkozások”: a kifejezés a földművelésre és selyemtermelésre utal, szemben a „másodlagos” (*mo* 末) kézművességgel és kereskedelemmel.

⁶⁰ *Shou* 收, többjelentésű szó: 1. lopott dolgok „megőrzése” – például D 13, 14; 2. „elfog, őrizetben tart” – D 61, 92; 3. „elkoboz, lefoglal, állami tulajdonba vesz” – D 55, 96, 149, 150. Ez utóbbi jelentésében a *shou* egyaránt vonatkozhat tárgyakra és személyekre (a D 149-ben például mindkét jelentésben szerepel); személyekre vonatkozva azt jelenti, hogy az illetőt „kiszájtítják”, „állami tulajdonba veszik”, tehát állami rabszolgává teszik. Fordításaimban, bár tudom, hogy a magyarban egy embert bajosan lehet „lefoglalni”, mégis következetesen ezt a szót használom, hogy hangsúlyozzam: a korabeli kínai törvények nyelviileg nem tettek különbséget egy személy és egy tárgy konfiskálása között. (Lásd még *RCL*, p. 51, A 41/5. jegyzet.)

nem szereztek érdemeket, ha gazdagok voltak is, nem volt hely, ahol mutogathatták volna [vagyonukat].

A rendeleteket (*ling*) megfogalmazták, de még nem hirdették ki őket (*bu* 布), félvén, hogy a nép nem bízik majd bennük. [Shang Yang] ezért felállított egy három *zhang* 丈 magasságú faoszlopot a főváros piacának déli kapujánál, s kihirdette, hogy aki a köznép soraiból el tudja mozdítani és fel tudja állítani az északi kapunál, az tíz aranyat kap. A nép csodálkozott a dolgon, de [az oszlopot] senki nem merte elmozdítani. [Shang Yang] ezért újra kihirdette: aki el tudja mozdítani [az oszlopot], az ötven aranyat kap. Akadt egy ember, aki elmozdította, és [Shang Yang] azonnal odaadta neki az ötven aranyat, hogy világossá tegye, nem csapja be [a népet]. Ezután kiadták a rendeleteket (*xia ling* 下令).⁶¹

Sajnos a részletből éppen a törvényhozás menetéről alig derül ki valami. A szöveg szerint Shang Yang intézkedései *ling* formában jelentek meg, s itt szerepel az a már idézett mondat, amely jelzi a különbséget a *fa* és a *ling* között: „rendeletet (*ling*) adtak ki a törvények (*fa*) megváltoztatására” (*dīng bianfa zhi ling* 定變法之令). A Shang Yang nevéhez kötött rendelkezések nagy része valamilyen formában megjelenik a shuihudi iratokban is; ott azonban, mint láttuk, az ilyen típusú szabályokra a *lü* elnevezést használták. Valószínű, hogy a fejezetben Sima Qian a Han-kori terminológiát vetítette vissza Shang Yang korára.

A szövegből az sem derül ki, hogy a rendeleteket formailag ki hozta; a vonatkozó mondatoknál nem tudni, hogy a mondat alanya Xiao fejedelem vagy Shang Yang. Mindenesetre az biztos, hogy a reformok bevezetéséhez a fejedelem előzetesen a hozzájárulását adta, s Shang Yang nem a maga jogán, hanem a fejedelem megbízásából hajtotta végre intézkedéseit. Az is megemlítenedő, hogy a Shang Yang-életrajz hitelessége meglehetősen kétséges: Sima Qian több mint két évszázaddal a Qin-beli reformer után élt, s mivel Shang Yangon Xiao fejedelem bukása után a Qin-beli hatalmasságok kegyetlen boszszút álltak, elképzelhető, hogy a rá vonatkozó hiteles forrásokat sem tartották fontosnak megőrizni. Emellett az életrajzban számos topikus elem található – ilyenek például a Shang Yang és a többi tanácsadó közötti viták, amelyekben

⁶¹ 以衛鞅為左庶長，卒定變法之令。令民為什伍，而相牧司連坐。不告奸者腰斬，告奸者與斬敵首同賞，匿奸者與降敵同罰。民有二男以上不分異者，倍其賦。有軍功者，各以率受上爵；為私斗者，各以輕重被刑大小。僇力本業，耕織致粟帛多者復其身。事末利及怠而貧者，舉以為收孥。宗室非有軍功論，不得為屬籍。明尊卑爵秩等級，各以差次名田宅，臣妾衣服以家次。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華。令既具，未布，恐民之不信，已乃立三丈之木於國都市南門，募民有能徙置北門者予十金。民怪之，莫敢徙。復曰「能徙者予五十金」。有一人徙之，輒予五十金，以明不欺。卒下令。 *Shiji* 68, pp. 2229–2231.

vegytisztán jelenik meg a legista–konfucianus ellentét –, ami szintén arra utal, hogy a fejezet számos része fiktív.

Több információt találunk Li Si életrajzában. Li Si Chuból 楚 utazott Qin-be, ahol a kor legfőbb Qin-beli hatalmasságának, Lü Buweinek 呂不韋 a kíséretéhez szegődött. Lü kinevezte nemesúrnak (*lang* 郎), ami által elérte, hogy Li Sinek lehetősége legyen kihallgatáson megjelenni a királynál, a leendő Első Császárnál. A törvényhozással kapcsolatos első információ Kr. e. 237-re vonatkozik, amikor az életrajz szerint a Han-ból 韓 származó vízépítő mérnökről, Zheng Guóról 鄭國 kiderül, hogy valójában titkos ügynök, s Qin meggyengítésére tör.⁶² A következményeket az életrajz így írja le:

A Qin-beli uralkodói nemzetség tagjai (*Qin zongshi* 秦宗室) és a nagy miniszterek (*dachen* 大臣) mind ezt mondták Qin királyának:

– Azon emberek zöme, akik [más] fejedelemségekből érkeznek, hogy szolgálják Qint, saját uralkodójuk érdekében vándor[tanácsadós-kodik] és akadályozza Qint. Kérünk, hogy valamennyi idegent utasíts ki [az országból].

Li Sit illetően is azt javasolták, hogy az elűzendők között legyen. [Li] Si erre beadványt írt [a királynak].⁶³

Az életrajz ezután idézi Li Si beadványát, amelynek hatására a király megváltoztatja szándékát:

Qin királya ezután eltörölte az idegenek kiűzéséről szóló rendeletet (*ling*), visszahelyezte Li Sit a hivatalába, s az ő terveit alkalmazta.⁶⁴

A törvényhozás szempontjából elemezve az eseményt, megállapítható: egy konkrét eseményre válaszul az udvar egyes tagjai – jelen esetben az „uralkodói nemzetség tagjai” (*Qin zongshi* 秦宗室) és a „nagy miniszterek” (*dachen* 大臣) – közös javaslatot tettek egy intézkedés meghozatalára, az idegenek kiűzésére. Egy érintett főhivatalnok, Li Si, aki ekkor az „idegen kiválóság” (*keqing* 客卿) rangot viselte, beadványban (*shangshu* 上書) tiltakozott e rendelet ellen. A beadvány hatására a király visszavonta a rendeletet (*ling*). Vagyis a törvényhozás itt is több résztvevős folyamat volt: az intézkedésre az udvar tagjai tettek javaslatot, míg egy másik főhivatalnok a javaslat ellen érvelt, s a végső döntést az uralkodó hozta meg.

Hasonló procedura zajlott le a könyvégetéssel kapcsolatban is. Erről egyrészt a *Qin Shihuang benji*, másrészt – némi eltéréssel – Li Si életrajza számol

⁶² A történetet lásd *Shiji* 29, p. 1408.

⁶³ 秦宗室大臣皆言秦王曰：「諸侯人來事秦者，大抵為其主游間於秦耳，請一切逐客。」
[二]李斯議亦在逐中。斯乃上書曰... *Shiji* 87, p. 2541.

⁶⁴ 秦王乃除逐客之令，復李斯官，卒用其計謀。 *Shiji* 87, p. 2546.

be. Kr. e. 213-ban az Első Császár lakomát tartott a xianyangi palotában, ahol egy Chunyu Yue 淳于越 nevű írástudó azt javasolta, hogy a birodalom területét ossza szét rokonai között. A *Qin Shihuang benji* szerint ezután

Az Első Császár ezt a javaslatot leutalta [minisztereinek megvitatásra].
A főminiszter, Li Si így szólt...⁶⁵

A Li Si-életrajzban viszont ez áll:

Az Első Császár ezt a javaslatot leutalta a főminiszternek [Li Sinek].
A főminiszter hibásnak tartotta [Chunyu Yue] érveit, elvetette szavait, s beadványt írt, melyben ez állt...⁶⁶

A két beszámoló közötti fő különbség az, hogy az egyik szerint Li Si érvei szóban hangoztak el, a másik szerint írásban terjesztette be őket. Úgy tűnik, a törvényhozás szempontjából ez a különbség nem volt jelentős, a javaslatokat mindkét módon meg lehetett tenni.

A két fejezet ezután idézi Li Si javaslatát, amely konkrét büntetőjogi lépéseket tartalmazott. Az intézkedést Li Si mindkét változatban *ling*nek nevezi. A *Qin Shihuang benji* az epizódot tömören lezárja: „[A császár] így rendelkezett: »Jóváhagyjuk!«” (制曰：「可。」).⁶⁷ Az életrajz beszámol a végrehajtásról is:

Az Első Császár jóváhagyta [Li Si] javaslatát. Lefoglalták és elvették a *Dalokat*, az *Írásokat*, a száz iskola tanításait, hogy a népet tudatlanságban tartsák, s hogy az Égalattiban ne lehessen a múlt segítségével bírálni a jelent.⁶⁸

A könyvégető rendelet is úgy született tehát, hogy egy hivatalnoki javaslatról a császár kikérte egy másik hivatalnok véleményét, majd az ellenjavaslatot fogadta el.

A *Qin Shihuang benji* még néhány esetről beszámol, amelyből képet nyerhetünk a Qin-beli törvényhozás menetéről. Az idegenek kiűzéséről szóló rendeletről a fejezet az alábbi beszámolót adja, amely egybevág a Li Si-életrajzban találhatóval:

[Qin-ben] széles körű keresés indult, hogy [felkutassák] és kiűzzék az idegeneket. Li Si beadványt írt [a királynak], amelyben meggyőzte [őt, hogy ne utasítsa ki az idegen származásúakat]. Így az idegenek kiűzéséről szóló rendelet [végrehajtását] leállították.⁶⁹

⁶⁵ 始皇下其議。丞相李斯曰... *Shiji* 6, p. 254.

⁶⁶ 始皇下其議丞相。丞相謬其說，紕其辭，乃上書曰... *Shiji* 87, p. 2546.

⁶⁷ *Shiji* 6, p. 255.

⁶⁸ 始皇可其議，收去詩書百家之語以愚百姓，使天下無以古非今。 *Shiji* 87, p. 2546.

⁶⁹ 大索，逐客，李斯上書說，乃止逐客令。 *Shiji* 6, p. 230.

Olyan esettel is találkozunk, amikor egy intézkedés meghozatalát maga a császár kezdeményezte, ám itt is kikérte hivatalnokainak véleményét:

Qin ezzel először egyesítette az Égalattit. [A király] rendeletet (*ling* 令) adott ki a főminiszternek (*chengxiang* 丞相) és a császári írnokoknak (*yushi* 御史), amelyben ez állt:

„[...] Én magam, jelentéktelen személyemmel, hadsereget szerveztem és megbüntettem az elvetemülteket és a zavart keltőket. Az őseim templomában lakó szellemek segítségével a hat királyt mind felelősségre vontam gonoszságáért, s az Égalattiban megszilárdítottam [a békét]. Ha most az uralkodói címemet változatlanul hagyom, akkor nem lesz mivel dicsőíteni a sikereimet, s továbbörökíteni őket a későbbi nemzedékekre. Tegyetek hát javaslatot [új] uralkodói címre!”

[Wang] Wan 王綰, a főminiszter, [Feng] Jie 馮劫, a császári főtitkár, [Li] Si, az igazságügyi miniszter és mások így válaszoltak:

– Régen az Öt Császár birtokai ezer mérföldre terjedtek ki, ezeken kívül feküdtek a fejedelmi birtokok és a *yi*-barbárok 夷 területei. A fejedelmek hol megjelentek az udvarban, hol nem, s az Ég Fia nem tudta ellenőrzése alatt tartani őket. Most felséged igazságos hadsereget szervezett, megbüntette az alantasokat és az elvetemülteket, s békét teremtett az Égalattiban. A tengerek közötti [területeket] tartományokká és járásokká szervezte, a törvények és rendeletek egységesek. Ősidők óta nem volt ez így, mindezt az Öt Császár sem tudta elérni. Miután a magiszterekkel (*boshi* 博士) alaposan megtanácskoztuk a dolgot, a következőt ajánljuk: Régen létezett az Égi Felséges (Tianhuang 天皇), a Földi Felséges (Dihuang 地皇) és a Hatalmas Felséges (Taihuang 泰皇); [közülük] a Hatalmas Felséges volt a legbecsesebb. A halálbüntetést is vállalva tiszteleti névként ezt javasoljuk: a királyt nevezzék „Hatalmas Felségesnek”. Parancsait nevezzék „rendeletnek” (*zhi* 制), utasításait „rendelkezésnek” (*zhao* 詔). Az Ég Fia magát hívja „Elkülönültnek” (*zhen* 朕).

A király erre így szólt:

– A „Hatalmas” [kifejezést] elvetjük; a „Felségest” (*huang*) azonban megtartjuk, s mellé tesszük az ősi „Uralkodó” (*di* 帝) címet. Így a címem neve „Felséges Uralkodó” (*huangdi* 皇帝)⁷⁰ lesz. A többi dolog legyen úgy, ahogy tanácsoltátok. – [A király] elrendelte: – Így legyen!⁷¹

⁷⁰ Ezt a szót szokás hagyományosan „császárnak” fordítani.

⁷¹ 秦王初并天下，令丞相、御史曰：「[...]寡人以眇眇之身，興兵誅暴亂，賴宗廟之靈，六王咸伏其辜，天下大定。今名號不更，無以稱成功，傳後世。其議帝號。」丞相綰、御史大夫劫、廷尉斯等皆曰：「昔者五帝地方千里，其外侯服夷服諸侯或朝或否，天子不能制。今陛下[七]興義兵，誅殘賊，平定天下，海內為郡縣，法令由一統，自上古以來未嘗有，五帝所不及。臣等謹與博士議曰：古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。」臣等昧

A fenti esetben a döntésbe a magiszterek (*boshi* 博士) is beleszóltak: ezek hetventagú testülete a *Shiji* szerint általában rituális ügyekben adott tanácsot.

Rögtön ezután a *Qin Shihuang benji* egy olyan intézkedésről is beszámol, amelyet a császár kezdeményezett, s úgy tűnik, nem kérte ki más véleményét:

[A császár] elrendelte:

– Úgy hallottam, hogy a legősibb időkben [az uralkodóknak] volt adott neve, de nem volt halotti neve. A középső ősidőben volt adott nevük, és ha meghaltak, a cselekedeteik alapján halotti nevet is adtak nekik. Ily módon a fiú mondott ítéletet atyja felett, az alattvaló az ura felett. Ez óriási ostobaság volt! Én nem követem [az ő szokásukat]. Mostantól fogva elvetjük a halotti nevek [alkalmazásának] módszerét. Én magam az Első Császár vagyok; a későbbi nemzedékek [uralkodói] a sorszámmuk alapján fogják elnevezni, a második nemzedéktől a harmadik nemzedéken át egészen a tízezredik nemzedékig, átörökítve [a császárságot] a végtelenségig.⁷²

Ugyanebben az évben, Kr. e. 221-ben történt egy másik eset, amely nagyban hasonlít a könyvégetés előtt történetekhez, csak nem járt olyan súlyos következményekkel:

[Wang] Wan, a főminiszter és mások ezt mondták:

– A fejedelmeket nemrég döntötted meg, Yan 燕, Qi 齊 és Jing 荆 földje pedig messze van. Ha nem nevezel ki hercegeket (*wang* 王) [e területek élére], akkor nem tudod kormányozni azokat. Kérjük, hogy iktass be hercegeket; reméljük, hogy felséged kegyes lesz engedélyezni mindezt.

Az Első Császár javaslatukat leküldte a többi miniszternek. Az összes miniszter megfelelőnek találta azt, de az igazságügyi miniszter, Li Si a következőket tanácsolta [a császárnak]:

– Azok közül a fiatal [vazallusok] közül, akiknek a Zhou-házi 周 Wen 文 és Wu 武 [király] birtokot adományozott, sokan ugyanazt a családnévvel viselték [mint a Zhou királyok]. Utódaik azonban eltávolodtak egymástól, s úgy támadtak egymásra, mintha ősellenségek lettek volna. A fejedelmek egymást megölték és megtámadták, s a Zhou-házi Ég Fia nem tudott véget vetni [az ellenségeskedésnek]. Most a tengerek közötti [területek] Felséged isteni erejének köszönhetően egyesültek, s mind-

死上尊號，王為『泰皇』。命為『制』，令為『詔』，天子自稱曰『朕』。」王曰：「去『泰』，著『皇』，采上古『帝』位號，號曰『皇帝』。他如議。」制曰：「可。」 *Shiji* 6, pp. 235–236.

⁷² 制曰：「朕聞太古有號毋謚，中古有號，死而以行為謚。如此，則子議父，臣議君也，甚無謂，朕弗取焉。自今已來，除謚法。朕為始皇帝。後世以計數，二世三世至于萬世，傳之無窮。」 *Shiji* 6, p. 236.

egyik tartománnyá és járassá vált. A hercegek és az érdemet szerzett alattvalók az állami adókból gazdag jutalomban részesültek. Bőven megvan mindenük, s könnyű ellenőrzés alatt tartani őket. Az Égalattiban nem érvényesül más akarat [csak a császáré]; ez a nyugalom és a béke elérésének módszere. Fejedelmeket beiktatni nem lenne helyes.

Az Első Császár így felelt:

– Az egész Égalattit keserves, véget nem érő háborúk sújtották, mivel fejedelmek és királyok [osztottak a birodalmon]. Őseim templomának segítségével az Égalatti békéje most megszilárdult. Ha ismét fejedelemségeket hoznánk létre, az olyan lenne, mintha elvetnénk a háborúskodás magjait, de közben a békét és nyugalmat keresnénk. Nem lenne nehéz [ezt megvalósítani]?! Az igazságügyi miniszter javaslata helyes.

Az Égalattit harminchat tartományra osztotta, a tartományok élén egy kormányzó (*shou* 守), egy parancsnok (*wei* 尉) és egy felügyelő (*jian* 監) állt.⁷³

Az intézkedés folyamata tehát hasonló volt más esetekhez: egyes hivatalnokok javasoltak valamit, a császár kikérte a többi hivatalnok véleményét, s a válaszok alapján döntött.

Adódik a kérdés, hogy vajon mely hivatalnokoknak volt joguk intézkedést javasolni vagy véleményezni. A felhatalmazottak körét nem ismerjük. Shang Yang és Li Si esetében láttuk, hogy saját jogukon nem kerülhettek az udvarba, hanem csupán befolyásos pártfogón keresztül. Az Első Császár alatt a fent idézett esetekben az alábbi személyek javasoltak valamely intézkedést:

Kr. e. 237, rendelettervezet az idegenek kiűzéséről

- javaslat: az „uralkodói nemzetség tagjai” (*Qin zongshi* 秦宗室) és a „nagy miniszterek” (*dachen* 大臣);
- ellenjavaslat: Li Si „idegen kiválóság” (*keqing* 客卿).

Kr. e. 221, kezdeményezés az uralkodói terminológia megváltoztatására

- kezdeményező: az uralkodó (címezett: főminiszter [*chengxiang* 丞相], császári írnokok [*yushi* 御史]);

⁷³ 丞相綰等言：「諸侯初破，燕、齊、荊地遠，不為置王，毋以填之。請立諸子，唯上幸許。」始皇下其議於臣，臣皆以為便。廷尉李斯議曰：「周文武所封子弟同姓甚，然後屬疏遠，相攻擊如仇讎，諸侯更相誅伐，周天子弗能禁止。今海內賴陛下神靈一統，皆為郡縣，諸子功臣以公賦稅重賞賜之，甚足易制。天下無異意，則安寧之術也。置諸侯不便。」始皇曰：「天下共苦戰不休，以有侯王。賴宗廟，天下初定，又復立國，是樹兵也，而求其寧息，豈不難哉！廷尉議是。」分天下以為三十六郡，郡置守、尉、監。
Shiji 6, pp. 238–239.

- javaslat: Wang Wan főminiszter, Feng Jie, a császári főtitkár (*yushi daiifu* 御史大夫), Li Si igazságügyi miniszter (*tingwei* 廷尉) és mások (egyeztetve a magiszterekkel [*boshi* 博士]);
- módosítás: az uralkodó

Kr. e. 221, rendelkezés a császári nevekről

- rendelkező: az uralkodó

Kr. e. 221, javaslat a földek szétosztásáról

- javaslat: Wang Wan főminiszter és mások
- ellenjavaslat: Li Si igazságügyi miniszter

Kr. e. 213, javaslat a földek szétosztásáról, illetve a könyvégetésről

- javaslat: Chunyu Yue, magiszter (*boshi* 博士)
- ellenjavaslat: Li Si, főminiszter.

E felsorolásból látható, hogy az ismert javaslattevők száma elég szűk. Rajtuk kívül a *Shiji* szerint még néhány katonatiszt, illetve mágus adott tanácsot az Első Császárnak egyes egyedi ügyekben. A fentiek alapján biztos, hogy javaslatvételi joggal rendelkezett a főminiszter, a császári főtitkár, az igazságügyi miniszter, a magiszterek, illetve az uralkodóház tagjai. Rajtuk kívül valószínűleg még számos tisztség viselője is tehetett javaslatokat. Mivel a *Shiji* csak a legfontosabb politikai ügyeket, illetve az Első Császár személyiségét legjobban bemutató eseteket tárgyalja, az apróbb napi ügyekről írt beadványok szerzőit nem ismerjük. A *Shiji* azonban többször utal rá, hogy Qin Shihuanghoz folyamatosan áramlottak a beadványok és egyéb iratok. Tudós Hou 侯 és Lu 盧 titkos beszélgetésében megjegyzi:

Az Égalatti ügyeiről, legyenek azok kicsik vagy nagyok, mind Őfelsége dönt. Őfelségének még az iratait is vékával mérik. Minden reggel és este meghatározott mennyiségű munkát [akar elvégezni]; amíg nem teljesíti a mennyiséget, nem tud lepihenni.⁷⁴

Az Első Császár halála után, amikor főemberei eltitkolták a halálát, s holttestét egy lezárt kocsiban tartották, a döntéshozatal úgy zajlott, mint korábban:

A koporsót egy elkülönített kocsiba helyezték, s a kocsit olyan eunuchok kísérték, akik korábban a császár kegyeiben álltak. Amikor [a kocsi] megállt, [a császárnak] ételeket vittek, a száz hivatalnok pedig ugyan úgy küldte a beadványokat az ügyekről, mint korábban. Az eunuchok az elkülönített kocsiból döntöttek a beadványokról.⁷⁵

⁷⁴ 天下之事無小大皆決於上，上至以衡石量書，日夜有呈，不中呈不得休息。*Shiji* 6, p. 258.

⁷⁵ 棺載輜涼車中，故幸宦者參乘，所至上食。百官奏事如故，宦者輒從輜涼車中可其奏事。*Shiji* 6, p. 264.

Természetesen nem tudhatjuk, hogy milyen ügyekről döntöttek ily módon. Az azonban ezekből a megjegyzésből is látszik, hogy az Első Császár a hivatalnokai által benyújtott dokumentumok alapján intézte az ügyeket, s mivel a törvényhozás és az egyéb ügyek között nem tettek különbséget, minden bizonynyal a törvények meghozatala is így zajlott.

Arról, hogy az udvarban meghozott törvények hogyan jutottak el a tartományok és járások népéhez, nem sokat tudunk. Minden bizonynyal a shuihudi iratokban is többször említett futárszolgálat vitte az iratokat a tartományokba, ahol a kormányzó hivatalában sokszorosították őket, és szétküldték a járásokba. Erre Teng kormányzónak az előző fejezetben idézett leveléből következtethetünk, amelyben szó esik arról, hogy a kormányzó „leküldi” (*xia* 下) az általa rendszerezett törvényeket alárendeltjeinek, s megparancsolja hivatalnokainak, hogy „világosan hirdessék ki őket” (*ling li ming bu* 令吏明布). Magát a körlevelet pedig „sorban továbbítják” (*yi ci zhuan* 以次傳) az alárendelt egységeknek, míg egy külön példányát (*bieshu* 別書) Jianglingban 江陵 (a tartomány székhelyén) hirdetik ki (*bu* 布). A továbbításhoz a postaszolgálatot használják (*yi you xing* 以郵行). Nagy valószínűség szerint hasonlóan jártak el a törvényekkel és rendeletekkel is.

A fentiek azt mutatják, hogy a törvényhozás folyamatát illetően a Korai Han-kor és a Qin-kor között nem volt jelentős különbség.

III. TÖRVÉNYEK A GYAKORLATBAN

Arról, hogy a törvényeket milyen mértékig tartották és tartatták be, nagyon keveset tudunk. A jogi szövegek preskriptívek, vagyis azt írják le, hogy miként *kell* viselkednie az embereknek. Azt, hogy *valójában* hogyan viselkedtek, nem tudjuk. A Qinre vonatkozó egyetlen forrásból, Teng kormányzó leveléből az derül ki, hogy tartományában abban az időben sem a hivatalnokok, sem a közemberek nem tartották be a törvényeket teljes mértékig. Emellett még a *Shiji*-ből ismerünk néhány esetet, ahol az utazó Első Császárt rablók ijesztik meg, jelezve, hogy a közbiztonság nem volt tökéletes.⁷⁶ Hasonló a helyzet a Han-korral kapcsolatban is: éppen a törvények gyakorlati betartásáról/betartatásáról tudjuk a legkevesebbet. Mindenesetre a jogszabályok gyors elszaporodása arra utal, hogy a rendfenntartás Hanban sem működött tökéletesen, s ezt jelzik a narratív források is, amelyek számos rablóról, önjelölt igazságosztóról, igazságtalan hivatalnokokról beszámolnak. Mindez azonban túl kevés információ ahhoz, hogy a törvények és a valós viszonyok kapcsolatát elemezhessük.

⁷⁶ *Shiji* 6, pp. 249, 251.

Egy rendkívül fontos tényezőt azonban ismerünk, amely a törvények végrehajtásával kapcsolatos: ez a „hivatal gyakorlatának” (*ting xingshi* 廷行事) fogalma. A kifejezés az általunk elemzett Han-kori forrásokban – az *Ernian lüling*ben, a *Zouyanshuban* és a *Xingfazhiben* nem szerepel, ugyanakkor 13-szor előfordul a *Kérdések és válaszok Qin törvényeiről* című szövegben. A legtöbb esetben nem derül ki, hogy ez az intézmény milyen kapcsolatban áll az írott törvényekkel, de van két olyan cikkely, amelyből egyértelműen kiderül, hogy mit jelent a „hivatal gyakorlata”:

D 30 [...] 100 garast lopnak el, de tudatosan 10 garassal több ellopását jelentik.

Kérdés:

– A feljelentő felett hogyan ítéljenek?

– Bírságként szolgáltatson be egy pajzsot; az egypajzsnyi bírság felel meg a törvényeknek (*ying lü* 應律). De a hivatal⁷⁷ gyakorlata az, hogy „gondatlanság”⁷⁸ miatt ítélik el [az ilyen feljelentőt], s a bírság két pánccélzat.⁷⁹

D 120 – Mit jelent a „rendeletek megszegése” és a „rendeletek félretétele”?⁸⁰

– Amit a törvény ezeken ért, [az a következő]: ha a rendelet azt mondja, „ne tedd”, és megteszik, az a „rendeletek megszegése”; ha a rendelet azt mondja, „tedd meg”, és nem teszik meg, az a „rendeletek félretétele”. A hivatal gyakorlata az, hogy mindkettőt a „rendeletek megszegéseként” ítéli meg.⁸¹

Ismerünk továbbá egy olyan esetet, ahol a „hivatal gyakorlata” magával a valós tényállással kerül szembe. Ennek a jelen esetben az az oka, hogy a hatóság különös védelemben részesíti saját emberét, a tolvajfogót (amely egyfajta poroszlót jelent):

⁷⁷ *Ting* 廷: a szó ma bíróságot jelent, de az újkor előtt különféle szintű közigazgatási hivatalokat jelölt. Ezekben folyhatott törvénykezés is, de ez nem volt a *ting* fogalmának lényegi eleme. Ezért itt – Hulsewé (*RCL*, passim) gyakorlatától eltérően – a szót „hivatalnak”, és nem „bírósnak” fordítom, hogy nehogy önálló, a hivatalszervezettől független bíróság, igazságszolgáltatás létének látszatát keltsem. A *ting*ről lásd még a *Kérdések és válaszok* D 79 cikkelyét (Salát 2003, p. 176).

⁷⁸ *Bu shen* 不審, „gondos vizsgálat, utánajárás nélkül”, vagyis gondatlanul (állít valamit). Leggyakoribb esete a „gondatlan feljelentés” (*gao bu shen* 告不審), amelynek meghatározását lásd D 80 (Salát 2003, p. 177). További eseteit lásd például D 33, 35, 36, 37, 38, 80, 84, 93, illetve Z 5, Z 17, *Zeilü*, *Qiulü*, *Gaolü*.

⁷⁹ *SHD*, p. 167.

⁸⁰ A *ling* 令, amit itt „rendeletnek” fordítottam, mint fentebb láttuk, jelenthet „utasítást”, „parancsot” is.

⁸¹ *SHD*, pp. 211–212. A cikkelyről lásd Hulsewé 1978, p. 192; Yates 1995, p. 344.

D 53 Egy tolvajfogó üldöz és elfog egy bűnözőt, [de] a bűnöző agyonveri.⁸²

Kérdés:

– A tettest „bűnös szándékú emberölés” vagy „emberölés verekedés közben” [bűne] terheli?

– „Emberölés verekedés közben”; de a hivatali gyakorlat „bűnös szándékú” [emberölésként] kezeli.⁸³

Itt tehát hiába nem rendelkezik a törvény arról, hogy az elfogási kísérlet közben a poroszlót megölő bűnözőt súlyosabban kell megítélni, a hivatal gyakorlata pótolja ezt a hiányt, s a tettet súlyosabb kategória („bűnös szándék”) alá sorolja, mint ami a valóságban történekből következne.⁸⁴

E cikkelyekből látszik, hogy az írott törvények mellett Qinben kialakult a bírósági gyakorlat intézménye is, amely esetenként az írott törvényeknek is ellentmondhatott. Azt azonban, hogy ezt a gyakorlatot milyen formában határozták meg, rögzítették s tették ismertté, s hogy mennyiben szentesítette a központi hatalom, nem tudjuk. Valószínű, hogy Hanban is létezett valamiféle bírósági gyakorlat: erről azonban források hiányában semmit nem tudunk.

Egy másik kifejezés gyakori előfordulása jelzi, hogy sem Qinben, sem a Han-kor elején a törvények értelmezése sem volt egységes, így esetenként az ítélezési gyakorlat is eltérő lehetett. A Qin-kori *Kérdések és válaszok*ban hat-szor szerepel a „mások szerint” (*huo yue* 或曰) kifejezés (D 7, 36, 101, 102, 154, 176).⁸⁵ A D 176 cikkely kivételével a többi öt eset mindegyikében a válaszadó egy adott bűnre megad egy büntetést, de hozzáteszi: „mások szerint” ugyanezért másfajta büntetés jár.

Például:

D 7 Egy *sikou* 司寇⁸⁶ 110 garast lop, de mielőtt [elfognák], feladja magát.

– Hogyan ítéljenek felette?

– Borotválják le a szakállát, és válják belőle közrabszolga.⁸⁷ Mások szerint: szolgáltatasson be bírságként két páncélzatot.⁸⁸

⁸² A kínai *sha* 殺 szó egyaránt jelenti azt, hogy „öl” (‘életétől megfoszt’), és azt, hogy „gyilkol” (‘szándékosan [embert] öl’). Maga a szóhasználat tehát nem utal rá, hogy szándékos emberölésről van-e szó.

⁸³ *SHD*, pp. 179–180. A cikkelyről, valamint az emberölés különféle eseteiről lásd Hulsewé 1997, p. 205.

⁸⁴ A „verekedés közben” és a „bűnös szándékkal” elkövetett testi sértésről lásd Salát 2002.

⁸⁵ *SHD*, pp. 154, 170, 203, 204, 225, 236.

⁸⁶ *Sikou*, „rablók elleni őr”: viszonylag enyhe, negyedfokú kényszermunkát végző elítélt. Lásd Salát 2003, p. 139.

⁸⁷ Lichen 隸臣 „közrabszolga”: harmadfokú kényszermunkát végző elítélt. Lásd Salát 2003, p. 139.

⁸⁸ *SHD*, p. 154.

A D 176 cikkely ugyanígy jár el egy definícióval.⁸⁹ Ez arra enged következtetni, hogy az ítélkezési gyakorlat bizonyos esetekben következtelen lehetett, s a törvények nem rendelkeztek világosan minden esetről.

A Han-kori forrásaink közül az *Ernian lüling*ben nem szerepel a *huo yue* (ez a szöveg jellegéből adódik, hiszen törvényszövegben nem fordulhat elő ilyen jellegű, bizonytalanságra utaló jelzés), ám a *Zouyanshuban* többször is megtaláljuk a kifejezést (Z 1, 2, 3, 4), éppen olyan jelentésben, mint a Qin-beli szövegekben. Ez arra utal, hogy a törvények értelmezése a Han-kor elején sem volt egységes.

Mivel a törvényi rendszer szükségszerűen hiányos volt – hiszen az esetről esetre, fokozatosan kiadott kazuisztikus rendelkezések nem szabályozhattak minden valóságban előfordulható esetet –, a Qin- és Han-beli ítélkezési gyakorlat gyakran használta az *analógia* intézményét. Ez azt jelentette, hogy ha egy esetre vagy körülményre nem volt megfelelő rendelkezés, akkor egy ahhoz hasonló körülményre vonatkozó szabályt alkalmaztak. Az analógiára alkalmazott terminus technicus a *bi* 比 volt. Ez szerepel többek között az alábbi cikelyekben: D 1, 63, 70, 72, 73, 83, 94, 105, 111, 142, 153, 164.⁹⁰ Például:

D 63 „Ha valaki megveri nagyszüleit, azt tetoválják és tegyék falépítővé, illetve gabonaőrlové.”

- Ha valaki a dédszüleit veri meg, hogyan ítéljenek felette?
- Hasonlóan, mint a nagyszülők [esetében].⁹¹

Az *analógia* eszközével sikerülhetett kiküszöbölni a törvények hiányosságait. Ugyanakkor az analógia visszaélésekhez, illetve ítélkezési következtelenségekhez is vezethetett.

IV. ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiekben láttuk, hogy a törvény, jogszabály fogalmának kifejezésére a Qin-korban és a Han-kor elején három szót használtak: *fa*, *lü*, *ling*. A *fa* általában nem konkrét rendelkezést jelentett, hanem elvont, általános törvényi rendszert, s a szó főleg elméleti jellegű szövegekben fordult elő. Ami a legközelebb áll a mi ’törvény’ fogalmunkhoz, arra a *lü* szót alkalmazták. Számos *lü* létezett, amelyeket a szabályozott életterület alapján láttak el címmel; azt azonban nem tudjuk, hogy az egy területhez tartozó rendelkezéseket összeszerkesztették-e egységes törvénné. A források azt valószínűsítik, hogy Qinben és a Korai

⁸⁹ SHD, p. 236.

⁹⁰ SHD, pp. 150, 184, 187, 188, 189, 194, 200, 205, 208, 220, 183, 231.

⁹¹ SHD, p. 184.

Han-korban még nem léteztek egységes, következetesen megszerkesztett törvények, hanem az egyes életterületeket szabályozó rendelkezéseket fokozatosan adták ki, s ilyen alkalmanként kiadott szabályokból állt össze egy *lǐ*. A harmadik szó a *ling*, amely Qinben elsősorban eseti rendelkezést, parancsot jelentett, s kiadhatták különféle hivatalnokok, de maga az uralkodó is. A *ling*ek között előfordulhattak olyanok, amelyek nemcsak egyedi esetekre vonatkoztak, hanem a hasonló esetek jövőben esetleg ismétlődő mindegyikére, így az ilyen *ling*ek is törvénynek tekinthetők. Ez különösen a Han-korra igaz.

A törvényhozó hatalmat az uralkodó birtokolta, a rendelkezéseket ő hagyta jóvá, illetve bocsátotta ki. Magukat a rendelkezéseket azonban nem egyedül fogalmazta meg, hanem e feladatot általában tanácsadóira bízta. Ez utóbbiak beadványban vagy szóban betérjesztettek az uralkodónak egy javaslatot, aki azt elutasíthatta, jóváhagyhatta, vagy vitára bocsáthatta, s a különböző hivatalnoki vélemények közül választotta ki a számára legmegfelelőbbet. A Han-kori példán láttuk, hogy a rendelkezést az uralkodó nem közvetlenül birodalma népének adta ki, hanem az udvarban erre illetékes szervnek; ez aztán megfogalmazta, formába öntötte és eljuttatta az érintetteknek.

Az ítélkező hivatalnokok esetenként eltérhettek az írott törvényektől, s így Qinben bizonyítottan, Hanban feltehetően kialakult a bírósági gyakorlat intézménye. A törvényhozás hiányosságainak kiküszöbölésére alkalmazták az analógia módszerét, vagyis előre nem szabályozott esetekre más, hasonló ügyekre vonatkozó törvények szerint ítélkeztek.

A Qin- és Han-kori szövegek elemzéséből kitűnik, hogy a két korszak között a törvényhozást illetően nem volt nagy eltérés, a Han-dinasztia Qin intézményeit és gyakorlatát örökölte meg, s fejlesztette tovább. Ez más területekre is igaz: bár a hagyományos nézet szerint a két dinasztia között éles törés történt az élet minden területén, az újonnan felfedezett források egyre inkább azt igazolják, hogy sokkal inkább szerves fejlődésről, mint gyors változásról beszélhetünk. Ez pedig szükségessé teszi, hogy a kínai történelem e fontos korszakára vonatkozó elképzeléseinket újragondoljuk.

IRODALOM

Rövidítések

- RCL A. F. P. Hulsewé: *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, Hu-pei Province, in 1975*. Leiden: E. J. Brill, 1985. (Sinica Leidensia edidit Institutum Sinologicum Lugduno Batavum, Vol. XVII.)
- SHD Shuihudi Qin Mu Zhujian Zhengli Xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組: *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡. [A shuihudi Qin-beli sír bambuszlapjai.] Beijing: Wenwu Chubanshe, 1978.

- ZHMH Zhangjiashan ersiqi hao Hanmu zhujian zhengli xiaozu 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組: Zhangjiashan Hanmu zhujian 張家山漢墓竹簡. [A zhangjiashani Han-kori sir bambuszlapjai.] Beijing: Wenwu chubanshe, 2001.
- 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).” [A jianglingi Zhangjiashannál talált „Beadványok és jelentések” című Han-kori szöveg átirata 1.] In: *Wenwu* 1993/8: 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).” [A jianglingi Zhangjiashannál talált „Beadványok és jelentések” című Han-kori szöveg átirata 2.] In: *Wenwu* 1995/3: 31–36.
- Ames, Roger T. (1983): *The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Benická, Jana (2001): Fa: Did Its Meaning Change in Chinese Philosophy? Some Remarks on Fa in Confucianism and Legalism. In: *Asian and African Studies*, Vol. 10, No. 1, pp. 44–55.
- Bielenstein, Hans (1980): *The Bureaucracy of Han Times*. Cambridge–London–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney: Cambridge University Press.
- Bodde, Derk (1986): The State and Empire of Ch'in. In: Twitchett, Denis–Loewe, Michael (eds.): *The Cambridge History of China. Volume I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Crump, J. I. (1996): *Chan-kuo Ts'ue*. Revised ed. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan. (1st ed. 1973.)
- Duyvendak, J. J. L. (1963): *The Book of Lord Shang*. London: Arthur Probsthain. (1st ed. 1928.) *Hanshu* 漢書. [A Han-dinasztia története.] Beijing: Zhonghua Shuju, 1962.
- Hulsewé, A. F. P. (1978): The Ch'in Documents Discovered in Hupei in 1975. In: *T'oung Pao*, Vol. 64, 4–5. pp. 175–217, 338.
- Hulsewé, A. F. P. (1997): Qin and Han Legal Manuscripts. In: Shaughnessy, Edward L. (ed.): *New Sources of Early Chinese History. An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, pp. 193–221.
- Li Xueqin–Xing Wen (2001): New Light on the Early-Han Code: A Reappraisal of the Zhangjiashan Bamboo-slip Legal Texts. In: *Asia Major*, 3rd ser. Vol. 14, part 2: Essays Contributed in Honor of the Eightieth Birthday of Michael Loewe, pp. 125–146.
- Loewe, Michael (2000): *A Bibliographical Dictionary of the Qin, Former Han & Xin Periods (221 BC–AD 24)*. Leiden–Boston–Köln: Brill.
- Maspero, Henry (1978): *Az ókori Kína*. [La Chine antique.] Ford. Csongor Barnabás. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Salát Gergely (2002): Az ítékezést befolyásoló tényezők Qin állam törvényeiben. In: Birtalan Ágnes–Yamaji Masanori (szerk.): *Orientalista Nap 2001*. Budapest: MTA Orientalisztikai Bizottság–ELTE Orientalisztikai Intézet, pp. 90–102.
- Salát Gergely (2003): *Büntetőjog az ókori Kínában. Qin állam törvényei a shuihudi leletek alapján*. Budapest: Balassi Kiadó. (Sinológiai Műhely 3.)
- Salát Gergely (2005a): Az első kínai „jogtörténet” – Ban Gu értekezése a büntetésekről. In: Hamar Imre–Salát Gergely (szerk.): *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán*. Budapest: Balassi Kiadó, pp. 13–75.
- Salát Gergely (2005b): A zhangjiashani leletek és a *Zouyanshu*. In: Birtalan Ágnes–Rákos Attila (szerk.): *Bolor-un gerel. Kristályfény/Chrystal-Splendour. Tanulmányok Kara György professz-*

- szor 70. születésnapjának tiszteletére/*Essays presented in honour of Professor Kara György's 70th birthday*. II. kötet. Budapest: ELTE Belső-ázsiai Tanszék, pp. 655–670.
- Shangjun shu* 商君書. [Shang urának könyve.] In: *Zhu zi ji cheng* 諸子集成 5. kötet. Shanghai: Shanghai Shudian, é. n.
- Shiji* 史記. [A történetíró feljegyzései.] Beijing: Zhonghua Shuju, 1975.
- Twitchett, Denis–Loewe, Michael (1986): *The Cambridge History of China. Volume I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C.–A.D. 220*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yates, Robin D. S. (1995): State Control of Bureaucrats under the Qin: Techniques and Procedures. In: *Early China*, Vol. 20, pp. 331–365.
- Zhanguo ce* 戰國策. [A hadakozó fejedelemségek politikája.] Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1985.

PAP MELINDA

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

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

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

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

BEVEZETÉS

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

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

A BUDDHA-TERMÉSZET FOGALMA

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

¹ Penkower 1993, p. 364.

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

Kínában a buddha-természet gondolata a *mahāyāna Nirvāṇa sūtra* fordításainak³ megjelenésével egy időben – az Északi és Déli dinasztiák korában (420–581), vagyis már a tiantai iskola kialakulása előtt – került az érdeklődés középpontjába. A hagyomány szerint ez a szútra tartalmazza Buddha utolsó tanítását, melyet közvetlenül nirvánába való távozása előtt tanított. A mű jelentősége abban áll, hogy először írja le a nirvánát pozitív fogalmakkal, mint ami örök, boldog, személyes és tiszta. A *Nirvāṇa sūtra* azt is tanítja, hogy minden lény elérheti a buddhaságot, mivel még a leggonoszabbaknak is van buddha-természetük. A *Nirvāṇa sūtra* legkorábbi, Faxian 法顯 (?–423) általi fordításában még az olvasható, hogy a leggonoszabb lényeknek – az *icchantikák*nak (*chānti* 闡提 vagy *yichānti* 一闡提), vagyis javíthatatlanoknak, akik minden pozitív karmikus gyökeret teljes mértékben nélkülöznek – nem lehet buddha-természetük. De egy déli szerzetes, Daosheng 道生 (390?–434) úgy gondolta, hogy a fordítás ezen a ponton hibás, mivel bizonyos lények kizárása a megvilágosodás lehetőségéből ellenkezne a *mahāyāna* együttérzést hangsúlyozó etikájával. Daoshenget ezért szerzetestársai eretnekség vádjával illették és kiközösítették. Nemsokára Dharmakṣema (Tanwuchen 曇無讖; 385–433) fordítása is eljutott a déli fővárosba, és Daosheng állítása beigazolódott, ebben valóban az áll, hogy minden lény, még az *icchantikák* is rendelkeznek buddha-természettel.⁴ Az ötödik század közepére már általában minden iskola által elfogadott nézetté vált, hogy minden lény rendelkezik az ok formában létező buddha-természettel.

A TIANTAI FILOZÓFIA ALAPJAI ÉS A BUDDHA-TERMÉSZET

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

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

⁴ Hamar 2004, pp. 47–54.

⁵ A *Lótusz szútra rejtélyes jelentésében* (*Miaofa lianhua jing xuanyi* 妙法蓮華經玄義) három helyen szerepel (T33: 1716, p. 683, a7; p. 694, b25–26; p. 720, c1), A *Lótusz szútra szöveg-*

mely egyike a Zhiyi által kidolgozott leglényegesebb tiantai alaptanításoknak. A három igazság a függő vagy jelenségvilág (*jia* 假) igazságát, az üresség (*kong* 空) igazságát és a közép (*zhong* 中) igazságát jelenti. Elsődleges szinten a jelenségek lényegi természetük szerint üresek, az üresség pedig a jelenségekben ölt formát, e két igazság egyenrangú és egyenértékű, mindkét igazság egyszerre jellemez valamennyi létezőt, és csak a rátekinthető tudaton múlik, hogy egyiket vagy másikat, vagy mindkettőt egyszerre látja a létezőkben.⁶ A harmadik a közép igazsága, mely azt jelenti, hogy e két jelleg végső soron nem különböző. Eszerint szemlélni a valóságot annyi, mint egyszerre meglátni az üres, függő és közép igazságát minden létezőben, vagyis azt, hogy egy lételem (*dharma*; *fa* 法) egyszerre jelenség, üresség és e kettő egyszerre, és mindhárom igazság minden pillanatban teljesen tartalmazza a másik kettőt.⁷ Ennek megfelelően a világban megjelenő különböző létezők sokaságát egy egységes egészként kellene látni, amelyben minden részecske minden más részecskével összefügg, mivel az egyes tartalmazza a nagy egészet, és a nagy egész is visszatükröződik, benne található valamennyi részecskében. Egy lételem mint jelenség egyedi és megismételhetetlen, térben és időben önálló egységet alkot, valamennyi lételemnek a végső természete azonban a kettősségektől, különbségektől mentes üresség-természet. Ez a Zhiyi által megfogalmazott kölcsönös tartalmazás (*hujü* 互具, *xingju* 性具, *ju* 具) elve, amely a három igazsággal együtt, a mindenkori tiantai filozófia minden problémával szemben sikeresen alkalmazható megoldó kulcsa. Így a *madhyamaka* üresség ideáljával szemben Zhiyi a világot mindent magába foglaló tökéletes, teljes, kerek egészként (*yuan* 圓) értelmezte úgy, hogy ennek a szemléletnek az alapja a minden lételem végső természetét alkotó üresség. Zhiyi a középpúthoz a buddha-természet fogalmát társította (*zhongdao foxing* 中道佛性), és e kettőt egy fogalompárként használta, a társítás alapja az, hogy mindkettő a létezők abszolút, végső soron valós jellegét fejezi ki.⁸

elemzésében (*Miaofa lianhua jing wenju* 妙法蓮華經文句) egyszer (T34: 1718, p. 50, c29), a Nagy lecsendesedés és szemlélődésben (*Mohe zhiguan* 摩訶止觀) pedig négyszer (T46: 1911, p. 1, c24–25; p. 27, a27–28; p. 42, b2–3; p. 75, b5–6). Zhiyi más műveiben is előfordul ez a kijelentés, és Zhanran is nagyon sokszor idézi kommentárjaiban.

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

⁷ A szemlélődés három módszere (*san guan* 三觀) az a tiantai iskola által kidolgozott és rendkívül hatékonynak tartott meditációs módszer, melyben a meditáló a létezőket egyszerre szemléli úgy, mint jelenség (*jia guan* 假觀), mint üresség (*kong guan* 空觀) és mint mindkettő együtt, vagyis közép (*zhong guan* 中觀).

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

Zhiyi filozófiájának alappilléreit alkotják azok a szentenciák, melyek kijelentik, hogy: egy gondolat-pillanatban benne található mind a háromezer világ (*yinian sanqian* 一念三千), a létezés tíz birodalma⁹ kölcsönösen tartalmazza, átjárja egymást (*shijie huju* 十界互具), és a három igazság egy teljes egységet alkot (*yuanrong sandi* 圓融三諦) stb.¹⁰ A létezés tíz birodalma közül a legalacsonyabb szinten a pokol áll, legmagasabban pedig a buddhák világa, a kölcsönös tartalmazás elve szerint ezek kölcsönösen áthatják egymást, tehát a buddhák tiszta világa nem különül el a többi kilenc szennyezett világtól. Így szemlélve a tíz birodalom valójában száz, mivel mindegyik a maga szintjén tartalmazza mind a tizet. A buddhák tiszta világa pontosan azért képes változást, fejlődést és végső soron megtisztulást előidézni a szennyezett világokban, mivel nem különül el azoktól, hanem megtalálható bennük. Az első kilenc birodalomban a buddha-természet mint mag vagy ok van jelen, és csak a tizedikben, a buddhák birodalmában nyilvánul meg eredményként vagy okozatként. A világokban a szubjektív és objektív karma működése által jönnek létre személyek vagy tapasztaló alanyok (*zheng* 正) és az azoknak megfelelő objektív környezet (*yi* 依), vagyis a megtapasztalt világ.

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

⁹ Fontos megjegyezni, hogy a tíz birodalom vagy tíz világ nem konkrét fizikai világokat jelent, hanem elsősorban különböző tudatállapotokat. A létezés tíz birodalma (*shi fajie* 十法界) hierarchikus sorrendben a következő: 1. pokol (*diyu* 地獄); 2. éhező szellemek (*egui* 餓鬼); 3. állatok (*chusheng* 畜生); 4. titánok vagy *asurák*: harcos félistenek (*axiuluo* 阿修羅); 5. emberek (*ren* 人); 6. istenek (*tian* 天); 7. *śrāvákák* (*shengwen* 聲聞); 8. *pratyeka-buddhák* (*dújue* 獨覺; *yuanjue* 緣覺); 9. bódhiszattvák (*pusa* 菩薩); 10. buddhák (*fo* 佛).

¹⁰ Lásd Swanson 1989, pp. 115–157.

¹¹ Ziporyn 2000, p. 161.

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

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

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

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

¹⁴ Ziporyn 2000, pp. 144–149.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Lásd: Swanson 1989, pp. 133–134.

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

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

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

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

²² Jingjue Renyue 淨覺仁岳 (992–1064) Zhili 知禮 (960–1028) legtehetségesebb tanítványa volt, aki a Song-kori ortodox (*shanjia* 山家) tiantai iskola legkiemelkedőbb teoretikusa volt. Renyue életrajza megtalálható *A Buddháról és pátriárkákról készült feljegyzés* (*Fozu tongji* 佛祖統紀; T49: 2035) és *A buddhista iskolák helyes leszármazása* (*Shimen zhengtong* 釋門正統; X130) című életrajzi gyűjteményekben.

²³ Mingkuang Zhang'an 章安 mellett született, ezért ezen a néven is említik. Félreértésre adhat okot, hogy ugyanez volt Guanding másik neve is, ráadásul Guandingnek is volt egy Mingkuang nevű tanítványa. Zhanran életrajza nem említi Mingkuang nevét, és nincs saját életrajza sem, egyedül Yuanhao 元浩 *A kiváló szerzetesek Song-kori életrajzi gyűjteményében* (*Song gao-seng zhuan* 宋高僧傳; T50: 2061) található életrajzában szerepel, mint Yuanhao tanulóútarsa, tehát Zhanran tanítványa. Penkower 1993, p. 127.

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

Bevezetés (xu)

A buddha-természet definíciója: a főcím magyarázata

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

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

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

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

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

迦葉菩薩白佛言：甚奇世尊所言，佛性甚深。甚深，難見，難入，聲聞、緣覺所不能解。佛言：善男子！如是如是，如汝所歎，不違我說。迦葉菩薩白佛言：世尊，佛性者，云何甚深，難見，難入？佛言：善男子！如百盲人，為治目故，造詣良醫。是時良醫即以金鍼決其眼膜，以一指示問言，見不。盲人答言，我猶未見。復以二指三指示之，乃言，少見。善男子！是大涅槃微妙經典，如來未說，亦復如是，無量菩薩，雖具足行諸波羅蜜，乃至十住，猶未能見所有佛性。如來既說，即便少見。(T12: 375, p. 652, b28–c14.)

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

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

²⁹ X932: 490c02–c07. Guanding a *Kommentár a Nirvána szútrához* (*Dapan niepan jing shu* 大般涅槃經疏) című művében a hasonlatot több szempontból értelmezi, és többek között a három igazság szerint is megvilágítja: „Amikor [a példázatban az orvos] egy ujját mutatja fel, és [a beteg] azt válaszolja, hogy nem látja, akkor ez azt jelképezi, hogy belépve a valós igazságba [*paramārtha-satyā*, ami az üresség igazságának felel meg], még nem látható a buddha-természet. A felmutatott két ujjat sem látja, ami azt jelképezi, hogy az üres és a függő két igazsága szerint sem látható a buddha-természet. Amikor [az orvos] három ujját mutatja föl, akkor [a beteg] azt válaszolja, hogy homályosan látja, ez azt jelképezi, hogy az egy igazságként [felfogott] három igazságot, vagyis az üres, függő és közép igazságát nevezzük buddha-természetnek.” 一指示之，答云不見者，譬入真諦，則不見性。二指不見者，譬空假二諦，亦不見性。三指示之，答言少見，此譬一諦三諦即空假中，名為佛性。(T38: 1767, p. 108, c2–5.)

言金錍者，《涅槃》第八《如來性品》：“迦葉問佛：云何佛性難見，難入？佛言：如百盲人，為治眼故，造詣良醫。良醫即以金錍抉其眼膜，一指示之，問言：見不？答言：不見。復以二指三指示之，問言：見不？答言：少見。”章安云：初指如空觀，故云不見。三指譬圓教十住、三觀、分證，故云少見。別教十住，猶未能見也。

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

A térítés négy doktrínája különbözőképpen közelíti meg az üresség, illetve az abszolút igazság kérdését. A tripitaka (*sanzang* 三藏) – általánosságban a *hīnayāna* tanításának felel meg – elemzés által jut el az üresség igazságához, azt tanítja, hogy a jelenségek üresek, mivel összetettek, de nem jut el a lételemek inherens ürességének gondolatáig. A közös (*tong* 通) tanítás – általánosságban a *prajñā-pāramitā* szútrák és Nāgārjuna bizonyos művei – már a lételemek lényegi ürességét tanítja, azonban túl nagy hangsúlyt fektet az ürességre, ezért a „kizárólagos üresség” (*dan kong* 但空) tanításának is nevezik. Túlságosan nagy hangsúlyt fektetni az üresség eszméjére olyan, mint a fenti hasonlatban az egy ujj felmutatása, tehát kizárólag az üresség igazságát szem előtt tartva nem lehet meglátni a buddha-természetet. A különleges (*bie* 別) tanítás – amely általában a bódhiszattvák útját jelenti – az ürességgel szemben és vele egységben a nem-üresség igazságát is hangsúlyozza, így megjelenik a harmadik, a közép tanítása. Ez a közép azonban felülemelkedik a két póluson, és mindkettőtől elkülönül, ezért a „kizárólagos közép” (*dan zhong* 但中) vagy „kizárólagos abszolút princípium” (*dan li* 但理) tanításának is nevezik.³⁰ A különleges tanítás a buddhák tiszta világát a kilenc szennyezett birodalomtól elkülönülve szemléli, a buddha-természet magvait pedig mindvégig tökéletesen tisztának tartja. A négy doktrína közül a legkiválóbb a tökéletes (*yuan* 圓), mivel kivétel nélkül mindent magába olvaszt, integrál, ez a „nem kizárólagos közép” (*bu dan zhong* 不但中) tanítása. A tiantai iskola természetesen a tökéletes tanítással azonosítja saját elméleteit. A tökéletes tanításban a közép igazsága teljesen magába foglalja az üresség és a jelenségek igazságait úgy, hogy a három közül mindegyik tartalmazza a másik kettőt.³¹ Fontos megjegyezni, hogy a tiantai filozófia szerint valamennyi tanítás az egy tökéletes tanítás felé vezet,

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

³¹ Ziporyn 2000, pp. 114–117.

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

Zhanran címmagyarázata és egyben művének első bekezdése így hangzik:

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

圓伊金鉢，以抉四眼無明之膜，令一切處悉見遮那佛性之指。偏權疑碎，加之以剛。

A háromszög alakban elhelyezett körökből álló *siddham* „i” betű szintén a *Nirvāṇa sūtra* egyik hasonlata, melyben a három kör a tökéletes megvilágosodáshoz szükséges három erényt jelképezi. A három erény ugyanaz, mint a nirvāṇa három aspektusa (*san niepan* 三涅槃), ezek: a Buddha tanteste (*fāshēn* 法身; *dharmakāya*), a bölcsesség (*bōrě* 般若; *prajñā*) és a megszabadulás (*jiětuō* 解脫; *vimokṣa*). A háromszög alakú elrendezés arra utal, hogy e három nem teljesen azonos, de nem is különböző, nincs köztük hierarchia, külön-külön egyik sem azonos a megvilágosodással, hanem együttesen, egymást kölcsönösen tartalmazva vezetnek el a megvilágosodáshoz.³⁵

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

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

³⁴ T46: 1932, p. 781, a17.

³⁵ *Nirvāṇa sūtra*: „[A megszabadulás, a Tathāgata tanteste és a bölcsesség úgy alkotja a nirvāṇát], ahogyan a *siddham* „i” betű három pontja [elhelyezkedik]. Ha [a három pontot] vízszintesen tesszük egymás mellé, akkor nem lesz belőlük „i” betű, és ha függőlegesen tesszük egymás fölé, akkor sem. De ha úgy helyezzük el, mint *Maheśvara* [*Śiva*] isten arcán a három

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

<i>san dao</i> 三道 A <i>saṃsāra</i> három útja	<i>san yin</i> 三因 A buddha- természet három oka	<i>san gui</i> 三軌 A három ösvény	<i>san niepan</i> 三涅槃 A három nirvána	<i>sanshen</i> 三身 Buddha három teste	<i>san di</i> 三諦 A három igazság
<i>ye</i> 業 karma	<i>yuanyin</i> 緣因 karmikus ok	<i>zicheng</i> 資成 gyakorlás	<i>jietuo</i> 解脫 megszabadulás	<i>huashen</i> 化身 átváltozás-test	<i>jia</i> 假 függő, jelenség
<i>huo</i> 惑 szenvedélyek	<i>liaoyin</i> 了因 értelem-ok	<i>guanzhao</i> 觀照 tudatosság	<i>bore</i> 般若 bölcsség	<i>baoshen</i> 報身 jutalom-test	<i>kong</i> 空 üres
<i>ku</i> 苦 szenvedés	<i>zhengyin</i> 正因 alapvető-ok	<i>zhenxing</i> 真性 valós természet	<i>fashen</i> 法身 tantest	<i>fashen</i> 法身 tantest	<i>zhong</i> 中 közép

A három igazságról elmondottak érvényesek a hármasságok többi csoportjára is, továbbá a fentebb bemutatott kölcsönös tartalmazás elve érvényes valamennyi fogalomra. A bal oldali három oszlopban egyazon buddha-természet ok aspektusait, a jobb oldali három oszlopban pedig az eredmény aspektusokat összegzem.

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

szemet [háromszög alakban], akkor „i” betűt kapunk. Ha a három pont külön-külön van, akkor sem lesz belőlük [„i” betű]. Ez így van velem [Buddhával] is. A megszabadulás lételemei nem azonosak a nirvánával, a Tathāgata tanteste sem azonos a nirvánával, és a hatalmas bölcsség (*mahāprajñā*) sem azonos a nirvánával. Ez a három külön-külön sem azonos a nirvánával. Én most nyugalomban belépek ebbe a három lételeembe [megszabadulás, Tathāgata tanteste, bölcsség], és a lények javára belépek a nirvánába, oly módon, ahogyan a világban a *siddham* „i” betű [három pontja helyezkedik el].” 猶如伊字三點。若並則不成伊，縱亦不成。如摩醯首羅面上三目，乃得成伊。三點若別，亦不得成。我亦如是。解脫之法，亦非涅槃，如來之身，亦非涅槃，摩訶般若，亦非涅槃。三法各異，亦非涅槃。我今安住如是三法，為眾生故，名入涅槃，如世伊字。(T12: 375, p. 616, b11–17).

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

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

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

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

若是而思之，依而觀之，則凡聖一，如色香泯淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毘盧身土不逾下凡之一念。

Mingkuang kommentárjában fölveti a kérdést, hogy a kölcsönös tartamazás elve szerint vajon a szennyezett lételemek természete is mindent áthat, és vajon a poklok perzselő tüzei is áthatják a buddhák birodalmát? Majd megválaszolja ezeket, mondván, hogy csak a jelenségek és a téves érzékelés szerint van égés és nem égés, szenvedés és öröm, az abszolút princípium szerint nincs sem égés, sem nem égés. A kilenc szennyezett létbirodalom közt van olyan, ahol a szenvedés tüze perzsel, és van olyan, melyet az öröm jellemez, de a buddhák tiszta világában minden kettősség eltűnik azáltal, hogy a megvilágosodott lények minden lételemet a tökéletes tartalmazás állapotában érzékelnek.

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

³⁸ Az *Avīci* a poklok pokla, a nyolc égő pokol legmélyebb bugyra, ahol a bűnösök szünet nélkül szenvedések közt halnak meg és születnek újjá azonnal, hogy ismét szenvedjenek és meghaljanak.

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

⁴⁰ T46: 1932, p. 781, a24–26.

A jelenségeket és az abszolút princípiumnak megfelelő végső természetet a fa és a tűz természetével példázza. Amikor a tűz elégeti a fát, az égés nem tesz kárt a tűz természetében, hanem csak a jelenségek szerinti szennyezett lételemek égnak el, majd végül nem marad más, mint a tűz természete. A jelenségek szerinti természet feltételek szerint változik, de a lényegét alkotó abszolút princípium nem változik, nem szenved kárt, és nem pusztul el, hasonlattal élve olyan ez, mint amikor a rablók megkötöznék egy embert, a kötelékek csak a testét érintik, tudata „szabadon kószál a végtelenben”.⁴¹

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

A fő tanítás (*zhengzong*)

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

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

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

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

⁴¹ X932: 0491a12–b03.

⁴² T46: 1932, p. 781, a27–28.

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

⁴⁴ 古人尚云一闡提無，云無情無，未足可怪。(T46: 1932, p. 781, b4–5.)

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

然以教分大、小，其言碩乖。若云無情，即不應云有性。若云有性，即不合云無情。

E kijelentés értelme Mingkuang kommentárját olvasva válik világossá:

A tudatlanság és a megvilágosodás [állapota] ellentétei egymásnak. Ha a tudatlanságot követve a jelenségeknek megfelelően gondolkodunk, akkor ugyan miféle buddha-természete lehetne élőknek vagy életteleneknek? [Ha viszont] a megvilágosodás nyomán az abszolút princípiumnak megfelelően gondolkodunk, akkor élő és élettelen egylényegű, [ennek tudatában] ki különböztetné meg egyiket a másiktól, hogy továbbra is számon tartsa az élőket és életteleneket?⁴⁶

迷悟相奪。從迷從事，謂情無情，何性之有？從悟從理，情無一如，孰分彼此，更計情無？

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

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

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

今立，眾生正因體遍。

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

⁴⁵ T46: 1932, p. 781, b5–7.

⁴⁶ X932: 491c03–c05.

⁴⁷ T46: 1932, p. 781, b12.

⁴⁸ *Nirvāṇa sūtra*: „A lények buddha-természete sem nem belső, sem nem külső, olyan, mint az üres tér, sem nem belső, sem nem külső. Ha az üres térnek lenne külső és belső része, akkor nem lehetne egységesnek, és nem lehetne állandónak nevezni, valamint azt sem lehetne mondani rá, hogy mindenhol jelen van.”

眾生佛性非內非外，猶如虛空非內非外。如其虛空有內外者，虛空不名為一為常，亦

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

不得言一切處有。(T12: 375, p. 809, a19–21.)

⁴⁹ A *Nirvāṇa sūtrában* Buddha következőképpen válaszol erre a kérdésre: „Az üres tér természete, hogy nincs múltja, nincs jövője és nincs jelene. A buddha-természet ugyanilyen! Nemes ifjú, az üres térnek nem lehet jövője. Miért? Mert nincs jelene. Ha egy lételemnek van jelene, csak akkor lehet múltja. Mivel [a térnek] nincs jelene, ezért nincs múltja, és nincs jövője sem. Miért? Mert nincs jövője. [...] Ezek miatt az üres tér természete, hogy nincs jelen a [múlt, jelen, jövő] három világában [időtlen]. Mivel az üres tér nem létező, ezért időtlen, és nem azért időtlen, mert létező. [...] Aminek nincs szubsztanciája, az üres tér. A buddha-természet is ilyen. Nemes ifjú, az üres tér azért időtlen, mivel nem létező, a buddha-természet pedig azért időtlen, mert örök. Nemes ifjú, a Tathāgata már elérte a teljes és tökéletes megvilágosodást (*anuttarasamjaksambodhi*), ezért minden buddha-természet és minden buddha-dharma örök és változatlan. Ezek miatt nincs jelen a három világban [időtlen], és hasonlatos az üres térhez. Nemes ifjú, az üres tér, mivel nem létező, ezért nem belső és nem külső, a buddha-természet, mivel örök, ezért nem belső és nem külső. Ezért mondtam, hogy a buddha-természet hasonló az üres térhez. Ha a világban van olyan hely, amelyen belül nincs akadály, akkor azt üres térnek nevezzük. Mivel a Tathāgata elérte a teljes és tökéletes megvilágosodást, és [közte és] az össze buddha-dharma közt nincs akadály, ezért mondom azt, hogy a buddha-természet olyan, mint az üres tér.” (T12: 375, p. 828, a27–b15).

虛空之性，非過去，非未來，非現在。佛性亦爾！善男子，虛空非過去。何以故？無現在故。法若現在，可說過去。以無現在故，無過去，亦無現在。何以故？無未來故（…）以是義故，虛空之性非三世攝。善男子，以虛空無，故無有三世（…）無物者，即是虛空。佛性亦爾！善男子，虛空無故非三世攝，佛性常故非三世攝。善男子，如來已得阿耨多羅三藐三菩提，所有佛性，一切佛法，常無變易。以是義故，無有三世，猶如虛空。善男子，虛空無故，非內非外。佛性常故，非內非外。故說佛性猶如虛空。善男子，如世間中無罣礙處，名為虛空。如來得阿耨多羅三藐三菩提已，於一切佛法無有罣礙，故言佛性猶如虛空。

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

⁵¹ T46: 1932, p. 781, b19–20.

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

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

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

為非涅槃，說為涅槃。非涅槃者，謂有為、煩惱。為非如來，說為如來。非如來者，謂闍提、二乘。為非佛性，說為佛性。非佛性者，謂牆、壁、瓦、礫。

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

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

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

佛言：善男子！為非涅槃，名為涅槃。為非如來，名為如來。為非佛性，名為佛性。云何名為非涅槃耶？所謂一切煩惱、有為之法。為破如是有為、煩惱，是名涅槃。非如來者，謂一闍提至辟支佛。為破如是一闍提等至辟支佛，是名如來。非佛性者，所謂一切牆、壁、瓦、石，無情之物。離如是等無情之物，是名佛性。(T12: 375, p. 828, b21–28.)

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

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

今問，若瓦石永非，二乘、煩惱亦永非耶？

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

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

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

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

⁵⁴ T46: 1932, p. 781, b27–28.

⁵⁵ *Nirvāṇa sūtra*: „A Buddha mondta: Nemes ifjú! Ha azt mondjuk, hogy a nirvánára nem terjed ki a három idő fogalma [nincs múltja, jelene és jövője], és az üres tér hasonló hozzá, akkor ez helytelen. Miért? A nirvána létező, látható, bizonyítható, [a nirvána] forma, nyom, szöveg és mondat, [a nirvána] létező, jelleg, forrás, és mindennek alapja. Tiszta, fénylő, csendes az a túlpárt, ezért neve: időtlen. Az üres teret ezek közül egyik sem jellemzi, ezért neve: nem létező.” 佛言：善男子！若言涅槃非三世攝，虛空亦爾者，是義不然。何以故？涅槃是有、可見、可證，是色、足跡、章句、是有、是相、是緣、是歸依處，寂靜、光明、安隱彼岸，是故得名非三世攝。虛空之性，無如是法，是故名無。(T12: 375, p. 828, c2–6.)

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

世人多引《涅槃》為難，故廣引之，以杜餘論。子應不見《涅槃》之文，空數世人瓦、石之妨。緣、了難正，殊不相應。(…)況復，以空譬正，緣、了猶局。如迦葉所引，三皆有者。此乃《涅槃》帶權門說，故佛順迦葉，三皆是。有。(…)欲示眾生本有正性，且云正遍，猶如虛空。欲赴末代，以順迦葉。豈非迦葉知機，設疑？故佛覆實，述權緣、了。此子不知，教之權、實。故《涅槃》中，佛性之言，不唯一種。

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

⁵⁶ A három Buddha-kalpa közül az utolsó, a tan hanyatlásának és eltűnésének korszaka, ez Zhanran kora is. Guanding *A Nagy Nirvāṇa sūtra kommentárja* (*Dapan Niepan jing shu* 大般涅槃經疏) című művében ezt írja a hanyatlás korszakának körülményeiről: „Azok, akik a hanyatlás korszakában csak az *upāya* tanítását érthetik meg, alkalmatlanok arra, hogy azt hallják [és megértsék], hogy a *samsāra* [létforgatag] azonos a nirvánával, a két jármű [lényei] azonosak a Tathāgatával, és a cserepek és kövek azonosak a buddha-természettel.” 將護末代權機者，不宜聞於生死是涅槃，二乘是如來，瓦礫是佛性。(T38: 1767, p. 212, a20–21.)

⁵⁷ T46: 1932, p. 782, a9–19.

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

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

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

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

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

言佛性者，所謂：十力、無畏、不共、大悲

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

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

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

如來、佛性，則有二種，一者有，二者無。有者，所謂三十二相、八十種好、十力、四無所畏、三念處、大慈大悲、首楞嚴等無量三昧、金剛等無量三昧、方便等無量三昧、五智印等無量三昧。是名為有。無者，所謂如來過去諸善、不善、無記業因、果報煩惱、五陰、十二因緣。是名為無。(T12: 375, p. 821, b17–23.)

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

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

子何不引此文，令一切眾生亦無？何獨瓦石？若云，此是果德，眾生有此果性者，果性身、土，何不霑於瓦、石等耶？

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

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

《涅槃經》中，帶權說實。故得以空譬正，未譬緣、了。

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

⁶¹ T46: 1932, p. 782, a21–22.

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

⁶³ T46: 1932, p. 782, a12–13.

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

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

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

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

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

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

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

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

又復一代，已多顯頓。如《華嚴》中，依、正不二，普賢普眼，三無差別。《大集》染、淨，一切融通。《淨名》《不思議》，毛孔含納。《思益》網明無非法界。《般若》諸法混同，無二。《法華》本末實相皆如。

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

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

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

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

⁷² Hamar 2008, p. 15.

⁷³ Hamar 2008, pp. 6–7.

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

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

信唯心具，復疑有無，則疑己心之有無也。(…)

故知一塵、一心，即一切生、佛之心性。何獨自心之有無耶？

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

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

真如隨緣，性體無變，如火隨木，火性無移，全木是性，如即佛性。

⁷⁴ T46: 1932, p. 782, c8–9.

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

⁷⁶ X932: 496a01–a02.

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

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

萬法是真如，由不變故。真如是萬法，由隨緣故。子信無情無佛性者，豈非萬法無真如耶？故萬法之稱，寧隔於纖塵？真如之體，何專於彼我？(…)

雖有清，有濁，而一性無殊。縱造正，造依，依理，終無異轍。

A buddha-természet és dharma-természet fogalmak tisztázása

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

⁷⁷ T46: 1932, p. 782, c19–25.

⁷⁸ A *Dazhidu lun* (*Mahāprajñāpāramitā-śāstra*; T25, no. 1509) egy a hagyomány által Nāgārjunának tulajdonított kommentár, melyet a *Mahāprajñāpāramitā* szútrához írt. A mű szerzősége vitatott, a kínai fordítás Kumārajīva munkája. A tiantai hagyományban különösen fontos szerepe van, mivel a legenda szerint a második pátriárka, Huiwen 慧文 (534–558) ezt olvasva érte el a megvilágosodást, tehát ez a mű az, amely teret és időt áthidalva megteremti a kapcsolatot az „első pátriárka”, Nāgārjuna és Huiwen között.

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

僕曾聞人引大智度論，云：“真如在無情中，但名法性，在有情內，方名佛性。”仁何故立佛性之名？余曰：親曾委讀，細檢論文，都無此說。或恐謬引章疏之言，世共傳之。汎為通之：此乃迷名，而不知義。

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

⁷⁹ T46: 1932, p. 783, a5–8.

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

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

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

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

何故《華嚴》《須彌山頂偈讚品》云：“了知一切法，自性無所有。若能如是解，則見盧舍那。”豈非諸法本有舍那之性耶？又云：“法性本空寂，無取亦無見，性空即是佛，不可得思量。”

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

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

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

⁸² *Avatamsaka sūtra* „Ének a Sumeru hegy csúcsán” című fejezet (Győzedelmes Bölcsesség bódhiszattva, *Shenghui pusa* 勝慧菩薩 mondja): „Ismerd fel, hogy valamennyi lételem közül egynek sincs öntermészete. Ha így szemléled a lételemek természetét, akkor meglátod [bennük] Vairocana Buddhát.” 了知一切法 / 自性無所有 / 如是解法性 / 則見盧舍那. (T10: 279, p. 82, a6–7.)

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

⁸⁴ *Avatamsaka sūtra* „Ének a Sumeru hegy csúcsán” című fejezet: „A lételemek természete eredendően makulátlan és tiszta, hasonlatos az üres térhez, tulajdonságoktól mentes, és semmi sem mondható róla. A bölcs így szemlél mindent, távol tartja magát a lételemről való képzelgésektől, és nem leli örömét a lételemek sokaságában, így akár törekvés nélkül is megláthatja a hatalmas Śākyamunit.”: 法性本清淨 / 如空無有相 / 一切無能說 / 智者如是觀 / 遠離於法想 / 不樂一切法 / 此亦無所修 / 能見大牟尼. (T10: 279, p. 82, b29–c3.)

⁸⁵ T46: 1932, p. 783, a26–27.

又精進慧云：“法性本清淨，如空無有相。此亦無所修，能見大牟尼。”豈於無性，又云無修，能見牟尼？

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

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

又真實慧云：“一切法無相，是則真佛體。”既真佛體，在一切法。

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

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

故真如隨緣，即佛性隨緣，佛之一字，即法佛也。故法佛與真如，體一名異。故《佛性論》第一云：“佛性者，即人、法二空，所顯真如。”當知真如，即佛性異名。

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

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

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

⁸⁷ T46: 1932, p. 783, a28–29.

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

⁸⁹ T46: 1932, p. 783, b1–5.

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

然雖體同，不無小別。凡有‘性’名者，多在凡在理，如云：佛性、理性、真性、藏性、實性、等。無‘性’名者，多通凡聖，因果，事理，如云：法界，及實相、等。如三昧、陀羅尼、波羅蜜、等，則唯在於果。

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

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

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

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

⁹⁰ T46: 1932, p. 783, b10–13.

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

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

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

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

釋然大觀，洞見法界、生、佛、依、正，一念具足，一塵不虧。

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

Kérdés: A buddha-természet állandó vagy állandótlan? Ha állandótlan [változó], akkor nem természet. Ha állandó, akkor nem változhat.

問：佛性之名，常無常耶？無常，非性。常，不應變。

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

⁹¹ T46: 1932, p. 783, c11–13.

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

⁹³ T46: 1932, p. 783, c17–20.

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

Egy másik kérdés:

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

問：眾生本迷，迷佛悟耶？佛既悟已，悟生迷耶？

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

[Válasz] a tizenkilencedik [kérdésre]: A lények gyökerét képező tudatlanság a még nem megvilágosodott természetet jelenti. Buddha megvilágosodása teljes, ezért nincs benne tudatlanság, olyan ez, mint ahogyan a

fa tűzzé tud válni, de a tűz nem válhat fává. A lények és Buddha természete teljesen tartalmazzák egymást.⁹⁴

十九者：眾生本迷非已悟之性。佛既悟已，必無迷，如木成火，火不成木。生佛之性，彼彼咸具。

Egy másik kérdés:

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

問：佛成土成，與彼彼成？彼彼不成，為一異耶？

Az idő csak a jelenségvilág szintjén létező kategória, a megvilágosodás szintjén nincs sem múlt, sem jelen, sem jövő. Mivel abszolút értelemben nincs idő, és nincsenek egymástól elkülönülő individuumok sem, értelmetlen arról beszélni, hogy melyik lény valósította meg a buddhaság állapotát korábban, és melyik később. Csak akkor beszélhetünk egyidejűségről, ha feltételezzük, hogy van idő. Az eredmény szintjén nincs idő, ezért egy lény buddhává válásának pillanata nem történhet a többi lény buddhává válásának pillanatával egy időben, sem az előtt, sem az után. A megvilágosodás az időn kívülre helyez. Lényekről mint individuumokról csak a jelenségek szintjén beszélhetünk, a megvilágosodás szintjén nincs egy buddha és nincsenek buddhák, hanem csak a buddhaság állapota van, mint abszolút valóság, ami a tantestnek felel meg. A jutalom-test és átváltozás-test a lények megsegítése, tanítása érdekében jelenik meg úgy, mint látszólag egyedi tulajdonságokkal bíró lény. Mingkuang a következőképpen válaszolja meg a kérdést:

[Válasz] a huszonnyolcadik [kérdésre]: Amikor egy buddha és földje létrejön, akkor az előrevetíti egy másik buddha jövőbeli megvalósítását, és a lények [buddhaságának és buddha-földjének] megvalósítását, de az abszolút valóság szerint [egy föld létrejötte] nem ad hozzá [a buddha-földekhez] és nem is csökkent belőlük. Ahogyan Vimalakīrti mondja: „Mindig csak a hétköznapi világ fogalmai és léptékei miatt mondjuk azt, hogy létezik három idő, de ez nem jelenti azt, hogy a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsessége (*bodhi*) szerint is létezne múlt, jövő és jelen.”⁹⁶

⁹⁴ X932: 499a02–04.

⁹⁵ T46: 1932, p. 783c20–784b12.

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

二十八者：一佛土成，望他佛成，及眾生成，實無增減。生自計異，有成不成。淨名云：“但以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今。”

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

Vajon nem úgy van, hogy ha megértjük a legutolsó kérdés értelmét, mely szerint a három [tudat, Buddha és a lények] között nincs különbség, akkor azt is megismerjük, hogy a személyes tudat (*woxin* 我心), valamennyi más lény és minden egyes pillanat közt nincs egyetlen sem, amely Vairocana Buddha eredményének erényével, testével és tudatával, objektív (*yi* 依) [környezeti] és szubjektív (*zheng* 正) [személyes aspektusaival], magával (*zi* 自) és másokkal (*ta* 他) ne tartalmazná egymást, ne járná át egymást, és ne lenne vele egyenlő értékű? Nekem és minden más lénynek egyaránt ilyen természetünk van, ezért nevezzük ezt buddha-természetnek. Ez a buddha-természet hoz létre mindent, ez okoz minden átváltozást, és tartalmaz mindent. Az emberek nem értik a *mahāyāna* tanításának lényegét, ezért beszélnek élettelen dolgokról, és nem mondják, hogy ezeknek is van buddha-természetük. Ezért szükséges kijelentenünk, hogy az élettelen dolgoknak van buddha-természetük! Ha megértettük azt, hogy a buddha-természet mindent áthat, akkor megismerjük azt is, hogy a buddhaságban mint eredményben benne található saját magunk és mindenki más ok formában létező természete, valamint azt is, hogy személyes tudatunk tartalmazza valamennyi Buddha eredményének [megvilágosodásának] erényét. Ha az eredmény szintjéről, Buddha szemmel és Buddha bölcsességgel szemlélünk mindent, akkor [mindenhol] csak buddhákat látunk, lényeket nem. Az ok szintjén, ha valódi bölcsességgel és a valóságot látó szemmel csodálatosan megértjük ezt, akkor szintén azt látjuk, hogy valamennyi lény buddha, nincsenek más buddhák az eredmény szintjén, vagyis a lényeken kívül nincs más buddha. Amikor a lények a személyes én valóságába vetett hittel (*wo zhi* 我執) ragadják meg a létezést, akkor nincsenek buddhák, hanem csak lények vannak. Amikor egy kezdő tanítvány már képes hinni a tanításban, és az abszolút princípiumot emeli mindenek fölé, ak-

Az istenség így szólt: Mindig csak a hétköznapi világ fogalmai és mértékei miatt mondjuk azt, hogy létezik három idő, de ez nem jelenti azt, hogy a megvilágosodott tudat tökéletes bölcsessége (*bodhi*) szerint is létezne múlt, jövő és jelen.”

舍利弗言：今諸佛得阿耨多羅三藐三菩提，已得當得？(…) 天曰：皆以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今。(T14: 475, p. 548, c17–20)

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

豈非曉最後問，三無差別，即知，我心、彼彼眾生、一一剎那，無不與彼遮那果德、身心、依正、自他，互融，互入，齊等。我及眾生，皆有此性，故名佛性。其性遍造，遍變，遍攝。世人不了，大教之體，唯云無情，不云有性。是故須云，無情有性。了性遍已，則識，佛果具自他之因性，我心具諸佛之果德。果上以佛眼，佛智觀之，則唯佛，無生。因中，若實慧，實眼冥符，亦全生是佛，無別果佛，故生外無佛。眾生以我執取之，即無佛，唯生。初心能信教，仰理，亦無生，唯佛。亡之，則無生無佛。照之，則因果昭然。應知，眾生但理，諸佛得事。眾生但事，諸佛證理。是則眾生，唯有迷中之事、理。諸佛，具有悟中之事、理。迷悟雖殊，事理體一。故一佛成道，法界無非此佛之依正。一佛既爾諸佛咸然。眾生自於佛依正中，而生殊見苦樂(樂)昇沈。一一皆計，為己身土，淨穢宛然，成壞斯在。仁所問意，豈不略爾？

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

⁹⁷ T46: 1932, p. 784, c13–p. 785, a1.

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

Elterjedés (*liutong*)

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

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

汝無始來，唯有煩惱、業、苦而已，即此全是理性三因。由未發心，未曾加行，故性緣了，同名正因。故云眾生，皆有正性。

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

⁹⁸ T46: 1932, p. 786, a13–15.

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

A tan átadásának második lépése a következő:

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

⁹⁹ A pontos megfelelésekről lásd a hármasságokat tartalmazó táblázatot.

¹⁰⁰ Ziporyn 2000, pp. 186–195.

¹⁰¹ T46: 1932, p. 786, a15–21.

既信己心有此性已，次示此性非内外，遍虚空，同諸佛，等法界。既信遍已，次示遍具。既同諸佛，等於法界，故此遍性，具諸佛之身，一身一切身，如諸佛之感土，一土一切土。身土相即，身說土說，大小、一多，亦復如是。有彼性故，故名有性。

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

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

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

野客於是歡喜頂受：自爾永劫唯奉持之，所在宣弘，不違尊命。歛容再拜，安庠而出。
忽然夢覺，問者，答者，所問，所答，都無所得。

IRODALOM

- Agócs Tamás (2000): *Gyémánt áttörés: A Gyémántvágó szútra és magyarázatai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Brown, Brian Edward (1991): *The Buddha Nature: A Study on the Tathāgatagarbha and Alaya-vijñāna*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Ceng Qihai 曾其海 (2008): *Tiantai zong Shanjia Shanwai zhi zheng* 天台宗山家山外之爭 [A tiantai iskola ortodox és heterodox irányzatainak vitája.] Shanghai上海: Shanghai shehui kexueyuan chubanshe 上海社会科学院出版社.
- Chappel, David W. (1983): *T'ien-t'ai Buddhism: An outline of the Fourfold Teachings*. Tokyo: Daiichi-Shobo.
- Chen Jian 陈坚 (2007): *Fannao ji puti: Tiantai xing'e sixiang yanjiu*. 烦恼即菩提 – 天台性恶思想研究 [A szennyezettség és a tökéletes tudat azonossága. Tanulmány a tiantai filozófiáról, mely szerint a buddha-természet a gonosz is tartalmazza.] Beijing 北京: Zongjiao wenhua chubanshe 宗教文化出版社.
- Dong Ping 董平 (2002): *Tiantai zong. Yanjiu*. 天台宗 研究 [Tanulmány a tiantai iskoláról.] Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社.
- Donner, Neal-Stevenson, Daniel B. (1993): *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan*. Honolulu: University of Hawaii Press.

¹⁰² T46: 1932, p. 786, b18–20.

- Fehér Judit (1997): *Nágárdzsuna, a mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Gregory, Peter N.–Gentz Jr., Daniel A. (ed.) (1999): *Buddhism in the Sung* (Studies in East Asian Buddhism 13.). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Hamar Imre (1998): *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája*. (Történelem és kultúra 15.) Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség.
- Hamar Imre (2002): „A Religious Leader in the Tang: Chengguan's Biography”. In: *Studia philologica Buddhica Occasional Paper Series XII*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.
- Hamar Imre (2003): „Buddhista kommentáriróladalom Kínában”. In: Hamar Imre–Salát Gergely (szerk.): *Kínai nyelv és irodalom. Tanulmányok Csongor Barnabás 80. születésnapjára*. (Sinológiai műhely 4.) Budapest: Balassi Kiadó.
- Hamar Imre (2004): *A kínai buddhizmus története*. Budapest: ELTE Kelet-ázsiai Tanszék.
- Hamar Imre (2008): „A Yogācāra filozófia hatása az Avatamsaka sūtrában és kínai értelmezéseiben”. In: *Keréknyomok 4. Orientalisztikai és buddhológiai folyóirat*, Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Hamar Imre (2009): „Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-gyűjteményben – A függően keletkezés.” In: *Távol-keleti Tanulmányok 1.*, Budapest: Távol-keleti Intézet.
- Han Huanzhong 韩焕忠 (2005): *Tiantai panjiao lun* 天台判教论, Bashu shushe 巴蜀书社, Chengdu 成都.
- Hurvitz, Leon (1962): *Chih-I (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Mélanges chinois et bouddhiques 12.*, Bruxelles: l'Institut Belge des Hautes Études Chinoises.
- Lai Yonghai 赖永海 (1999): *Zhongguo foxing lun* 中国佛性论 [A buddha-természet elmélete Kínában.] Beijing 北京: Zhongguo qingnian chubanshe 中国青年出版社.
- NG Yu-Kwan (1993): *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Pan Guiming 潘桂明 – Wu Zhongwei 吴忠伟 (2001): *Zhongguo Tiantaizong tongshi* 中国天台宗通史 [A kínai tiantai iskola átfogó története.] Nanjing 南京: Jiangsu Guji chubanshe 江苏古籍出版社.
- Penkower, Linda L. (1993): *T'ien-t'ai during the T'ang Dynasty: Chan-jan and the Sinification of Buddhism*. PhD dissertation, New York: Columbia University.
- Ra, Lang Eun (1988): *The T'ien-t'ai philosophy of non-duality: A study in Chan-jan and Chih-li*. Temple University.
- Schmithausen, Lambert (1991): *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. (Studia Philologica Buddhica Monograph Series VI.) Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.
- Skilton, Andrew (1997): *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Corvina.
- Swanson, Paul L. (1989): *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Wayman, Alex and Hideko (1974): *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Zimmermann, Michael (2002): *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, the Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI.) Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.
- Ziporyn, Brook (2000): *Evil and/or/as The Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

SZÁNTÓ PÉTER-DÁNIEL

A KĀVYĀDARŚA TIBETBEN

Az alábbi rövid tanulmány egyfajta kezdőcsomag a szanszkrit *kāvya* tibeti karrierjének tanulmányozásához. Két korábban megjelent tanulmányomon alapul,¹ ugyanakkor a 2009. évi Csoma-emlékülésen felvolvasott előadásom bővített és jegyzetekkel ellátott változata. Rövid bevezető után a '*kāvya*' meghatározásának és a fogalom pontos átültethetőségének problémáit tárgyalom. Ezután bemutatom az egyik legkorábbi *kāvyaśāstrát*, Daṇḍin művét, amelyet a 13. században fordítottak tibetire. A következő alfejezet témája a fenti mű bemutatása az egyik ún. Alexander-könyvben. Kitágítva a látókört áttérek a *kāvya* tibeti befogadásának és tanulmányozásának néhány kérdésére: kik voltak Daṇḍin művének legfontosabb kommentátorai, milyen ellenvetéseket sorolnak fel ezekeben a munkákban, és hogyan utasítják el ezeket az ellenvetéseket. Következtésképpen rámutatok arra, hogy a *kāvya* tibeti fogadtatása nem volt teljesen zavartalan. Az utószóban kiemelem, hogy a témakörben még rengeteg a felfedezetlen terület.

BEVEZETŐ

A Csoma felkérésére írt, illetve az általa beszerzett könyvgyűjtemény két darabjához kapcsolódóan szeretnék egy rövid és általános betekintést nyújtani abba, hogy a klasszikus indiai költészetelmélet (*kāvya*, *śnyan dngags*²) egy népszerű munkája milyen karriert futott be a tibeti műveltségben.

Beszélni fogok először a *kāvya* meghatározásáról és a műszó fordítási lehetőségeiről. Ezek után ismertetem azt a *kāvya* tankönyvet, Daṇḍin *Kāvya-darśājāt*, amelyet a tibetiek lefordítottak és tanulmányoztak. Röviden térek ki arra, hogy ezt a munkát hogyan mutatták be a Csomának írt ismertetőben a világi tudományokról. Végül a tibeti kommentárirodalomból begyűjtött ellenvetéseket és azok cáfolatát fogom ismertetni, ezek a „képzeletbeli” párbeszédnek ugyanis véleményem szerint azt tanúsítják, hogy a *Kāvya-darśa* fogadtatása a Himaláján túl nem volt teljesen zavartalan.

Ez természetesen egyáltalán nem meglepő, hiszen egy udvari műfajról van szó. Indiában a költészetet az udvar pártolta, művelte és élvezte. Ezzel szemben

¹ Lásd Szántó 2004 és Szántó 2007.

² Amennyire meg tudom ítélni, ez a tibeti műszó legarchaikusabb alakja. Az utótag *ngags*, illetve *ngag* alakban is előfordul.

Tibetben a *Kāvyādarśa*t szerzetesi közegben fordították le és művelték. A világi udvaroknál való megjelenése – amennyire fel tudom mérni – minimális.

A KĀVYA MEGHATÁROZÁSA

Mi is tehát a *kāvyā*?³ Legtömörebben talán azt mondhatnánk, hogy „a költői kifejezőmód művészete”,⁴ illetve annak termékei, a költői kifejezéssel megírt munkák.

Nevezhetnénk „verstannak” is, ám ez a fordítás nem teljesen kielégítő, hiszen léteznek prózában írt, ám a költőiséget korántsem nélkülöző munkák, amelyek az ind felfogásban szintén *kāvyā*nak számítanak. Példa erre lentebb vizsgált szerzőnk, Daṇḍin románca, a *Daśakumāracarita*.⁵

Ugyanakkor az avatatlan olvasó úgy hihetné, hogy a *kāvyā* ezek szerint a vers prozodiájával is foglalkozik: versformákkal, versmértékekkel. Ez azonban a *kāvyā* egyik udvarhölgyének területe, amelyet *chandasként*, avagy tibeti névén *sdeb sbyorként* ismernek.⁶ Ugyanakkor a dráma is a *kāvyā* egyik műfaja,⁷ ennek ellenére – kissé zavaróan – erre is létezik a tibeti besorolásban egy világi tudományág (*vidyāsthāna*, *rig gnas*), a *nāṭaka* (*zlos gar*).⁸

Szokás „retorikának” is fordítani, ez azonban még kevésbé találó, hiszen a költői kifejezőmód ékesszólás ugyan, de nem kíván meggyőzni senkit (leszámítva természetesen a szerzőt, aki arról próbál minket meggyőzni, hogy zseniális költő). Ugyanakkor a *kāvyā*ban megfogalmazott érvelés egyáltalán nem segítené elő a felhasználó argumentumait. Valószínűleg az olvasó sem venné

³ Rövid és tartalmas bevezetőnek ajánljuk: Lienhard 1984.

⁴ Hasonlóképpen Csoma a *Bstan 'gyur* leírásában: „*Snyan-dñags-kyi-me-long*. The mirror of sweet language, (Sans. *Kāvyadershana*).” [sic!] Csoma 1839, p. 581.

⁵ Wojtilla Gyula fordításában magyarul is élvezhető, lásd Dandin 1998. Legújabb fordítása angol nyelvre az eredeti szöveggel párhuzamosan szedve, lásd Onians 2005.

⁶ Egy metrikáról szóló munka, a *Chandoratnākara* (*Sdeb sbyor rin chen 'byung gnas*) kapott helyet a *Bstan 'gyur*-ban, ez a *Sde dge*-i kánon japán katalógusában (a továbbiakban: Toh.) a 4459-es. Szerzője a szinte minden buddhista műfajban remekműveket alkotó Ratnākaraśānti (10. század második fele – 11. század első fele, Kelet India). A metrika használatáról lásd Szántó 2004, p. 25. Léteznek tibetiek által komponált (legtöbbször pseudo-) szanszkrit versek is. Daṇḍin munkájában csupán egy hivatkozást találunk a metrikáról (*Kāvyādarśa* 1.12).

⁷ Daṇḍin egyik felosztásában (*Kāvyādarśa* 1.39) a líra és a költői próza „hallgatandó” *kāvyā* (*śravya*, *mnyan par bya ba*), a dráma ellenben „megtekintendő” (*prekṣya*, *blta [bar bya] ba*).

⁸ A tibetiek nem fordítottak le dramaturgiai munkákat, de ismerték Bharata alapvető munkáját (*Nāṭyaśāstra*). Candragomin a grammatikus (7. század?) *Lokānanda* (*'Jig rten kun du dga' ba*) című, és Harṣa császár (7. század, Észak-India) buddhista témájú drámája, a *Nāgānanda* (*Klu kun tu dga' ba*) ellenben kanonikusak (Toh. 4153 és 4154). Az utóbbi mű legújabb fordítását lásd Skilton 2009. A *Lokānanda* fordítása népszerűsítő kiadásban (*non vidi*): Hahn 1987.

jó néven, ha minden mondatomban lenne három díszes hasonlat, négy metafora, és pár alliteráció – mindez kétféle értelmezésben is olvasható hexameterben.

Angol nyelvterületen manapság az „udvari költészet” (*court poetry*) fordítása a legelterjedtebb. Ez találó elnevezés – hiszen a *kāvya* a királyi udvar mecénásai nélkül nem virágozhatott volna –, de csak részben. Figyelmen kívül hagyja ugyanis azt aényt, hogy – amint azt látni fogjuk – a *kāvya* – ha kisebb mértékben és kissé másként is, de – Tibetben is virágzott, viszont korántsem az uralkodói udvarokban. További nehézséget jelent, hogy az ind udvarokban szép számmal tevékenykedtek bárdok⁹ is, ám elbeszéléseik – amennyire ezt a fennmaradt eposzirodalomból megítélhetjük – legtöbbször nem ütötték meg a kifinomult *kāvya* normáit, még akkor sem, ha ezek az elbeszélések bizonyítottan olyan korból származnak, amelyben a *kāvya* elvárásai ismertek voltak.¹⁰

Végezetül arról kell még beszélni, hogy miért nem szűkíthetjük a *kāvya* meghatározását a szanszkrit költészetelméletre. Nemcsak azért, mert tibetiül is születtek ilyen munkák, hanem azért, mert a szanszkrit mellett – bár Indiában a legtöbb *kāvya*, illetve az arról diskurzust folytató munkák túlnyomórészt szanszkrit nyelven íródtak – ugyanúgy bevett nyelveknek számítottak a *prákritok*, illetve az *apabhramsa* nyelvek (igaz, kanonizált formában). Mi több, *páli* nyelven is íródtak költészeti tankönyvek, ezek közül Wright¹¹ a legrégebbi fennmaradt költészeti tankönyvnek és Daṇḍin egyenes elődjének tekinti a *páli* nyelvű *Subodhālamkāra* című munkát.

Pontosítsuk tehát az „ind költészetelmélet” kifejezésünket: az indiai költészetelmélet nem elsősorban földrajzilag ind, hanem kulturálisan. Ilyen szempontból a tibeti *snyan dngags* nem is lehetne „indebb” – az ind kultúra esztétáinak meghatározásait és szépérzékét követi, csak éppen tibetiül íródott.

Melyek voltak tehát azok a munkák, ahonnan a tibetiek szert tehettek az ind költői kifejezőmódban való jártasságra, mely műfajait művelték, és milyen súlyuk volt ezeknek a tibeti kultúrában?

DAṆḌIN ÉS A KĀVYĀDARŚA

A fő és mondhatni egyetlen munka, amely meghatározta a tibetiek felfogását az ind költészetelmületről, Daṇḍin *Kāvyaḍarśa* („A költői kifejezőmód tükre”) című munkája. A *Bṣtan* ’gyurban mintegy mutatóul szerepel még néhány vers:

⁹ Ugyanakkor a „mesterkelt” *kāvya* vitathatatlanul a hősköltészetből nőtt ki. Az „első költő” (*ādikavi*) az indek szerint Vālmiki, az epikus szerző. Az idevágó mitikus jelenetről lásd Bhatt 1959, pp. 148–151; Vaudeville 1961, pp. 122–126; Masson 1968–69, pp. 207–224.

¹⁰ A *kāvya* koráról és fejlődéséről elsősorban feliratok alapján végzett máig is alapvető tanulmány: Bühler 1890.

¹¹ Wright 2002, pp. 323–341.

Kālidāsa Felhő-követe,¹² vagy Ásvaghoṣa eposza Buddha viselt tetteiről.¹³ Az azonban, hogy a tibetiek hallottak más indiai esztétákról, a legutóbbi időkig nem volt feltárva.¹⁴ Remélhető, hogy a Tibeti Autonóm Tartomány kéziratkin-cseiből előkerül majd pár idevágó szanszkrit kézirat meggyőző bizonyítékként.¹⁵

Daṇḍin valószínűleg a hetedik században élt és alkotott Dél-Indiában.¹⁶ Mint minden korai ind szerző esetében, életéről nagyon keveset tudunk, és a neki tulajdonított munkák egy szerzőtől való származása vitatott. Bár a minket érdeklő munkája a ma ismert egyik legkorábbi *kāvya* tankönyv, Daṇḍin csupán (saját bevallása szerint is¹⁷) összegzője egy – közvetett bizonyítékok szerint¹⁸ – már legalább kétszáz éve ható *kāvya*-elméletnek. Hogy szerzőnk mennyire volt innovatív, ezt a korábbi munkák hiányában szinte lehetetlen megítélni.

A *Kāvyaḍarśa* számos kiadást ért meg, és még több a fennmaradt korai kézirat, amelyeket csak újabban használt fel a marburgi Dragomir Dimitrov egy – még nem teljes – kritikai kiadáshoz.¹⁹ Jó néhány szanszkrit kommentárt is ismerünk a munkához, ezek közül a legkorábbi (10. század) egy Ratna-śrījñāna nevű, Śrī Lankā-i származású, de a Pāla birodalomban (tehát Kelet-Indiában) alkotó buddhista szerzetes műve. Ez a kommentár sajnos nem maradt fenn teljességében. A mű ma ismert legkorábbi kézírata minden bizonnyal tibeti kézen is megfordult, lévén hogy a borítón egy teljességében már nem olvasható, de részben kibetűzhető szanszkrit–tibeti szószedet található.²⁰

A munka – kiadástól függően – mintegy 660 versből és három, egyes recenziók szerint két fejezetből áll. Stílusa tömör, de nem érthetetlen. Osztályozásai és meghatározásai világosak és áttekinthetők. Korántsem lehetetlen,

¹² Toh. 4302. A tibeti fordítás kritikai kiadása: Beckh 1906, pp. 1–85. Legújabb fordítás a műfaj két további példányával: Mallinson 2006. Magyarul Tellér Gyula fordításában élvezhető in: *Szanszkrit líra* 1988.

¹³ A munka szanszkritul csak részben maradt fenn, a korábbi kínai és a tibeti fordítás ellenben teljes. Legújabb fordítása: Olivelle 2008. Magyarul Vekerdi József műfordításában olvasható: Ásvaghósa 1999.

¹⁴ Vö. Van der Kuip 1986, pp. 31–39; Gold 2007, idevágóan főleg pp. 119 ff.

¹⁵ Nagy remények fűződnek a Sa skya-kolostor nemrég feltárt könyvtárához, melynek anyagát legutóbbi értesülesem szerint (*in situ*, 2007 májusa) az illetékes állami szervek helyben kívánnak közzétenni.

¹⁶ Daṇḍin életéről és Bhāmahához való időbeli viszonyáról több tucatnyi cikk vitatkozik a szakma kiemelkedő tudósának tollából (Barnett, Jacobi, Kane, Keith, Warder és még sorolhatnánk). Ezek felsorolásától megkímélem az olvasót. Remek összefoglalást olvashatunk Dragomir Dimitrovtól. Lásd Dimitrov 2002, pp. 11 ff.

¹⁷ E.g. *Kāvyaḍarśa* 1.2, 1.9, 2.2.

¹⁸ *Vide supra* n. 10.

¹⁹ Dimitrov 2002 tartalmazza az első fejezetet. A harmadik fejezet ugyanazon szerző egyelőre még kiadatlan (előkészületben: Indica et Tibetica), de hozzáférhető doktori tézisét lásd: Dimitrov 2007)

²⁰ Dimitrov 2006, pp. 4–7. (Lásd: http://www.uni-hamburg.de/ngmcp/newsletter_e.html)

hogy az indiai költőtanoncok egyik alapvető tankönyveként szolgált, mintegy bevezetőként a versfaragás művészetébe. Talán ezért is esett rá a tibetiek választása, ugyanis – mint arra később rátérek – lefordításakor már igencsak idejétmúltak számított.

Szerzőnk elsősorban a nagyobb lélegzetvételű elbeszélő költeményt (*mahākāvyā*, *snyan dngags che[n po]*) írja le abból a megfontolásból kifolyólag, hogy az összes többi költői műfaj ennek változataként vagy részterületként értelmezhető.²¹ Például egy évszakeírás vagy egy táj költői megjelenítése – ami önmagában is megállja a helyét költeményként – akkor történhet, amikor a főhős keresztülhalad az adott tájon egy adott évszakban.

A *mahākāvyā* témája kötött: énekbe van szedve, legtöbbször egy már ismert történetet dolgoz fel, rendszerint egy királyi vérből származó főhős győzelmeit regéli, színhelyek és események művészi leírásai tarkítják.

Daṇḍin, illetve az általa képviselt esztétikai iskola szerint a költői munka olyan, mint egy szavakból álló test – amelynek ugyan önmagában is hibamentesnek kell lennie –, de még vonzóbbá válik, ha felékszerezzük. Az „ékek” (*alaṃkāra*, *rgyan*) a költői képek: jellemzés (*svabhāvokti*, *rang bzhin brjod pa*), hasonlat (*upamā*, *dpe*), metafora (*rūpaka*, *gzugs*), hiperbola (*atiśaya*, *phul byung*), szójáték (*śleṣa*, *sbyar ba*) és a többi.²² Talán nem tévedünk sokat, ha rögtön egy indiai menyasszony képében jelentetjük meg a *kāvját*.

Miután a mondanivalót definiálta, Daṇḍin aprólékosan sorra veszi az ékeket, amelyek a legtágabb felosztásban kétfélék: azok, amelyek a szavak jelentésével próbálnak költői hatást elérni (*arthālaṃkāra*, *don gyi rgyan*), és azok, amelyek a szavak hangalakjával játszanak (*śabdālaṃkāra*, *tshig gi rgyan*).

Láthatjuk, hogy a Daṇḍin által meghatározott *kāvyā* konformista és kötött. Ebben az elgondolásban a költői tehetség nem abban nyilvánult meg, hogy milyen innovációkkal állt elő egy szerző, hanem inkább hogy az adott keretek között mi újat tudott mutatni. Vagyis a „mit”-nél sokkal fontosabb a „hogyan”.

Mivel a Daṇḍin által képviselt iskola az ékek (*alaṃkāra*) ízléses felhasználásában látta a költőiség lényegét, ezt az iskolát *ālaṃkārika* néven ismerik. Nem sokkal Daṇḍin után a kilencedik században bekövetkezett egy paradigmaváltás, amely teljesen felülkerekedik ezen a korábbi, tán kissé naiv esztétikaelméleten. De mivel a tibetiek – bár mikor Daṇḍin művét lefordítják, már háromszáz éve a *dhvani*nak²³ nevezett elmélet az uralkodó – erről – feltűnő és nehezen érthető módon – szinte tudomást sem vettek.

²¹ *Kāvyādarśa* 1.12.

²² Az Alexander-könyvben megadott teljes lista: Szántó 2004, p. 29. A korai ind költészetelmélet költői képeinek kimerítő listái hivatkozásokkal és példákkal: Gerow 1971; Jenner 1968.

²³ A *dhvani* elmélet alapmunkájáról lásd Ingalls et al. 1990. A *dhvani* elmélet monista *śaiva* értelmezéséről lásd Gnoli 1968.

Ugyanígy, immár érthetőbb módon nemigen foglalkoztak a hangalakékekkel, lévén hogy a tibeti erre kevésbé alkalmas, mint a szanszkrit, ahol kis túlzással minden szónak legalább húsz jelentése van, és minden fogalomra van legalább ugyanennyi szó. Mindazonáltal a virtuózabb tibeti kommentátorok megpróbálkoztak hasonlókkal.

Maradtak tehát az *arthālaṃkāṛák*, azaz a szavak jelentését kiaknázó ékek. Ezekből Daṇḍin harmincötöt határoz meg,²⁴ számos alfajjal. Így például harminckét fajta hasonlat létezik aszerint, hogy a hasonlított tárgy (pl. a hold), a hasonlítandó (pl. a kedves arca), illetve a hasonlító elem (pl. kerekdedség) miképp viszonyulnak egymáshoz. Mindezeket Daṇḍin egy-egy példaverssel támasztja alá. Ugyanígy jár el a többi, például a leírás, a metafora, az ismétlés, az illusztráció, a túlzás stb. esetében.

Ez volt az az elem a Daṇḍin által definiált *kāvya*ból, amely a legjobban megragadta a tibeti írástudók fantáziáját. Se szeri, se száma az ún. *dper brjod* nevű munkáknak, ahol sorra mindegyik költői képre, illetve azok alfajaira példaverseket írtak. Ez a műfaj manapság reneszánszát éli (a téma olykor igen modern, pl. repülőgépek), amint arról bármilyen tibeti könyvesboltban meggyőződhetünk.²⁵

ALEXANDER-KÖNYV NO. 4.

Ezen költői képek felsorolása az, amely a Sangs rgyas phun tshogs által írt Alexander-könyvnek²⁶ (jelzet: Terjék kat.²⁷ 8.) a legnagyobb részét teszi ki. Miután ismertette a nyelvtan (*vyākaraṇa*, *sgra*), a dramaturgia (*nāṭaka*, *zlos gar*) és a lexikográfia (*abhidhāna*, *mngon brjod*) területéről az általa legfontosabbnak ítélt információkat,²⁸ a könyv legnagyobb része (huszonnyolc oldal a harmincötből) a *kāvya*val foglalkozik. Arról csak találgatni tudunk, hogy miért: vagy mert erről többet tudott, vagy pedig Csomát ez különösképpen érdekelte, bár későbbi munkásságában nem nyúlt a témához.

A definíciókhoz és a példaversekhez rövid útmutatót ad, hogy azokat hol lehet fellelni a vélhetőleg ekkor már Csoma tulajdonában lévő, az ötödik Dalai

²⁴ Ugyanakkor azt mondja, hogy ezek napjaiban is változtak, vö. *Kāvyādarśa* 2.1.

²⁵ E.g. Thub bstan phun tshogs, *Bod kyi snyan ngag byung tshul dang dper brjod*. Peking, 2003. Tsha sprul Ngag dbang blo bzang, *Snyan ngag me long gi le'u dang po dang le'u gnyis pa'i 'grel ba dang dper brjod*. Peking. Dung dkar blo bzang 'phrin las, *Snyan ngag la 'jug tshul tshig rgyan rig pa'i sgo 'byed*. Peking. Rdo rje rgyal po, *Snyan ngag gi rnam bshad Gsal sgron*. Peking, 1983.

²⁶ Faksimile kiadásban lásd Terjék (ed.) 1976.

²⁷ Terjék 1976.

²⁸ A szövegrészlet fordítása Szántó 2004, pp. 21–27.

láma által írt kommentárban (Terjék kat. 37). Vagyis „a láma” indíttatása ket-tős: egyrészt beavatni Csomát a *kāvyā* alapvető terminológiájába, de ennél többre nem vállalkozik – ehelyett egyfajta útmutató kézikönyvet nyújt a feltehetően közép-tibeti tanonckorában általa is tanulmányozott kommentárhoz.

Érdeklődésünknek tehát elsősorban kegyeleti okai vannak. Ugyanakkor talán nem lenne haszontalan megemlíteni, hogy a Csoma lámái által írt könyvek eszmei értékükön túlmenően filológiai-kodikológiai²⁹ szempontból is igen jelentősek, lévén autográfok, vagyis szerzői példányok.³⁰ Ilyenből nem sokat ismerünk a premodern indo-tibeti világban,³¹ és értékes tanulmány lehetne a szerzői-írnoki szokások vizsgálata,³² illetve annak lemérése, hogy mennyire – vagy mennyire nem – tudtak a korabeli írástudók szanszkritul.

TIBETI FOGADTATÁS

Térjünk most el Csomától és ejtsünk néhány szót arról, hogy milyen fogadtatásban részesült a *kāvyā* művészete a világ tetején. Az indiai kolostoregyetemen már legalább Xuánzàng tanúsága óta folytattak képzést „világi tudományokból”, és ennek minden bizonnyal sokkal régibb hagyománya volt.³³ A *vinaya*, vagyis a szerzetesi regula például előírta, hogy egy szerzetes halálakor buddhista könyveit a kolostori könyvtár örökli, ám mindent, ami nem buddhista témájú, el kellett adni.³⁴ Nincs okunk azt hinni, hogy ezek kizárólag megcáfolandó eretnek tanokat tartalmazó könyvek voltak, de természetesen arra sem bizonyíték, hogy a *kāvyát* már ilyen korán művelték.

²⁹ A tibeti stúdiumok e terén (is) még rengeteg a tennivaló. Kiváló bevezető a témához Scherrer-Schaub 1999, pp. 3–36.

³⁰ Az autográf jelentőségéről lásd többek között Housman 1921, pp. 67–84. Jelen kézirataink jó példái annak, amit a szerzői szándékról mond Tanselle 1989, pp. 75 ff. Röviden: a filológus kritikai kiadása nem feltétlenül az autográfot tükrözi (hiszen a szerzői példány is tartalmazhat hibákat), hanem inkább a szerző szándékát.

³¹ A buddhista irodalomból tudomásom szerint egyet, az ún. Vanaratna kódexet. Lásd: Isaacson 2008, pp. 2–6.

³² A 8-as Alexander-könyv abban is különleges, hogy nem indo-tibeti módra íródott (vagyis a lap hosszában), hanem „európai” módra. Az idézeteket bekezdéssel, margóval találjuk, ami szintén szakít a tibeti könyvészeti hagyománnyal. Természetesen nem állíthatunk biztosat, de jelen esetben úgy tűnik, Csoma is tanította a lámát valamire, nevezetesen az Európában sem túl hosszú hagyományra visszatekintő szövegformázásra.

³³ Lásd idevágó beszámolóját a második könyv kilencedik fejezetében. Beal 1884, pp. 77–80.

³⁴ Itt természetesen a *Mūlasarvāstivādin* irányzat reguláját értjük, amely az egyetlen Tibetben használt *Vinaya*. A könyvekről szóló szabályt lásd Vira–Chandra (eds.) 1959–, vol. 3, pt. 2, p. 144, ll. 10–12.

Bárhogy legyen is, nem véletlen, hogy *kāv*yáról először a Sa skya rend egyházatyáinak műveiben találunk említést, hiszen ez volt az a rend, amelyik leginkább kívánta követni az indiai buddhista kolostoregyetemek mintáját. A *Kāv-yādarśāt* legelőször a 13. század első felében élt Sa skya paṇḍita *Mkhas pa la 'jug pa'i sgo* („A tudós jártassághoz vezető kapu”) című munkájában³⁵ kivonatolta, majd Sa skya paṇḍita halála után két és fél évtizeddel unokaöccse és szellemi örököse, 'Phags pa bla ma parancsára készítik el az első teljes fordítást.

Az első tibeti kommentárt a mű revizorja, Dpang lotsāba (1276–1342) írta, ám ez igen rövid és csupán a tibetibe bújtatott szanszkrit szöveg jobb megértését tűzi ki célul.

Több hasonló, kisebb jelentőségű művet szorít háttérbe a máig forgatott nagyobb lélegzetű kommentár, a már említett ötödik Dalai láma (1617–1682) munkája.³⁶ Vélhetően politikai okokból, úgy tűnik, ez a munka volt a legelterjedtebb Közép-Tibetben. A „nagy ötödik” (*lga pa chen po*) géniusza vitathatatlan, ám két dologhoz nem értett: az egyik a szanszkrit,³⁷ a másik a hemzsegő szóvirágokat és a három-négy oldalas mondatokat nélkülöző világos beszéd.³⁸

A 17. század másik kiemelkedő terméke Bod mkhas pa Mi pham (1618–1685) kommentárja.³⁹ E mellett az elsőrangú kommentár mellett Mi pham számos egyéb, kisebb, például „kérdézz-felelek” (*dris lan*) műfajban írt munkát is szerzett a témában,⁴⁰ amelyek arra engednek következtetni, hogy kora írástudóit igencsak foglalkoztatta ez a „világi tudomány”, és finom részleteiről mélyreható intellektuális viták folytak.

³⁵ Lásd *Sa skya bka' 'bum* vol. 4. (p. 81–94). Tokyo, 1968. Néhány szó erről a munkáról Szántó 2007, pp. 211 ff.

³⁶ Több kiadása ismert. Az általam vizsgált: Khenpo Thubten (ed.) 1966.

³⁷ Lásd Tucci 1957, pp. 235–240.

³⁸ Egyéb példa: Ahmad 1995.

³⁹ *Snyan ngag gi bstan bcos chen po Me long la 'jug pa'i bshad sbyar Daṇḍi'i dgongs rgyan*. Több kiadása ismert, legújabbán egy modern pekingi kiadás (*non vidi*). Az általam használt szöveg: Mongóliai fanyomat a Magyar Tudományos Akadémia Keleti Gyűjteményében (no. 143.), illetve egy ladakhi kézirat faksimile kiadásban: *The Literary Arts in Ladakh...* 1982, vol. 5, pp. 63–196.

⁴⁰ Ibid. vol. 3, pp. 277–320 (*Dri tshig Tshangs pa'i mgrin rgyan gyi rang lan Dbyang can ngag gi rol mtsho*), valamint 425–446 (*Snyan ngag la dpyad pa Utpala'i 'phreng ba'i lan Sngang ba mchog gi dus ston*), 447–462 (*Snyan ngag gi yang lan rab dga'i rgyud ming*), 463–469 (*Snyan tshig sgra ba rnam la dri tshig chung zad gtam du bya ba Tshangs pa'i mgrin rgyan*). Ezek csupán az általam olvasott munkák. Azóta számos hasonló, kisebb darab került elő a Tibetan Buddhist Resource Center (www.tbrc.org) adatbázisa szerint.

A legalaposabb kommentár a 18. századi Khams sprul Chos kyi nyi ma nevéhez fűződik, aki a kánonkiadásáról híres Si tu pa tanítványaként ind forrásokat is felhasználva mintegy húsz éven keresztül írta az „Ékesszólás istennőjének szótengerét”.⁴¹ Ez a munka kétségtelenül a teológiamentes tibeti szellemi élet egyik mérföldköve.

ELLENVETÉSEK

A fent említett kommentárokat olvasva juthatunk arra a következtetésre, hogy a *kāvyā* tibeti fogadtatása nem ment zökkenőmentesen.

Mit kezdjünk azzal – így az ellenvetők⁴² –, hogy Buddha a szerzetesi regulában megtiltotta, hogy színjátékokat és egyebeket megtekintsünk? Miért is tanulmányozná egy szerzetes a versfaragás haszontalan művészetét, amikor sokkal sürgősebb dolga is akadna, nevezetesen a szent iratok olvasása és a meditáció?

Az ellenvetést a *bodhisattva* ideál jegyében utasítják vissza: ha a *kāvyā* művelője arra törekszik, hogy szenvedő lénytársai hitet merítsenek munkáiból (például egy szép himnuszból), akkor ennél vallásosabb nem is lehetne. Ilyen szempontból, vagyis a művelői indíttatás szemszögéből a *kāvyát* nemegyszer a logikához hasonlítják. Amaz is „világi” tudomány, de Dharmakīrti episztemológiájával bizonyíthatjuk a buddhista szent iratok igazát⁴³ mind magunk, mind a még meg nem győzöttek számára.

Mi több – így a kommentátorok –, a szent iratok és az exegézis számos passzusa érthetetlen a *kāvyā* beható ismerete nélkül. Ez számunkra is meggyőző érv lehet, hiszen – félretéve a kánonba foglalt indiai műveket – a *Kāvyādarśa* feltűnésével a tibeti hódolatvers is egyre bonyolultabbá és művészibbé vált.

Nyilván egy hasonló vita eredményeképpen egy ismert történész, Dpa' bo gtsug lag 'phreng ba pedig egyenesen átírja, majd idézi Daṇḍin egyik versét a *kāvyā* hasznáról, hogy a buddhista vallás szolgálatába állítsa. Ez a hamisítás talán nem szándékos, de a „félreolvasás” feltűnő.

Egyéb ellenvetés: a *Kāvyādarśa* példaverseiben lépten-folyton kendőzetlen szexualitásba botlunk, ami pedig derék szerzetes számára nem illendő dolog. Erre nem találni megnyugtató magyarázatot, ám megjegyzendő, hogy ahol Daṇḍin példaversei erotikus hangvételűek, a tibeti kommentátorok példaversei témát

⁴¹ Egyetlen számomra ismert kiadása: Khams sprul Bstan 'dzin chos kyi nyi ma, *Rgyan gyi bstan bcos Dbyangs can ngag gi rol mtsho*, Shin hwa, 1986.

⁴² Itt csak kivonatolva közlöm ezt a vitát. A részleteket és a forrásokat lásd Szántó 2007, pp. 215–239. Az ellenvetések csoportosításáról, illetve azok cáfolatáról lásd pp. 239–246.

⁴³ Vö. Tillemans 1999, pp. 37–53.

váltak: szerelemre éhes lányok helyett ájtatos leírások istenségekről, a Tanról; sértett szerető helyett gúnyversek a vallásos képmutatásról és így tovább.

Az utolsó fontos ellenvetés, amit itt tárgyalni fogunk, az Daṇḍin vallási hovatartozása. Míg a legtöbben elismerték, hogy a szerző „kivülálló” (értsd: nem buddhista), több arra irányuló kísérletet látunk, hogy Daṇḍinból buddhistát csináljanak. Ilyen például a fellevezető vers nyakatekert exegézise, amelynek végén az ékesszólás hindu istennőjéhez szóló fohász buddhista olvasatot nyer. Khams sprul pedig elvet egy olyan, nyilván korában közkézen forgó értelmezést, amely Saraha *mahāsiddha* egyik verséből próbálja levezetni, hogy az esztéta neve, Daṇḍin annyi, mint „botos”, és egy buddhista vezeklőrendet takar. A részletekre kitérni itt sajnos nincs terünk.

ZÁRSZÓ

Mint arra már utaltam, a *kāvya* napjainkban reneszánszát éli a tibeti világban. Nemrég kiadták például a *Bon po* kánon saját *Kāvyādarśa*-verzióját,⁴⁴ amely külön megérne egy tanulmányt. De ha a klasszikus kori és a mai érdeklődés nem létezne is, a *Kāvyādarśa* tibeti fordításának pusztá létezése jó példa a tibetiek érdeklődésére az indiai kultúra buddhizmuson túlmutató elemei iránt. És mondani sem kell: Sangs rgyas phun tshogs összefoglalása tanúja Csoma széles körű érdeklődésének a tibeti műveltség iránt.

IRODALOM

- Ahmad, Z. (tr.) (1995): *A History of Tibet by Āg-dBang Blo-bZaṅ rGya-mTSho, Fifth Dalai Lama of Tibet*. Bloomington.
- Asvaghōsa (1999): *Buddha élete (Buddhacsarita)*. Ford. Vekerdí József. Budapest, Terebess Kiadó.
- Beal, S. (tr.) (1884): *Si-yu-ki – Buddhist Records of the Western World*. London.
- Beckh, H. (1906): „Die tibetische Übersetzung von Kālidāsa’s Meghadūta. Nach dem roten und schwarzen Tanjur herausgegeben und ins Deutsche übertragen”. In: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Band III, pp. 1–85.
- Bhatt, G. H. (1959): „Krauñcavadha in Dhvanyāloka and Kāvya-mīmāṃsā”. In: *Journal of the Oriental Institute*, vol. IX. no. 2. Baroda, pp. 148–151.
- Bühler, G. (1890): „Die indische Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie”. In: *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Wien, Philologisch-historische Classe* 122, no. 11.
- Csoma de Kőrös, Alexander (1839): „Abstract of the Contents of the *Bstan-hgyur*”. In: *Asiatic Researches*, p. 581.

⁴⁴ *Gyung drung bon gyi Bka’ brten*, vol. 102. Lhasa, 1998.

- Dandin (1998): *A tíz herceg története*. Ford., utószó: Wojtilla Gyula. Budapest.
- Dimitrov, Dragomir (2002): *Mārgavibhāga – Die Unterscheidung der Stilarten, Kritische Ausgabe des ersetzten Kapitels von Daṇḍins Poetik Kāvyaḍarśa und der tibetischen Übertragung Śān nāg me loṅ nebst einer deutschen Übersetzung des Sanskrittextes*. Indica et Tibetica 40, Marburg.
- Dimitrov, Dragomir (2006): „Bilingual Sanskrit–Tibetan Glosses in a Nepalese MS of the Ratna-śrīṭīkā”. In: Isaacson, H. (ed.): *Newsletter of the N[epal] G[erman] M[anuscript] C[ataloguing] P[roject]*, Number 2, Oct. 2006. pp. 4–7. A világhálón olvasható: http://www.uni-hamburg.de/ngmcp/newsletter_e.html
- Dimitrov, Dragomir (2007): *Śabdālamkāraḍavibhāga – Die Unterscheidung der Lautfiguren und der Fehler, Kritische Ausgabe des dritten Kapitels von Daṇḍins Poetik Kāvyaḍarśa und der tibetischen Übertragung Śān nāg me loṅ samt dem Sanskrit-Kommentar des Ratna-śrīṇāna, dem tibetischen Kommentar des Dpañ Blo gros brtan pa und einer deutschen Übersetzung des Sanskrit-Grundtextes*. Marburg.
- Gerow, E. (1971): *A Glossary of Indian Figures of Speech*. s’Gravenhaage.
- Gnoli, R. (1968): *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*. Benares.
- Gold, J. (2007): *The Dharma’s Gatekeepers – Sakya Paṇḍita on Buddhist Scholarship in Tibet*. New York.
- Hahn, M. (1987): *Joy for the World. A Buddhist Play by Candragomin*. Dharma Publishing.
- Housman, A. E. (1921): „The Application of Thought to Textual Criticism”. In: *Proceedings of the Classical Association*, vol. 18, pp. 67–84.
- Ingalls, D. H. H. et al. (1990): *The Dhvanyāloka of Ānandavardhana with the Locana of Abhinavagupta*. Cambridge Mass.
- Isaacson, H. (2008): „Himalayan Encounter: The Teaching Lineage of the Marmopadeśa (Studies in the Vanaratna Codex 1)”. In: *Manuscript Cultures*, no. 1, Hamburg, pp. 2–6.
- Jenner, G. (1968): *Die Poetischen Figuren der Inder von Bhāmaha bis Mammaṭa – Ihre Eigenart im Verhältnis zu den Figuren repräsentativer antiker Rhetoriker*. Hamburg.
- Khenpo Thubten, Tshondru (ed.) (1966): *Dbyans [sic!] can dgyes glu, The Commentary of Kāvyaḍarśa [sic!] by the Fifth Dalai Lama*. Varanasi.
- Lienhard, Siegfried (1984): „A History of Classical Poety, Sanskrit – Pali – Prakrit”. In: Gonda, Jan (ed.), *A History of Indian Literature*. Volume III, Fasc. 1. Wiesbaden.
- Mallinson, J. (2006): *Messenger Poems*. New York.
- Masson, J. (1968–69): „Who Killed Cock Krauñca”. In: *Journal of Oriental Institute*, vol. XVIII, Baroda, pp. 207–224.
- Olivelle, P. (2008): *Life of the Buddha*. New York.
- Onians, Isabelle (2005): *What Ten Young Men Did*. New York.
- Scherrer-Schaub, Cristina Anna (1999): „Towards a Methodology for the Study of Old Tibetan Manuscripts: Dunhuang and Tabo”. In: Scherrer-Schaub, Cristina Anna–Steinkellner, Ernst (eds.), *Tabo Studies II. Manuscripts, Texts, Inscriptions, and the Arts*. Roma, pp. 3–36.
- Skilton, Andrew (2009): *How the Nagas Were Pleased by Harsha & The Shattered Thighs by Bhaṣa*. New York.
- Szanszkrit líra (1988): Vál., nyersford. és jegyz. Vekerdi József. Ford. Lakatos István, Tellér Gyula, Szabó Lőrinc, Weöres Sándor. Budapest: Európa Könyvkiadó (Lyra Mundi).
- Szántó Péter-Dániel (2004): „Egy Alexander-könyv bemutatása”. In: Gazda József–Szabó Etelka (szerk.), *Kőrösi Csoma Sándor és a magyar keletkutatás*. Kovászna–Csomakörös: Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, pp. 19–32.
- Szántó, Péter-Dániel (2007): „atra kim prayojanam? An Essay on the Reception and Naturalization of kāvyā in Tibet”. In: Dezső, Csaba (ed.), *Indian Languages and Texts Through the Ages – Essays of Hungarian Indologists in Honour of Prof. Csaba Tóttösy*. Delhi: Manohar, pp. 209–255.

- Tanselle, G. T. (1989): *A Rationale of Textual Criticism*. Philadelphia.
- Terjék, József (1976): *Collection of Tibetan MSS and Xylographs of Alexander Csoma de Kőrös*. Budapest.
- Terjék, József (ed.) (1976): *Tibetan Compendia Written for Csoma de Koros [sic!] by the Lamas of Zans-dkar [sic!]*. New Delhi.
- The Literary Arts in Ladakh – A reproduction of a collection of Bhotia manuscripts on poetics, prosody, sanskrit grammar, lexicography, etc., from the library of the former ruling family* (1982): Darjeeling.
- Tillemans, T. J. F. (1999): „How Much of a Proof is Scripturally Based Inference?”. In: *Scripture, Logic, Language (Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors)*, Boston, pp. 37–53.
- Tucci, G. (1957): „The Fifth Dalai Lama as a Sanskrit Scholar”. In: *Sino-Indian Studies*, vol. 5. [Festschrift W. Liebenthal], pp. 235–240.
- Van der Kuijp, L. (1986): „Bhāmaha in Tibet”. In: *Indo-Iranian Journal*, vol. 29, no. 1, pp. 31–39.
- Vaudeville, Ch. (1961): „A Further Note on Krauñcavadha in Dhvanyāloka and Kāvya-mīmāṃsā”. In: *Journal of Oriental Institute*, vol. XI. no. 2. Baroda, pp. 122–126.
- Vira, R.–Chandra, L. (eds.) (1959–): *Gilgit Buddhist Manuscripts*. New Delhi.
- Wright, J. C. (2002): „The Pali *Subodhālaṅkāra* and Daṇḍin’s *Kāvyaḍarśa*”. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 65, no. 2. London, pp. 323–341.

OSVÁTH GÁBOR

A RÉGI ELBESZÉLŐ IRODALOM KOREÁBAN

Magyar nyelven még nem született olyan tanulmány, amely a koreai klasszikus elbeszélő prózát bemutatná; a szerző ezt a hiányt pótolja. A koreai irodalom a modern koreai irodalom 20. század eleji jelentkezéséig kétnyelvű volt: klasszikus kínai (*venjen*) és koreai nyelvű. A koreainyelvűség elterjedését a koreai fonetikus írás létrehozása (1443) nagyban segítette, bár a régi irodalmi műveknek csak mintegy öt százaléka maradt fenn koreai nyelven. A prózai irodalmi formák (krónikák, *szoszolok*) kínai mintára jöttek létre. A krónikák mind kínai nyelvűek, de a fennmaradt mintegy 250 *szoszol* (fikción alapuló elbeszélés vagy regény) esetében nehéz eldönteni, hogy eredetileg milyen nyelven születtek, mert sok közöttük a fordítás vagy parafrázis. Kim Busik, Rim Dzse, Kim Siszüp, Ho Gjun, Pak Csivon, Csong Jagjong műveit ismerteti a szerző, valamint azokat a népszerű *szoszolokat*, amelyeknek ismeretlen a szerzőjük (Unjong-dzson, Cshunhjang-dzson, Simcsong-dzson). A két utóbbi mű a koreai drámakezdemény, a *phanszori* lejegyzésére szolgáló *phanszori szoszol* ('színpadi szoszol'), amelyet már csak koreaiul jegyeztek le.

Koreában, Japánban és Vietnámban a kínai nyelvnek és kultúrának egészen a 19. század végéig olyan szerepe volt, mint a középkori Európában a latinnak. Nemcsak a hivatalos nyelvet, hanem azzal együtt az írást, a vallásokat, a művészeti formák jelentős részét és az államszervezet modelljét is onnan kölcsönözték. Koreának a sinocentrikus világban elfoglalt különleges fontosságát az mutatja, hogy kedvező földrajzi helyzeténél fogva ő közvetítette a kínai kultúrát Japán felé.

A koreai, japán és vietnami irodalmi formáknak, köztük az elbeszélő irodalomnak a kialakulásában és fejlődésében kulcsfontosságú volt az ókori kínai nyelv írásban fennmaradt változata, a *venjen* (文言 'művelt beszéd', kor. 漢文 *hanmun*, jap. *kanbun* 'kínai írás'), mivel ezeknek a népeknek abban az időben nem volt saját írásuk (az önálló koreai írás csak a 15. században alakult ki – lásd később). Más műfajokkal együtt a krónikákat szintén kínai mintára szerkesztették meg. Kim Busik (金富軾 김부식 1075–1151) *Szamguk szagi* (三國史記 삼국사기 'A három királyság története') című hagyományos, kínai stílusú krónikája (1146) a konfuciánus tradíciókon nevelkedett tudós államférfi sinocentrikus világképét tükrözi, amely szerint a koreai államiség megteremtésében egy Kidza (箕子 기자) nevű menekült kínai arisztokratának volt döntő szerepe. Ir-jon (一然 일연, írásváltozat: *Ilyon*) buddhista szerzetes (1206–1289) *Szamguk jusza* (三國遺事 삼국유사 'A három királyság nem hivatalos története') című műve (1281) már szakít a korábbi krónikák merev felépítésével;

számos, önálló elbeszélésként is felfogható buddhista legendát és más érdekes történetet őrzött meg. Köztük van a Tangunról (檀君 단군) szóló mítosz, amely szerint az államalapítás már nem egy kínainak köszönhető. A történet szerint az Ég urának földre költözött fia egy nőstény medvéből lett asszony férje lett, s az ő fiuk Tangun, az első koreai államalakulat, Ócsoszon létrehozója. A nacionalistább szemlélet azzal magyarázható, hogy Korea akkoriban küzdött a mongol hódítókkal, és ezért szükség lehetett az államalapításnak egy olyan változatára, amely alkalmasabb az önálló nemzeti érzület ápolására (Ilyon 1972). A két krónikában fennmaradt egyéb eredetmítoszok hősei aranytojásból születnek (így például 박혁거세 Pak Hjokkosze, Silla állam alapítója, 김수로 Kim Szuro, a Kaja törzsi állam alapítója), s ez a motívum, amely Északkelet-Ázsiában gyakori, az ősi napkultusz meglétére utal.¹

A 13. század elején alakult ki kínai mintára a folklórból és egyéb forrásokból táplálkozó *phezsol*, amely a *phe-gvan szo-szoszol* (稗官小說 패관소설 kínai *paj-kuan hsziao-suo* 'kishivatalnokok történetei') rövidített elnevezése (kínaiul: *pai suo*).

A műfaj eredetét arra vezetik vissza, hogy az időszámításunk előtti első századokban egy kínai uralkodó a hivatalnokainak megparancsolta, gyűjtsék össze a nép körében terjedő érdekes történeteket, anekdotákat azzal a céllal, hogy ily módon tájékozódjon a nép hangulatáról. Mivel a koreai királyoknak ilyen szándékaik, s következésképpen ilyen hivatalnokaik sem voltak, a koreaiak csak a műfajt vették át, amely általában rövid terjedelmű maradt.² A műfaj kiemelkedő mestere volt Szo Godzsong (徐居正 서거정 1420–1488), Szong Hjon (成俔 성현 1439–1504) és Rju Mongin (柳夢寅 유몽인 1559–1625). Néhány oldalas műveiket (amelyeket gyűjteményes kötetben jelentettek meg) konfuciánus eszmeiségű erkölcsnemesítő szándék fűtötte: a hitvesi és gyermeki hűség propagálása, a csalók és a babonáság elítélése stb. Később – szintén kínai minták hatására – kialakult a hosszabb terjedelmű elbeszélő irodalom is 소설 소설 *szoszol* néven (kínai ejtésváltozata: *hsziao suo*, japán neve: *sōshetsu*), de a terjedelmet illetően soha nem különült el egymástól európai értelemben a regény és az elbeszélés, külön nevük nem is alakult ki; a ma regénynek nevezhető narratíva igen gyakran elbeszélések, epizódok laza láncolatát jelenti csak. A korabeli szemléletre utal, hogy az európai értelemben vett regény 20. században kialakult koreai neve 長篇小說 장편소설 *cang-phjon szo-szol* 'hosszú szoszol', míg az elbeszélése, novelláé 短篇小說 단편소설 *tan-phjon szo-szol*, azaz 'rövid szoszol', a kisregényé pedig 中篇小說 중편소설 *csung-phjon szo-szol* ('közepes terjedelmű szoszol'). Európai megfelelője leginkább a pika-

¹ Tokarjev 1998, pp. 459–477.

² Trocevic 2004, p. 65, a műfaj részletes elemzése: Jeliszejev 1966, 1977.

reszk-regény.³ A művek részben kéziratosan, részben nyomtatással, fadúcos módszerrel terjedtek.

A *szoszol* kínai eredetű szó, jelentése 'kis tanítás', amely úgy értelmezhető, hogy 'csekély értékű tanítás', azaz a megbecsültebb műfajokhoz képest (krónikák, filozófiai értekezések, versek) jelentéktelenebb, hiszen nem ragaszkodik a tényekhez; kitalált történeteket tartalmaz. Régebben minden olyan írásmű összefoglaló neve volt, ami a hagyományosan magasra értékelt műfajokon kívül esik, tehát a jelentésköre eredetileg jóval szélesebb volt. Egy időben a képes albumokat, numizmatikai, kertművészeti stb. írásokat is ide sorolták, s csak a 19. század végén, amikor az európai „fiction” fogalom kínai megfelelőjét keresték, alakult ki a mai, szűkebb körű jelentése.⁴ Ezt a helyét a műfajok hierarchiájában többé-kevésbé egészen a modern, azaz európai hatásokat ötvöző elbeszélő irodalom jelentkezéséig (19. század eleje) megtartotta. A *szoszol* tartalmi jellegzetességei sorában megemlítendő a vallási szinkretizmus (a konfucianus, buddhista és taoista motívumok együttes szerepeltetése; ez a távolkeleti vallásosságra általában jellemző volt), a népköltészeti hatások intenzitása, ami abban is megnyilvánul, hogy a reális és irreális közötti határ igen elmosódott: az álomfejtés mint motívum, a csoda szerepe, a történet deus ex machina-szerű megoldása a *szoszol* jellegzetes vonása maradt mindvégig. Ehhez hozzá kell még tennünk, hogy a *szoszolok* szerzői a mai értelemben vett jellemfejlődést nem ismerik, a hősök karaktere statikus marad, a jó és rossz ember között éles határt vonnak meg, ebből következően a lélekábrázolás elnagyolt. A cselekmény színhelye gyakran Kína, s ilyenkor a szereplők maguk is kínaiak, ugyanakkor a koreai színhelyen játszódó, koreai szereplőket felvonultató művekben is rengeteg utalás található a kínai mitológiára vagy történelemre (ezek ismerete akkoriban az általános műveltség része volt az írástudók vékonyka rétege számára). A versbetétek szintén igen fontos szerepet játszanak, mivel a szereplők gyakorta versben kommunikálnak egymással (a kínai nyelvű versírást a hivatalnoki vizsgákon is megkövetelték, s a poétika szabályait nem ismerő írástudó gyakorlatilag nem létezett). A *szoszol* címe legtöbbször a főhős nevét tartalmazza a *-cson* vagy *-dzson* kiejtésű (전 傳), 'történet' jelentésű utótag kíséretében, ritkábban előfordul a *-ki* vagy *-gi* (기 記) 'feljegyzés' és a szintén 'feljegyzés' jelentésű *-csi* vagy *-dzsi* (誌 志) utótag is. Sok műnek ismeretlen maradt a szerzője, s a szövegekbe mások is belejavíthattak, emiatt több, meglehetősen eltérő változatuk létezik. A *szoszol* műfajának Koreában mintegy 250 kínai és koreai nyelvű alkotása maradt fenn (a kínai nyelvűeket manapság természetesen koreai nyelvre lefordítva olvassák Koreában).

³ Tőkei-Miklós 1960, p. 158.

⁴ Zhao 2005, p. 157.

Kim Siszüp (金時習 김시습 1435–1493) kínai nyelven írott elbeszélései Csü Jü kínai író (1341–1427) *Jiandeng xinhua* ('Új mesék a lámpa mellett') című művének hatását mutatják.⁵ Kim Siszüp teremtette meg a koreai fantasztikus elbeszélő irodalmat *Kümo sinhva* (금오신화 金鰲新話 'Elbeszélések az Arany teknősbéka hegye alól') című elbeszélés-sorozatával, amelyből öt maradt fenn (*Küm-o*, azaz Arany teknősbéka annak a helységnek a neve, ahova az író visszavonult). A történetek a szerelem, a szabad párválasztás jogát hirdetik némi buddhista fatalizmussal ötvözve. *Manbok-sza csopho-gi* (萬福寺樗蒲記 만복사저포기 'Feljegyzés a Manbok-kolostorbéli *csopho* játékról') című elbeszélésének hőse az árva Jang, akit a Manbok-kolostor szerzetesei neveltek fel. Egyik nap a *csopho* nevű játékot játszotta Buddhával, s fogadtak, ha Jang veszít, megvendégeli Buddhát, ha Buddha veszít, gyönyörű feleséget talál Jang számára. Jang győzött, s Buddha születésnapjának előestéjén összeismerkedett egy szépséges leánnyal. Összeházasodtak még aznap éjjel, de három nap elteltével a lány így szólt: „Ideje búcsút vennünk” – s eltűnt. Jang még aznap megtudta a lány szüleitől, hogy a felesége harmadik éve halott. A férfi ezt követően magányosan élt, nem nősült meg újra, a Csiriszan-hegységben gyógynövényeket gyűjtögetve éledegelt haláláig. *Li-szeng-kju-dzsang-dzson* (李生窺牆傳 이생규장전 'Történet arról, ahogyan Li diák átlesett a falon') című elbeszélésében a címadó főhős felesége miután meghal, feltámad, majd ismét eltűnik örökre. A *Cshvi-ju-bu-bjok-ru-gi* (醉遊浮碧樓記 취유부벽루기 'Mámoros játék az úszó kékségen') főszereplője beleszeret egy tündérbe, aki a hős jól sikerült versét hallva kíváncsi volt a földre. A tündér nemsokára újra eltűnik. A történet férfi főhőse később a tündér invitálására azért hal meg, hogy a másvilágon ismét találkozhatson szerelmével.

Rim Dzse (임제 林悌 1545–1587) kínai nyelvű allegorikus vagy megszemélyesített történeteivel (擬人體小說 의인체소설 *üi-in-ché-szo-szol*) a koreai szatirikus irodalom egyik megteremtője. Az allegorikus forma lehetőséget adott a társadalombírálat kifejezésére: műveiben állatok, egér, ebihal, teknős stb. (鼠獄說 서옥설 *Szo-ok-szol* 'Egér a bíróság előtt') vagy virágok jelképeznek egyes típusokat (花史 화사 *Hva-sza* 'A virágok története'). Az utóbbi, krónikához hasonló felépítésű mű a virágok királyságában játszódik, s a csirázás, virágzás és fonnyadás egy-egy történelmi korszakkal analóg. A magyarra is lefordított *Szu-szong-dzsi* (愁城誌 수성지 'Bánatváros története') című elbeszélésben a kínai és koreai történelem azon nagyszámú hőse szerepel, akikkel életükben méltatlanul bántak, száműzetésbe kényszerítették vagy kivégezték őket, s az általuk alapított várost, amelyben a végtelen bánat az úr, Mell birodalom Szív fejedelmének a kérésére csak Pálinka vitéz képes meghódítani. Az író azzal, hogy a világ bajai ellen orvossággént egyedül az ital búfelejtő ha-

⁵ Lee 2003, p. 263.

tását hozza fel, tulajdonképpen a taoista nem cselekvés elvét propagálja. A taoizmus hatását mutatják a mű allegorikus szereplői, a testrészek és érzelmek (Öröm, Düh, Szomorúság stb.) is, mivel ez a filozófia analógiás kapcsolatot feltételez többek között a makro- és mikrokozmosz (államszervezet és emberi organizmus) között is.⁶

A magyarul szintén olvasható *Un-jong-dzson* (雲英傳 운영전 'Unjong története', 17. század) szintén kínai nyelvű elbeszélés (terjedelmét tekintve inkább kisregénynek nevezhetnénk), szerzője ismeretlen (koreai nyelvű változatai is fennmaradtak, ezek minden bizonnyal fordítások). A rendkívül lírai hangulatú, tragikus végű szerelmi történetben a *szoszol* számos jellegzetes vonása fellelhető: az álom és álomfejtés motívuma (a mű nagy része álomkeretben játszódik), a kínai mitológiára, történelemre és irodalomra történő utalások, a versben való kommunikáció, a hősök túlzottnak tűnő érzelmessége (a férfihős is gyakorta könnyezik) stb. A mű az egyén szerelemhez való jogát hirdeti abban a korban, amikor a párválasztás a szülők és közvetítők dolga volt. A házasságnak ez a módja sem volt azonban elérhető mindenki számára: a királyi udvarban sínylődő több száz udvarhölgy nem találkozhatott más férfiakkal, nem mehettek férjhez (csak néhányukat választotta a király vagy valamelyik királyfi feleségnek vagy ágyasnak), s a verseket író, finom ízlésű királyi herceg habozás nélkül kivégeztette volna azokat, akik e zsarnoki rend ellen fellázadnak. A műnek – a *szoszolok* sorában ritkán előforduló – tragikus végkifejlete arra utal, hogy ilyen körülmények között a boldogság csak a szerelmesek halál után újraegyesülésével érhető el.

A *szoszol* a koreai írás (mai neve: 한글 *han-gül* 'koreai betűk') megjelenését követő korszakokban virágzott igazán, s ehhez hozzájárult a koreai városi lakosság számszerű erősödése is. Az irodalom kétnyelvűsége azonban továbbra is fennmaradt, hiszen a korábbi, sinocentrikus ideológia nem változott. Gyakran nem lehet eldönteni, hogy valamely irodalmi mű, lett légyen próza vagy vers, eredetileg melyik nyelven íródott, kínaiul-e vagy koreaiul; a fennmaradt változat eredeti szöveg-e vagy fordítás, esetleg fordításon alapuló átdolgozás, parafrázis.

A koreai fonetikus, azaz hangjelölő írást a Csoszon-, más néven Li-dinasztia (1392–1910) negyedik királya, Szedzsong (世宗 세종 ur. 1419–1450) által alapított *Csongüm-cshong* (正音廳 정음청 'A helyes kiejtés hivatala') tudós hivatalnokai a király utasítására, és minden bizonnyal a közreműködésével tervezték meg (az uralkodót többek között ezért tartják a koreai történelem legnagyobb királyának). A munkát 1443-ban fejezték be, s ekkor mutatták be egy hétoldalas füzetkében, amelynek a királytól adományozott címe: *Hun-min-csong-üm* (訓民正音 훈민정음 'A nép helyes kiejtésre tanítása'). E mű ere-

⁶ Trocevic 2004, p. 145.

deti formájában nem maradt fenn, csak a *Vorin szokpo* (月印釋譜 월인석보 'Sákjamuni fényességes élete') című prózai mű mellékleteként és két másik másolatban. Egy 1940-ben Andongban (Északi Kjongszang-tartomány) felfedezett könyv tartalmazza a negyedik, a legrégibb és legautentikusabb szövegváltozatot. Ez a mű 1446-ból származik, s a címe: *Hun-min-csong-üm he-rjé* (訓民正音解例 훈민정음해례 'A Hun-min-csong-üm értelmezése és példák'), amely a *Hun-min-csong-üm* eredeti hét oldalát tartalmazza, majd az egyes betűk további részletes magyarázatát adja, ismerteti a szótagkialakítás szabályait, majd példaszöveget mutat be. A tudóscsoport vezetőjének, Csong Indzsinek (鄭麟趾 정인시) az utószava zárja a művet. Korábban számos téves elmélet létezett arról, hogy a betűformákat milyen elvek alapján alakították ki, de csak ebből a könyvből derült ki az igazság: a mássalhangzókat jelölő betűk alakja az egyes hangok képzésekor domináns szerepet játszó szerveknek (ajkak, fog, nyelv, torok), illetve hangképzéskor elfoglalt helyzetüknek a sematikus ábrázolása (szemiotikai értelemben indexek), s a különböző hangok ejtésbeli hasonlósága írásképi hasonlóságukon tükröződik. A magánhangzók jelölése a taoista filozófia három alapkategóriáját kombinálja grafikusan: a pont az ég, a vízszintes vonal a föld, a függőleges vonal az ember kifejezője, s ezen elemek kombinálásakor figyelembe vették a koreai magánhangzó-harmónia törvényszerűségeit. A fenti elveknek megfelelően a koreai ábécé összes, azaz 28 betűje nyolc alapbetűre vezethető le; ebből öt mássalhangzót, három magánhangzót jelöl. Az azonos helyen képzett mássalhangzók írásképet ugyanahhoz az alapbetűhöz viszonyítják egy vagy több vonás hozzáadásával. A 15. század óta bekövetkezett hangtani változásokat követve a betűk száma mára 24-re csökkent.

A koreaiak manapság rendkívül büszkék ábécéjükre, a világ egyik legtudományosabb írásrendszerének tartják, s ebben a külföldi kutatók is egyetértenek velük. A neokonfuciánus tanok sinocentrikus világképét valló konzervatív tudósok azonban a *hangül* kihirdetését követően rögtön mozgalmat indítottak az új írás ellen. Az elégedetlenkedők vezéralakja, Cshö Man-li (崔萬理 최만리, ejtsd: Malli) 1444-ben egy levelet intézett a királyhoz, amely a következőket tartalmazza:

Országunk mint szuverén állam szolgálja Kínát dinasztánk alapítása óta, s ha ma új betűket szerkesztünk, az megsérti tiszteletünk érzését Kína iránt anélkül, hogy ezt igazolni tudnánk, hiszen ugyanolyan betűket használunk, mint Kína, és ugyanazon az úton haladunk. A Kína uralma alatti világban sehol sem alkottak új írást pusztán azért, mert mások a természeti feltételek és a helyi nyelvek. Mongóliának, Japánnak és Tibetnek van saját írása, de őket barbárnak tartják és lenézik.⁷

⁷ Mártonfi 1972.

A konfuciánus szellemiségű koreai elitnek a fentiekhez hasonló vélekedése miatt a koreai fonetikus írás használata periferikus maradt, s a felfedezése utáni időszakból a modern koreai irodalom jelentkezéséig (20. század eleje) a koreai irodalmi alkotásoknak mindössze öt százaléka született koreai írással, azaz koreai nyelven,⁸ a fennmaradó rész nyelve a kínai volt. Mindazonáltal az öt százaléknyi koreai nyelvű között is találhatók igen eredeti és jelentős alkotások: ennek az írásnak köszönheti létezését és fennmaradását a régi Korea lírai formája, a 3 soros, 12 ütemes, 43–50 szótagból álló rövidvers, a *si-dzso* (時調 시조 'évszakok melódiája'), amelyet ma is művelnek⁹ és a jóval hosszabb terjedelmű, szintén laza ütemes verselésű epiko-lírai *ká-szá* (歌辭 가사 'énekelt szöveg'). Elnevezésük arra utal, hogy énekversként jöttek létre és léteztek hosszú ideig. Megjegyzendő, hogy a koreai nyelvű versek és elbeszélő művek nyelvezete meglehetősen különbözött a beszélt koreai nyelvtől a bennük szereplő nagyszámú kínai idióma, sőt kínaias nyelvtani szerkezet miatt, s a modern koreai irodalom úttörőinek egyik stilisztikai érdeme ezen ellentmondás feloldása lesz majd.

A koreai nyelven, koreai írással lejegyzett első prózai mű a *Vorin szokpo* (月印釋譜 월인석보 'Sákjamuni fényességes élete'), amely Szedzso király (世祖 세조 1417–1468) és apja, Szedzsong (世宗大王 세종대왕 1397–1450) egy-egy művének utólagos összekapcsolása. A mű a koreai betűket a kínai írásjegyekkel együtt használja, ami azt jelenti, hogy a szöveg koreai szavait koreai ábécével, a kínai eredetű (sino-koreai) szavakat kínai írással jegyzi le, de a sino-koreai szót jelölő kínai írásjegy mellett olvasható a koreai betűs lejegyzése is. Bár a koreai írás hangjelölő írás, a betűket szótagonként csoportosítják. A szótagban egymás alá, illetve fölé is írhatók; s ez a szótagnyi graféma pontosan megfelel egy kínai írásjegynégyzet nagyságának: ezért is kombinálható egymással a két írás igen jól.

Ho Gjun (許筠 허균, 1569–1619) *Hong Gil-tong-dzson* (洪吉童傳 홍길동전 'Hong Giltong története') című, népmesei fordulatokban gazdag műve sokak szerint koreai nyelven és koreai írással született, propagandisztikus céllal, hogy minél szélesebb néprétegek számára legyen érthető. Mások azt állítják, hogy az eredeti változat kínai nyelvű, bár elismerik, hogy a koreaira fordított változat tette igazán népszerűvé nem sokkal a megírást követően.¹⁰ Az író egy ágyas gyermekeként született, történetének hőse, Hong Giltong úgyszintén, akit hátrányos helyzete miatt számtalan megaláztatás ér (apját például nem szólíthatja apának). Végül nemes szívű rablóvezér lesz, aki csak a gazdagoktól vesz el, de a népet segíti. Valóságos népmesei hős ő, aki láthatatlanná képes

⁸ Kim 1986, p. 89.

⁹ Magyarul lásd: Osváth 2002.

¹⁰ Trocevic 2004, p. 149.

válni, tud repülni, sőt alakját képes megsokszorozni és így minden tartományban jelen lenni. Az elbeszélés – a koreai irodalomban elsőként – egy utópisztikus társadalom képével zárul: Hong Giltong a társaival egy lakatlan szigeten példászerű államot alapít és ott uralkodik. Ho Gjun sorsa másként alakult: politikai összeesküvésbe keveredett, s társaival együtt kivégezték.

Magyarul is olvasható Kim Mandzsungnak (金萬重 김만중, 1637–1692) 1687–1688-ban írott *Ku-un-mong* (九雲夢 구운몽 'Kilencek felhőálma') című regénye, amely magyar nyelven *Pajzán álmom* címmel jelent meg.¹¹ Vitatott, hogy milyen nyelven született az első változat, a *venjen* mellett kardoskodók azzal érvelnek, hogy az író dokumentálhatóan édesanyja számára írta művét, s anyja nem ismerte a klasszikus kínait.¹² „Az élet-álmom” mint téma meglehetősen elterjedt volt a kínai irodalomban,¹³ ennél fogva a kínai hatás kétségtelen a koreai buddhista álmeregény kialakulásában is. A *Ku-un-mong* az első ebből a műfajból, és nagy sikere nyomán számos hasonló jellegű mű követte, így például az *Ok-ru-mong* (玉樓夢 옥루몽, ejtsd: *Ongnumong*, 'Álmom a Nefrit toronyban') a 18. század végén.¹⁴ A *Ku-un-mong* főhőse egy Szongdzsin nevű ifjú szerzetes, aki álmában Jang Szoju néven végigéli a konfuciánus karrier minden nagyszerűségét: kancellár és győztes hadvezér lesz. Nyolc szép és művelt felesége, valamint ágyasa van, akik korábban tündérek voltak (a velük való megismerkedés a mű egy-egy epizódját jelenti). Sikerei tetőpontján visszavonul, számba veszi a Távols-Keleten ismert vallásokat, majd úgy dönt, hogy Buddha útjára lép:

Három út van az ég alatt: az egyik konfuciánus, a másik a taoista, a harmadik Buddháé. Buddháé a tökéletes út. A konfuciánus út segít, hogy sikereket érjünk el a hivatali pályán, megvilágítja az erkölcsi elveket, s azon cselekedeteket tartja becsben, amelyeket utódainkra hagyunk. A taoisták a halhatatlanságot szeretnék elérni. Ősidők óta s mily sokan keresik, de mindig eredménytelenül! [...] Sorsom tehát bizonyosan a buddhizmushoz kapcsolódik, s én, mivel kötelességemet a világban teljesítettem, elhagyom házam és elindulok, hogy felleljem az igaz utat. [...] Rálépek az útra, amelyem nincs sem születés, sem halál, átlépek a világ hívságainak és tenger szenvedésének a határát!¹⁵

(Harsányi Éva fordítása)

¹¹ Kim 1991; a magyar fordítás nyelvi és egyéb problémáiról: Fendler 1992.

¹² Lee 2003, p. 273.

¹³ Kalmár 1991.

¹⁴ Szorokin 1982.

¹⁵ Kim 1991, pp. 344–345.

Jang Szoju ezt követően ébred fel, s lesz újra Szongdzsin, a szerzetes. A kolostor kapujában nyolc tündérlány kér bebocsátást. Ők is szerzetesek lesznek. Az álom tehát ebben a műben jelképes értelmű: magát az életet jelenti, amely buddhista értelemben az illúziók világában való tévelygés.

A koreai szatirikus próza legnagyobb alakja Pak Csivon (朴趾源 박지원, 1737–1805), aki a 17–19. században elterjedt, Kínából eredeztethető *sil-hak* (實學 실학 'reális tudomány') mozgalom egyik legismertebb képviselője. A mozgalom a konfuciánus dogmatizmussal („csak a múlt nagyjai érdemesek a tanulmányozásra”) szemben nyugati típusú reformokat (földreform, népoktatás, iparfejlesztés stb.) követelt. Pak Csivon e reformok szellemében illetve éles kritikával korabeli kínai nyelven (白話 백화 *pajhua*) írott műveiben a *jangbannak* (양반 兩半) nevezett koreai uralkodó osztályt. Elbeszéléseinek a szellemisége sok szempontból rokonítható az európai felvilágosodás szatíráival. Reformelképzeléseit *Ho-szeng-dzson* (許生傳 허생전 'Ho mester története') című művének *jangban* származású tudós hőse valósítja meg, aki az arisztokraták társai által megvetett kereskedelemmel kezd foglalkozni, végül utópisztikus közösséget alapít egy távoli szigeten. A mű keserű végkicsengése, hogy a korabeli Korea éretlen még a reformokra. A főhősnek több reformjavaslata volt, de egyiket sem fogadták el a gyáva és haszonleső koreai vezetők. Egyik, külpolitikai célzatú javaslatát – mintegy az író szócsöveként – így fejt ki:

A mandzsuk, akik urai mindennek, ami az Ég alatt található, gyanítják, hogy nem nyerték el a kínaiak rokonszenvét. Minket, koreaiakat megbízhatóbb szövetségesüknek tartanak, mivelhogy elsőként hódoltunk meg nekik. Ha megkérjük őket, hogy ifjaink náluk szolgálhassanak és kormányukat szolgálják, mint a Tang- és a Jüan-dinasztia korában, továbbá hogy kereskedőink szabadon közlekedjenek, bizonyára tetszeni fog nekik a gesztus, és kérésünket teljesítik majd. Kiválasztjuk a megfelelő ifjakat, mandzsu módi szerint levágatjuk a hajukat, mandzsu öltözetet kapnak, és Kínába küldjük őket. A tanult ifjak megfelelnek majd a hivatalnokvizsgákon, a kereskedők pedig mélyen bejutnak az országba, egészen a Jangce folyóig, hogy értesüléseket szerezzenek és összebarátkozzanak az ottani nemes hazafiakkal. Csak ezek után kezdhetjük tervezni azt a vállalkozást, amellyel országunk szegényét elsöpörhetjük. A győzelmet követően keresünk egy embert a Ming-dinasztia Csu ágából és császárrá tesszük. Ha a Csu ágból nem lenne örökös, Korea és Kína vezető rétege választ majd uralkodásra megfelelő embert. Így országunk Kína tanítómestere lehet, s élvezhetnénk azt a tekintélyt, hogy Kína nagybátyja lehetünk.

(Ambrus Éva fordítása)

Jang-ban-dzson (兩班傳 양반전 'Történet egy jangbanról') című elbeszélésében egy gazdag kereskedő *jangban*, azaz nemesember szeretne lenni, de amikor értesül a *jangban* életformának az etikettel kapcsolatos bonyolult kötelezettségeiről és a nemesség arcpirító előjogairól, rémülten mond le erről a lehetőségről. *Ho-dzsil* (虎叱 호질 'A tigris intelmei') című elbeszélésében a tigris azzal korholja a léha erkölcsű, képmutató nemest, hogy még a vadállatok világa is erényesebb, szelídebb annál a társadalomnál, amelyben a *jangban* az úr. Hasonlóan szatirikus hangvételű a *Je-dok-szon-szeng-dzson* (穢德先生傳 예덕선생전 'A tiszteletre méltó Jedok története') című elbeszélés, amelyben egy pöcegödör-tisztító megvetett, de társadalmilag igen hasznos tevékenységét állítja szembe a köztisztletnek örvendő *jangban* parazita életmódjával. Kevésbé szatirikus jellegű, inkább rezignáltan fájdalmas az özvegyi sors keserűségéről szóló *Jol-njo-ham-jang-pak-ssi-dzson* (烈女咸陽朴氏傳 열녀함양박씨전 'Történet a hamjangi illetőségű erényes Pak asszonyról'). A konfuciánus világban az előkelő hölgyeknek, ha férjük meghalt, nem volt illő újra férjhez menniük (ha ez mégis megtörtént, a fiaik nem léphettek állami szolgálatba). A hitvesi erényesség csúcának az számított, ha a feleség önként követte a férjét a halálba. Az elbeszélés két asszonyról szól. A finom lélektani megfigyeléseket tartalmazó első történetben egy anya megkérdezi az újrarahaszkodást elítélő fiait, hogy tudják-e, miért van elkopva az anyjuk nyakában hordott pénzdarab. Elmondja, hogy férje halála után a hosszú magányos éjszakákon gyötrődve évtizedekig ezzel a pénzdarabbal játszott, azt pörgette, s a sötétben négykézláb tapogatózva kereste, ha elgurult. Fiai ezt hallván elszégyellik magukat. A másik történetben egy hajadon vőlegénye az esküvő előtt betegségben elhalálozik, de az erényes menyasszony a jóindulatú figyelmeztetések ellenére sem bontja fel az eljegyzést, feleségként viselkedik, majd a gyászév letelte után öngyilkos lesz. Az író fájdalmas-ironikus kérdése az elbeszélés utolsó mondataként: „Ez valóban hűség, de nem túlzó mértékű-e?” Pak Csivon követője volt az 500 kötetes életművet hátrahagyó író, költő, polihisztor, Csong Jagjong (丁若鏞 정약용, 1762–1836), az első koreai katolikusok egyike. Az ő szerteágazó életművében szintén megtalálhatók a szatirikus hangvételű kínai nyelvű elbeszélések. *Cshul-tong-dzson* (出動傳 출동전 'Egy szolga elbocsátásáról') című elbeszélése az urai által tudatlanságban tartott nép tunyaságát, lustaságát írja le.

Dramakezdemény és elbeszélő próza határvidékén született a koreai nyelvű *phan-szori szoszol* (판소리소설) valamikor a 18. század első felében.¹⁶ Koreában európai értelemben vett színmű nem alakult ki, a Koreában létrejött színpadi műfaj, a *phanszori* ('színpadi hang') tulajdonképpen egyetlen szereplős színpadi játéknak fogható fel, amelyben a 광대 *kvang-de* nevű narrátor-énekes egyidejűleg több szerepet alakítva erőteljes testbeszéddel elmondja, elénekeli a

¹⁶ Részletes ismertetését lásd Cho 2003.

történetet; a kezében tartott legyező mozgatása is jelzés értékű. Egy dobos (鼓手 고수 *koszu*) ülve kíséri, a cselekmény izgalmasabb részeinél megüti a hangszerét, s időnként közbekiáltásokkal biztatja a *kvangdét*, felel a kérdéseire vagy röviden kommentálja a történetet. A műfaj virágkora a 18–19. századra esik, s ez a városi lakosság megerősödésével függ össze, bár maga a műfaj vidéki környezetből, a délnyugati Csolla megyéből származik, amely Korea néphagyományokban leggazdagabb vidéke. A sámánzenével és sámánszertartással való rokonsága nyilvánvaló, hiszen a sámándal is narratív és énekes részekből tevődik össze. A *phanszori*-szöveg ennek megfelelő előadásmódjának a koreai neve: 아니리 *aniri* (narratív) és 창 *cshang* (énekelt). Az *aniri-kvangde* elnevezés negatív értelmű volt, mert nem tartották nagyra azt az előadót, aki keveset énekelt. A *kvangde* hangszíne rekedtes, csakúgy, mint a sámáné, akinek a koreai neve *mudang* (무당). A rögtönzés műfaji követelmény volt, mivel alkalmazkodni kellett a nézőközönség mindenkori összetételéhez, hangulatához. A játszási idő eredetileg 5–7 órás is lehetett. Dél-Koreában ma is létező színpadi műfaj, de az előadás időtartama rövidebb lett: általában 3–4 óráig tart, egyetlen szünet közbeiktatásával, ám csak a régi klasszikus műveket játsszák, újakat nem írnak. Mivel szóban terjedt, az egyes műveknek számos szövegvariánsa maradt fenn, s csak később jegyezték le őket, s ezt az elbeszélésként lejegyzett formát hívják *phanszori szoszol*nak ('phanszori elbeszélés'). Stílusa a memorizálás követelményeihez igazodik: sok az ismétlés, az állandósult nyelvi szerkezet. Mint a folklórműfajokban általában, a *phanszoriban* is gyakori a meseszerű elem. Tizenkét *phanszoriról* tudunk (판소리 열 두 마당 *phanszori jol-tu ma-dang*), de a múlt század végére ezekből csak öt maradt fenn. A két legismertebb *phanszori szoszol* közül a *Cshun-hjang-dzson* (春香傳 춘향전 'Történet Tavaszillatról') vagy (*Cshun-hjang-ga* 春香歌 춘향가 'Ének Tavaszillatról') magyarul is olvasható *Csunjan szerelme* címmel, Tóth Tibor fordításában.¹⁷ Ez a *szoszol* (legkorábbi szövegváltozata 1754-ből) tartalmazza a legismertebb koreai szerelmi történetet, amelynek tucatnyi filmváltozata ismeretes. Cshunhjang anyja, Volme (월매) megvetett foglalkozást űzött egykor: *kiszeng* (妓生 기생), azaz kurtizán volt. Sikerült férjhez mennie, de nem született gyermeke. Elment a Turuszan-hegyre gyermekáldásért imádkozni. A hegyen álmot látott: egy öngyilkos lánynak a hegy istene azt parancsolta, hogy szülessen újjá, s legyen Volme lánya. Hamarosan megszületett a megálmodott lány, Csunhjang, aki gyönyörűvé serdült 15 éves korára. Az új tartományi főnök fia, Ri Mong-rjong (李夢龍 이몽룡 'Álombéli sárkány') rögtön beleszeret, amikor megpillantja. Érte küldi a szolgáját, de Cshunhjang szabódik. Anyja végül rábeszéli egy álmára hivatkozva („Szép mezőben egy nagy tó támadt és belőle egy gyönyörű sárkány kelt ki, s csak ment, ment egyenesen

¹⁷ Budapest: Európa Kiadó, 1958.

föl az égbe”: ez utalás a fiú nevének jelentésére). A nemes ifjú megkéri Cshun-hjang kezét, a lány igent mond, de balszerencséjükre a fiú apját máshová helyezik és Mongrjongnak is mennie kell. Egy új, zsarnoki természetű kormányzó érkezik, aki fenyegetéssel, sőt kínzással próbálja a lányt meghódítani, sikertelenül. Végül börtönbe záratja és kivégzéssel fenyegeti. Mongrjong hivatalnoki vizsgái kitűnően sikerülnek. Álruhában, királyi inspektorként érkezik vissza a városba. Koldusgúnyában látogatja meg szerelmét, s meggyőződik arról, hogy a lány szegényen is szereti. Mint koldus belopódzik a kormányzó dőzsölő lakomájára, és részt vesz a költői versenyen. Csak távozása után találják meg versét:

Aranyserlegben a bor –
ezer ember vére,
dús asztalon a sok étel –
ezer ember zsírja.
Hol a gyertya cseppje csordul,
népnek hull a könnye,
hol zajongó jókedv tombol,
népünk átka zúg fel.

Másnap felfedi kilétét és megbünteti a hivatali hatalmával visszaélő kormányzót, majd nyilvánosan is összeházasodik szerelmével, akinek példaszerű hitvesi hűségét a királyi udvarban is csodálják.

A *Sim-cshong-dzson* (沈清傳 심청전 'Simcshong története') a konfuciánus kultúrában oly magasra értékelt gyermeki önfeláldozásról szóló tanmese. A történet hőstét, Simcshongot vak édesapja nevelte fel. Egy szerzetes szerint Buddha 300 *szuk* rizsáldozat ellenében visszaadná az apa látását. Kereskedők érkeznek a faluba, akik egy szüzet szeretnének áldozni engesztelésül a háborgó tengernek. Simcshong 300 *szuk* rizsért cserébe vállalkozik az áldozatra. Nemes önfeláldozása megindítja az alvilág urát: egy lótuszvirág kelyhében visszaengedi a földre, és a leány királynő lesz. Udvarába hívatja az összes vakot, találkozik apjával, aki szeretett lánya hangját hallva visszanyeri látását. Simcshong önfeláldozása azonban még ennél is nagyobb csodát tesz: minden vak látni kezd.

A modern koreai irodalom a 20. század elején már nem kínai, hanem – jó részt japán közvetítéssel – európai minták szerint alakult ki. A hagyományos prózai műfajokkal együtt a kínainyelvűség is eltűnt, s a korábban megvetett hazai nyelv és annak fonetikus írása a koreai nemzeti identitás fontos szimbólumává vált.

IRODALOM

- Cho Dong-il (2003): The General Nature of Pansori. Korean National Commission for UNESCO (ed. by): *Korean Literature: Its Classical Heritage and Modern Breakthroughs*. Seoul: Hollym, pp. 227–246.
- Fendler Károly (1992): „Korean Literature in Hungarian – the Hungarian Edition of Kim Man-jung’s Kuunmong”. In: *Korea Journal*, Spring, Seoul, pp. 43–44.
- Ilyon (1972): *Samguk yusa*. Seoul: Yonsei University Press.
- Jeliszejev, L. D. (1966): „O haraktyere lityeraturi pheszol”. In: *Narodi Aziji i Afriki*, 1, pp. 116–120.
- Jeliszejev, L. D. (1977): *Novella korejszkovo szrednyevjekovja*. Moszkva: Nauka.
- Kalmár Éva (1991): Utószó. In: Kim Mandzsung: *Pajzán álom*. Budapest: Európa Kiadó, pp. 353–366.
- Kim Mandzsung (1990): *Pajzán álom*. Budapest: Európa Kiadó.
- Kim Tong-uk (1986): „Korean Literature”. In: *Introduction to Korean Studies*. The National Academy of Sciences: Seoul, pp. 809–828.
- Lee, Peter H. (2003): *A History of Korean Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mártonfi Ferenc (1974): „A koreai írás története és rendszere”. In: *Keletkutatás* 1973, pp. 113–146.
- Osváth Gábor (2002): *Az öt barát éneke (koreai rövidversek)*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Osváth Gábor (szerk.) (2006): *A tigris intelme. Koreai elbeszélések*. Budapest: Terebess Kiadó.
- Szorokin, V. (1982): Pregyiszlovije. *Szon v nyefritovom paviljone (Ok-ru-mong)*. Ford. G. Racs-kov. Moszkva: Hudozsesztvennaja lityeratura.
- Tőkei Ferenc–Miklós Pál (1960): *A kínai irodalom rövid története*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Trocevic, A. F. (2004): *Isztorija korejszkoj tragicionnoj lityeraturi (do XX. v.)*. Szentpétervár: Szentpétervári Egyetem Kiadója.
- Zhao, Xiaohuan (2005): „Xiaoshuo as a Cataloguing Term in Traditional Chinese Bibliography”. In: *Sungkyun Journal of East Asian Studies. Academy of East Asian Studies*, Seoul: Sungkyunkwan University, pp. 157–182.

MECSI BEATRIX

AZ „ÁTKELÉS A NÁDSZÁLON” LEGENDA EREDETÉNEK KÉRDÉSÉRŐL

Kelet-Ázsia számos országában igen népszerű a Zen buddhizmus alapítóját, Bodhidharmát egy nádszálon állva ábrázoló képtípus. Bodhidharma átkelését a Jangce-folyón, ami a legenda szerint egy nádszál segítségével történt, a kutatás az írásos hagyományokban oly gyakran előforduló félreolvasásnak, illetve elírásnak tulajdonítja, és ehhez köti a legenda képi ábrázolásának megjelenését is. A szerző e tanulmányában bemutatja, hogy nem csupán az írásos hagyományok teremtették meg ezt a képeken oly gyakran ábrázolt legendát, hanem korábbi, más hagyományokból is ihletet merítő képi ábrázolásmódok is elősegítették e legenda létrejöttét. A kutatásra oly gyakran jellemző, a szövegek elsődlegességét hangsúlyozó irányzattal szemben Bodhidharma nádszálon való átkelésének példáján bemutatásra kerül, hogy a képek és szövegek kapcsolata sokkal organikusabb, és bizonyos esetekben a képek hatottak bizonyos legendák újabb és újabb szövegváltozatainak létrejöttére.

Kelet-Ázsia számos országában igen népszerűek a zen buddhizmus¹ alapítójával, Bodhidharmával kapcsolatos ábrázolások.

BODHIDHARMA

Bodhidharma, akit Kínában *Putidamónak* vagy egyszerűen csak *Damónak* hívnak,² egy indiai származású hittérítő volt a legendák szerint, akit a Kínában működő keresztény misszionáriusok sokáig Szent Tamás keresztény apostollal véltek azonosítani, hiszen Szent Tamás Indiában térített.³

Egyes legendák brahminnak, míg mások egy dél-indiai király fiának tartották, aki a mahájána buddhizmus népszerűsítésére idős korában Kínába utazott. Itt a Liang-dinasztia buddhizmust pártoló uralkodója, Liang Wu császár (梁武帝, uralk. 502–549) fogadta udvarában, ahol hamarosan kiderült rövid beszél-

¹ Meditációs buddhizmus (*dhyāna* szanszkritul, *chan* kínaiul, *son* koreaiul, de leginkább japán kiejtésű alakja, a *zen* ismeretes a nyugati közönség számára).

² Neve *Putidamo* vagy *Damo* kínaiul, *Boridalma* vagy *Dalma* koreaiul és *Bodai Daruma* vagy *Daruma* japánul. Nevének utolsó két szótagját általában a következő két karakterrel jelölik: 達磨.

³ Faure 1993, pp. 45–50.

getésük kapcsán, hogy igencsak eltérő módon értelmezik a buddhizmus lényegét.⁴ Nem is csoda, ha ezután Bodhidharmának nem volt maradása a császári udvarban, és így kénytelen volt Észak-Kínába távozni – a legendák szerint egy nádszál segítségével kelve át a Jangce-folyó vizén.⁵ Majd úgy tartják, a híres Shaolin-kolostorhoz közel 9 évig ült meditációban a falat bámulva.

Nehezen fogadott tanítványokat, ellenben annál több ellenséget szerzett magának, ugyanis bizonyos források megemlékeznek arról, hogy vetélytársai megmérgezték.⁶

De ezzel nem ért véget a történet, hiszen halála után egy kínai zarándok beszámol róla, hogy útban hazafelé látta Bodhidharmát India irányába menni. Bodhidharma kezében egy szandált tartott, amelynek a párját meg is találták, miután felnyitották Bodhidharma sírját, ami, csodák csodája, üres volt.⁷

KUTATÁSI MÓDSZEREK

Bodhidharma elképesztő népszerűsége és ábrázolásainak a populáris kultúrában való tömeges megjelenése késztetett arra, hogy megvizsgáljam, hogyan is indult e legendás vallásalapító a nagymértékű népszerűség felé, honnan erednek és miképpen változtak a róla szóló történetek, és elsősorban – mint művészettörténészt – az érdekelt, hogyan is keletkeztek a legkorábbi ábrázolásai a vizuális művészetekben, mikor jelentek meg bizonyos legendaelemek, miféle kapcsolat van a leírt szövegek és a vizuális ábrázolások között.

Többéves kutatómunka során összegyűjtöttem a Bodhidharmáról fellelhető elsődleges, illetve másodlagos írott forrásokat, amelyekből táblázatok segítségével összeállítottam az egyes legendaelemek előfordulását és megjelenési sorrendjét. Ezzel párhuzamosan összegyűjtöttem Bodhidharma vizuális médiában – elsősorban rajzokon, festményeken, szobrok formájában – előforduló ábrázolásait, majd összevettem az írásos és képi forrásokat, hogy megérthessem a

⁴ Tao-jüan: *Csing-te Csuang-teng lu* (Daoyuan: *Jingde chuandeng lu*, jap. *Keitoku Dentóroku*) [A Láng Átadásának Feljegyzései]. 1004 (T. 51. 2076. 219a). Lásd még: Dumoulin 1951, pp. 67–83; Hszüe-tou Cs'ung-hszen, *Pi-jen lu* (Xue dou Chongxian, *Biyan lu*) [Nefrit szirt feljegyzések], 1125 (T. 48, 2003, 104a). Lásd még: *Hekigan-sú teihon*. Kiadó: Itó Jüten, Riszó-sa, Tokió, 1963.

⁵ Hsziszou Saotan: *Wucsia Csengcung can* (Xisou Shaotan, *Wujia Zhengzong zan*) [Dicséret az Öt Házból, az Igaz Iskolában], 1254 és lásd a téma képzőművészeti megjelentéseit a 13. századtól kezdve.

⁶ *Li-tai Fa-pao chi* (*Lidai Fabao ji*) [Történelmi Feljegyzések a Tanításról]. 774 körül (T. 51.2075:180c).

⁷ Jang hszüan-cs'i: *Lojang csie-lan csi* (Yang Xuan ji, *Luo-yang Gielan ji*). 547. Lásd még: Wang Yi-tung 1984; *Cu-t'ang csi* (*Zutang ji*), 952. Erről még: Szekigucsi Sindai 1967, pp. 205–210.

vallásos legendaképződés dinamikáját és a képek és szövegek kapcsolatát, összefüggésrendszerét.

Megvizsgálva gazdag forrásanyagunkat, nem volt nehéz észrevenni, hogy mennyivel gazdagabbak a képi ábrázolások a szöveges forrásokkal szemben. Számos olyan legendarészlet jelent meg a képeken, amely a szövegekben nem, vagy csak később tűnt elő. A művészek tehát nyilván nem csupán az írott forrásokra támaszkodva alkottak, hanem gyakran fordultak más forrásokhoz, amelyekből új elemeket tettek hozzá a már meglévő legendákhoz, gazdagítva és színeztve az amúgy is sokrétű hagyományt. Érdekes megfigyelni, hogyan jelentek meg bizonyos új elemek Bodhidharma legendájában, és ezek hogyan befolyásolták a későbbi szöveges és képi ábrázolásokat.

Különösen Bodhidharma nádszálon való átkelésének legendájával kapcsolatban mutatható ki, hogy az alkotók a nádszálat a buddhista szentek (szanszkritul *arhátok*) átkelés-jeleneteiről kölcsönözhatték, és így tették Bodhidharma lábai alá, majd csak ezután vált Bodhidharma egyik fontos ismertetőjegyévé nem csak a képeken, hanem a szövegekben is.

BODHIDHARMA A NÁDSZÁLON

Ez a legenda talán az egyik legidézettebb történet Bodhidharma életéből, ahol a pátriárka egy nádszál segítségével kel át a Jangce-folyón.

Újra alaposan megvizsgálva ezt a legendát, megtehetjük annak okát, hogy miért is kelhetett át Bodhidharma a nádszálon, egyes újabb legendák szerint nemcsak a Jangce-folyón, hanem a tengeren is, és talán ennél az epizódnál mutatható ki több-kevesebb bizonyossággal a képek és szövegek különös kapcsolata, megcáfolva számos híres kutató e téren végzett vizsgálódása alapján levont következtetéseit.⁸

Az egyik legkorábbi eredeti nádszálás Bodhidharma-ábrázolás a 13. század elejére keltezhető. Festőjének nevét nem ismerjük, de annyit tudunk, hogy a képen található kísérőszöveg írója Changweng Rujing 如淨 (1163–1228), a híres kínai meditációs mester, a hazánkban is egyre népszerűbb híres japán szerzetes-filozófus, a *szótó zen* iskola megalapítója, Dógen Kigen 道元希玄 (1200–1253) tanítója volt.⁹ Sajnos ez a festmény elveszett a második világháború alatt, csak fényképek maradtak róla.¹⁰

⁸ Lásd Charles Lachmann tanulmányát, aki elsőként hívta fel a figyelmet e legenda problematikájára: Lachmann 1993.

⁹ Dógen Kínában töltött éveiről lásd Kodera 1980, pp. 51–57.

¹⁰ Brinker 1973, p. 30.



1. kép: Ismeretlen festő: *Bodhidharma átkelése egy nádszálon állva*
1228 előtt, felirat: Changweng Rujing (1163–1228)



2. kép: Jitang Li Yaofu (jap. Kidó Rigjófu): *Bodhidharma átkelése egy nádszálon állva* 1317 előtt, felirat: Yisang Yining (jap. Isszan Icsinei, 1247–1317)

A festmény az 1228-as év előtt keletkezhetett, vagyis a festményen található írás készítőjének halála előtt. Bodhidharma kopasz, szakállas és fülbevalót visel. Ruhája hullámszik a szélben (1. kép).

A legkorábbi „Bodhidharma nádszálon”-ábrázolások között Jitang Liyaofu (jap. Kidō Rigjōfu) tusfestményét említhetjük még, amelyen Yishan Yining 一山一寧 (jap. Isszan Icsinei, 1247–1317) felirata olvasható:¹¹ „Lábaim alatt mélység és világosság.”¹² A kép fújott tus technikával készült (jap. *Fukizumi*)¹³ (2. kép).

A kiotói Nanzendzsi- 南禅寺 templom gyűjteményében található Kian Szóen 規庵祖圓 (1261–1313) japán szerzetes feliratát viselő színes selyemfestmény tartozik még a korai példák közé (3. kép).

Míg ezek a 13. századi alkotások e téma legkorábbi fennmaradt példái, egy Shaolin-kolostorból (*Shaolinsi* 少林寺, ahol Bodhidharma 9 éves fal-meditációját töltötte a legendák szerint) származó pacskolat (domborműről tussal készített képi másolat) azt sugallja, hogy valószínűleg a téma már létezett a 11. század közepén is. A kép felirata szerint az a kő dombormű, amelyről a pacskolatot készítették, 1308-ban készült. A képet kísérő szöveg azonban a 11. században uralkodó Északi Song császár, Rhenzong 仁宗 (r. 1023–1064) dicsőítő szavait tartalmazza, tehát valószínűnek tartható, hogy a kép is a szöveggel egyidejű prototípust mutathat (4. kép).

AZ ÁTKELÉS-TÉMA AZ ÍRÁSOS FORRÁSOKBAN

A nádszálon való átkelés témáját nem találjuk meg Bodhidharma legrégebbi szöveges legendái között.

A *Xu Gaoseng zhuan* 續高僧傳 (*Híres szerzetesek életrajzai*, 645) lapjain nem találunk említést a folyón való átkelés epizódjáról. A szöveg csak arról számol be, hogy Bodhidharma Kínába először Liu Song területére érkezett, és aztán északra, Wei államába ment.

A *Putidamo nanzong ding shifei lun* 菩提達摩南宗定是非論 (*Bodhidharma déli iskolájával kapcsolatos igaz és hamis nézetekről szóló értekezés*, 732) tartalmazza Bodhidharma Liang Wu császárral folytatott eredménytelen beszélgetését, majd Bodhidharmának a Shaolin-kolostorba való távozását, de nem tesz említést a folyóról.

¹¹ A Metropolitan Museum of Art, New York gyűjteményében. A reprodukció forrása: Awakawa 1970, fig. 17. Lásd még: Brinker–Kanazawa 1996, p. 126–129, fig. 89 (részlet).

¹² Awakawa 1970, fig. 17 fordítása alapján.

¹³ „Fújott tus” (jap. *fukizumi*) technika: a tust egy üreges hengeren (általában bambuszon vagy nádszálon) keresztül fújja a művész a papírra. Lásd: Kanazawa 1979, p. 197.



3. kép: Ismeretlen festő: *Bodhidharma átkelése egy nádszálon állva*
1303, felirat: Kian Szóen (1261–1313)



4. kép: Ismeretlen festő: Bodhidharma átkelése egy nádszálon állva
1308 előtt

A *Fabao-templom feljegyzései* (*Lidai Fabao ji* 曆代法寶記, 774), a *Baolin-kolostor feljegyzései* (*Baolin zhuan* 寶林傳, 801) és a *Tang-korszak régi története* (*Jiu Tang shu* 舊唐書, 945) mind megegyeznek ebből a szempontból.

A *Pátriárka-csarnok gyűjteménye* (*Zutang ji* 祖堂集, 952) írja, hogy „Bodhidharma titokban a folyó északi partjára távozott”.

11. századi források – *A mécses áthagyományozásának feljegyzései* (*Jingde Chuan deng lu* 景德傳燈錄, 1004) és *A Tan átadása az igaz iskolában* (*Chuan-fa zhengzong ji* 傳法正宗記, 1061) – említik Bodhidharma Jangce-folyón való átkelését, de egyik sem beszél a nádszálról.

A legkorábbi fennmaradt írásos forrás Bodhidharma nádszálon való átkeléséről a Jangce-folyón a *Wujia Zhengzong zan* 五家正宗贊 (*A törvényes tanítások az Öt Házból*, 1254), amely így ír erről az epizódról: „[Bodhidharma] letört egy nádszálat, átkelt a Jangce-folyón, megérkezett a Shaolin-kolostorhoz és 9 évig nézte a falat.”¹⁴

Egy valamivel későbbi forrás, a *Zizhi Tongjian* 資治通鑑 (1270) így írja le a jelenetet: „A 19. (napon) elhagyta Liang területét. Letört egy nádszálat, átkelt a folyón, északra sietett, és a 3. (napon) elérte Wei állam határát.”¹⁵

A NÁDSZÁL-MOTÍVUM FORRÁSAI

Miért jelenik meg a nádszál Bodhidharma legendájában?

Fontein és Hickman úgy magyarázza ezt a jelenséget, hogy ahol a korábbi források a ’titokban, lopva’ jelentésű karaktert használták, a későbbi források ezt a ’letört egy nádszálat’ jelentésű kétkarakteres szöveggel helyettesítették be.¹⁶ „Ez a változtatás félreolvasás eredménye is lehet – magyarázza Fontein és Hickmann –, ami gyakran előfordul a kínai irodalmi hagyományokban.”¹⁷

Brinker és Kanazawa szintén hasonlóképp magyarázzák ezt a változást, mondván, hogy „talán a legenda egy félreértésen alapul, egy szöveg vagy szövegrészlet téves magyarázatán, vagy azon a szándékon, hogy Bodhidharma tiszteletét megmentsék, miután Liang Wu császárnál nem járt sikerrel.”¹⁸

De mégiscsak érdekes, hogy e szöveges források szerzői miért a nádszálat választották közlekedési eszközül. Voltak előzményei ennek a motívumnak valahol? A nádszál nem a legkézenfekvőbb eszköz a folyón való átkeléshez, így hát elgondolkodtató, hogy miért is választották a szerzők.

¹⁴ Helmut Brinker. Lásd Brinker–Kanazawa 1996, p. 214.

¹⁵ Lásd még: Fontein–Hickman 1970, p. 54.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Brinker–Kanazawa 1996, p. 214.



5. kép: Li Gonglin (kb. 1041–1106)-nak tulajdonítva: *Arhát átkelése nádszálon állva* (részlet egy buddhista szenteket ábrázoló albumból). Valószínűleg 1106 előtt.

Vizsgálódásaink elvezetnek más képi ábrázolásokhoz, hogy megválaszolhassuk ezt a kérdést. Tudjuk, hogy a művészek gyakran használnak korábbi ábrázolási módokat, formákat –gyakran nem is tudatosan –, amikor új jelentéseknek kell formát adniuk. Így ábrázolták Jézust a legkorábbi időkben mint Apollónt, vagy a görög filozófusok figuráit használták fel a keresztény apostolok megjelenítéséhez. De több ilyen példa ismert a művészet történetéből.¹⁹

Mik voltak hát a forrásai Bodhidharma nádszálon való átkelésének?

Láthatjuk, hogy Bodhidharma nádszálás átkelésének vizuális ábrázolásai megelőzik az írásos forrásokban való megjelenésüket. Az „Arhátok átkelnek a folyón” téma megelőzi Bodhidharma átkelés-legendáját. Ezeken a festményeken és tusrajzokon a buddhista szentek (szanszkritul *arhátok*) nagyon hasonlóak a későbbi Bodhidharma-ábrázolásokhoz.

A híres kínai művész Li Gonglin 李公麟 (kb. 1041–1106) egyik album-lapján, ahol folyón átkelő *arhátok*at mutat be, nagyon jól példázza ezt a hasonlatosságot (5. kép).

¹⁹ Ahogy Ernst Gombrich írja *Art and Illusion (Művészet és illúzió)* című híres könyvében: „the familiar will always remain the likely starting point for the rendering of the unfamiliar; an existing representation will always exert its spell over the artist, even as he strives to record the truth.” Gombrich 1960, p. 82. Lásd még: Weitzmann 1986.



6. kép: Zhou Jichang (működött a 12. század második felében): *Arhátok átkelése* (részlet a Daitokudzsi, Kiotó, Japán gyűjteményében található tíz arhát-képről)
Kb. 1178, Déli Song-dinasztia



7. kép: Shang Xi (működött: 1426–1435): *Négy halhatatlan dicsőíti a Halhatatlanság istenét* 1435 előtt

Egy másik szemléletes példa a kiotói Daitokudzsi- 大徳寺 templomból származó 500 *arhátot* ábrázoló képsorozat egyik darabja, ahol az előtérben egy Bodhidharmához megtevesztésig hasonló buddhista szent látható, amint nádszálon állva kel át a vízen (6. kép).

Ezek a buddhista *arhátok* igen szoros kapcsolatban állnak a Kínában már a buddhizmus elterjedése előtt is oly népszerű taoista halhatatlanokkal, akiket gyakran ábrázoltak oly formában, hogy különféle képzelt és valóságos eszközökön – vagy épp eszközök nélkül –, a víz felszínén könnyűszerrel szelik a víz habjait, így kelve át száraz lábbal a tengeren. A taoista halhatatlanok különböző gyökerű ábrázolása számos ponton kapcsolódik a buddhista *arhátok* ábrázolásaival. A Song-korban, amikor először bukkan fel a nyolc taoista halhatatlan képi ábrázolása, nagy hatást gyakorolt bizonyos buddhista témák – köztük az *arhátok* – ábrázolási módjára is.

Két 15. századból származó példán ez egészen szépen látható. Az egyik Zhao Xi festménye, amely Zhongli Quan 鐘離權 halhatatlant ábrázolja, míg talán még szemléletesebb példa Shang Xi 商喜 (működött 1426–1435 között) festménye, ahol „Négy halhatatlan tiszteletét teszi a Hosszú Élet Istene előtt” (7. kép).



8. kép: Kim Hongdo (1745–1806): *Nádszálon álló alak*
19. század, felirat: „Átkelés a tengeren egy nádszálon állva”

KÉPÉRTELMEZÉSI PROBLÉMÁK – A KOREAI ÁTKELÉS-KÉPEK

Azokat a festményeket, amelyeken egy nádszálon látható figura található, általában minden további vizsgálódás nélkül automatikusan Bodhidharma-ábrázolásnak tekintik nemcsak a laikusok, hanem a szakirodalom jelentős része is. Sőt, maguk a művészek is igen szabadon kezelik a témát a későbbi századokban.

Két 18., illetve 19. századi koreai festmény esetében ez nagyon szépen kimutatható. Az egyik Kim Hong-do 金弘道 (1745–1806), az egyik leghíresebb Chosŏn-kori koreai festőművész alkotása (8. kép), amelyen a következő felirat olvasható:

„Nádszálon állva átkelés a tengeren”

Egy korábbi festményen, amelyet Shim Sa-jöng 沈師正 (1707–1769) készített, az ábrázolt alak egy nádszálon állva látható, és a kép felirata így hangzik: „Bodhidharma átkelése a tengeren” (9. kép). Tudjuk azonban, hogy tenger nem fordul elő a Bodhidharmáról szóló írásos legendák között.

Így hát, mint ahogy azt korábban más kutatók is kimutatták (lásd pl. Faure 1991, p. 117), a chan (illetve zen) buddhizmusnak igen erős kötődései vannak a Kínában már a buddhizmus beérkezése előtt is oly népszerű taoista gondolatvilággal, és nagy valószínűséggel Bodhidharma tengeren való átkelésének gondolatát a Bodhidharma-ábrázolások eredetével összefüggő hiedelemvilágban kell keresnünk, ahol a buddhista szentek alakjait a taoista halhatatlanok jellegzetes tulajdonságaival ruházták fel.

A buddhista szentek ábrázolásából pedig kiemelve a nádszálon átkelő típust, azt Bodhidharma legendájának már szinte elidegeníthetetlen részévé tették, és beépítették a zen hagyományba.

KÉPEK ÉS SZÖVEGEK VISZONYA A MŰVÉSZETTÖRTÉNET-ÍRÁSBAN

A napjainkban is még mindig oly erősen meghatározó módszertani feltételezést, miszerint minden „narratív illusztrációt” törvényszerűen írásos szövegek előznek meg, újra kell értelmezniük a művészettörténészeknek.²⁰ Erwin Panofsky (1892–1968), a 20. század egyik legjelentősebb művészettörténésze is hangsúlyozta, hogy nem egyszerűen csak a szövegek hatnak a képek létrejöttére, de a képek legalább olyan befolyásoló erővel rendelkeznek, mint maguk a szövegek.²¹

²⁰ Lachman 1993, p. 241.

²¹ Marosi 1995, p. 26.



9. kép: Sim Sa-jöng (1707–1769): *Bodhidharma átkelése a tengeren*
18. század, felirat: „Dalma [Bodhidharma] átkel a tengeren”
és „Hyonje” [Sim Sa-jöng művészneve]

Az ázsiai művészettel kapcsolatosan is igaz ez az állítás. Ahogy James Cahill mondta egyik kínai művészetről szóló előadásában: „a régebbi tanulmányok valamelyest azt a leegyszerűsített álláspontot követték [...], hogy a szövegeket tekintették elsődlegesnek és állandónak, amelyekhez a képi ábrázolások mint illusztrációk tartoztak, amelyek célja csupán a díszítés és kiegészítés. A mostani tanulmányok már sokkal organikusabb kapcsolatrendszert látnak. Az újabb modell szerint a verbális és vizuális média sokkal hajlékonyabban viszonyul egymáshoz. Például illusztrációk létrehozhatnak újabb szövegváltozatokat, vagy bizonyos szövegváltozatok illusztrálását előnyben részesítve másokkal szemben [...] hangsúlyeltolódásokhoz vezethet a narratív történetben.”²²

Így hát az írásos források elsődlegességének hangsúlyozását, ami hosszú időközön át szerves része volt az ikonográfiai és ikonológiai tanulmányoknak, már nem tekinthetjük teljesen magától értetődőnek. Az az irányzat, mely szerint a képeket úgy nézzük, hogy azonosítjuk azokat valamiféle háttér-szöveggel, „azt eredményezi, hogy olyan történeteket találunk, amelyek sosem voltak szándékosan a műben kifejezésre juttatva”.²³

KÉPEK

1. Ismeretlen festő: *Bodhidharma átkelése egy nádszálon állva*. 1228 előtt, felirat: Changweng Rujing (1163–1228). [Fénykép; az eredeti kép: tus papíron, függő tekercskép, elveszett a II. világháború idején.] A reprodukció forrása: Brinker 1973, fig. 4.
2. Jitang Li Yaofu (jap. Kidō Rigjōfu): *Bodhidharma átkelése egy nádszálon állva*. 1317 előtt, felirat: Yisang Yining (jap. Isszan Icsinei, 1247–1317). [Tus papíron, függő tekercskép.] Metropolitan Museum of Art, New York. A reprodukció forrása: Brinker–Kanazawa 1996, pl. 89.
3. Ismeretlen festő: *Bodhidharma átkelése egy nádszálon állva*. 1303, felirat: Kian Szóen (1261–1313). [Tus és színek papíron, függő tekercskép.] Nanzendzsi, Kiotó, Japán. A reprodukció forrása: Kanazawa 1979, pl. 25.
4. Ismeretlen festő: *Bodhidharma átkelése egy nádszálon állva*. 1308 előtt. [Pacskolat egy 1308-ban készült kő domborműről.] Shaolin-kolostor, Songshan, Henan tartomány, Kína. A reprodukció forrása: Kidō Chūtaro 1987, fig. 11.
5. Li Gonglin (kb. 1041–1106)-nak tulajdonítva: *Arhát átkelése nádszálon állva* (részlet egy buddhista szenteket ábrázoló albumból). Valószínűleg 1106 előtt. [Tus papíron, albumlap.] Freer Collection, Smithsonian Institute. A reprodukció forrása: Meyer 1923, pl. XVI.
6. Zhou Jichang (működött a 12. század második felében): *Arhátok átkelése* (részlet a Daitokudzsi, Kiotó, Japán gyűjteményében található tíz arhát-képről). Kb. 1178, Déli Song-dinasztia. [Tus és színek selymen, függő tekercskép táblaképként felkásírozva.] Denman

²² James Cahill, „Types of Text-Object Relationships in Chinese Art”, address delivered on 01. 09. 1983, to the 31st International Congress of Human Sciences in Asia and North America; conference copy of the lecture, pp. 1–2 (31st CIISHAN: Abstracts of Papers, Tōkyō: Tōhō Gak-kai, 1983).

²³ Lachman 1993, p. 242., Alpers 1983.

- Waldo Ross Gyűjtemény [no. 06.291], Museum of Fine Arts, Boston. A reprodukció forrása: Wu Tung 1996, no. 35.
7. Shang Xi (működött: 1426–1435): *Négy halhatatlan dicsőíti a Halhatatlanság istenét*. 1435 előtt. [Tus és színek selymen, függő tekercskép.] National Palace Museum, Taipei. A reprodukció forrása: *Guo li Gugong Bowuyuan gu gong bao ji* 1985, pl. 146.
 8. Kim Hongdo (1745–1806): *Nádszálon álló alak*. 19. század, felirat: „Átkelés a tengeren egy nádszálon állva.” [Színek papíron.] Gansong Művészeti Múzeum, Szöul, Dél-Korea. A reprodukció forrása: [Ch’oi Sun-t’aek] 1998, pl. 40.
 9. Sim Sa-jöng (1707–1769), *Bodhidharma átkelése a tengeren*. 18. század, felirat: „Dalma [Bodhidharma] átkel a tengeren” és „Hyonje” [Sim Sa-jöng művészneve]. [Tus papíron.] Gansong Művészeti Múzeum, Szöul, Dél-Korea. A reprodukció forrása: *Gan Song Mun Hwa* 1980, 13.18.

IRODALOM

- Addiss, Stephen (1989): *The Art of Zen: Paintings and Calligraphy by Japanese Monks, 1600–1925*. New York: Charles Miers.
- Addiss, Stephen–Seo, Audrey Yoshiko (1998): *The Art of 20th Century Zen: Paintings and Calligraphy by Japanese Masters*. Boston: Shambala.
- Alpers, Svetlana (1983): *The Art of Describing: Dutch Art in the Seventeenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Awakawa Yasuichi (1970): *Zen Painting*. Tokyo: Kodansha International.
- Barnet, Sylvan–Burto, William (1982): *Zen Ink Paintings*. Tokyo: Kodansha.
- Belting, Hans (1987): *The End of the History of Art?* Transl. by Christopher S. Wood, Chicago: University of Chicago Press.
- Brinker, Helmut (1973): *Die Zen-buddhistische Bildnismalerei in China und Japan*. Münchener Ostasiatische Studien, Vol. 10. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Brinker, Helmut (1994): *Zen in der Kunst des Malers*. Bern, München, Wien: Otto Wilhelm Barth Verlag.
- Brinker, Helmut–Kanazawa Hiroshi (1996): *Zen: Masters of Meditation in Images and Writings*. Based on a Catalogue of an Exhibition at the Museum Rietberg and Kyoto National Museum.
- Brinker, Helmut–Kramers, R. P.–Ouweland, C. (eds.) (1982): *Zen in China, Japan, East Asian Art: Papers of the International Symposium on Zen*. Zürich University.
- Buddhist Paintings of Korea*. Vols. 1–31 (1997–2004): Seoul: Buddhist Cultural Properties Research Institute.
- Cahill, James (1983): „Types of Text-Object Relationships in Chinese Art”. *31st International Congress of Human Sciences in Asia and North America (CIISHAN)*. Abstracts of Papers, Tōkyō: Tōhō Gakkai, pp. 2–276.
- [Chang Hee-jeong]. 張姬貞 (1996): „Chosŏn hugi Chogyesan chiyōk bulhwaŭi yŏn’gu” 朝鮮後期 曹溪山地域 佛畫의 研究 (A Study of Buddhist Paintings of Late Chosŏn Dynasty in Monasteries on Mt. Chogyŏ). In: *Misul Sahak Yŏn’gu* 210, pp. 71–104.
- Chapin, Helen B. (1945–46): „Three Early Portraits of Bodhidharma”. In: *Archives of the Chinese Art Society of America* 1, pp. 66–95
- [Ch’oi Sun-t’aek] (1995): *Dalmado’ui segye* 達磨圖의 世界 [Bodhidharma világa.] Seoul: Hakmunsa kiadó.
- [Ch’oi Sun-t’aek] 최순택 (1996): *Dalmado’ui yŏn’gu* 達磨圖의 研究 [Bodhidharma-kutatás.] *Kukche sŏnmuhakhoe* 國際禪武學會 [International Association of Zen and Martial Arts] 5.1, pp. 21–107.

- [Ch'oi Sun-t'aek] 최순택 (1998): *Hangugŭi sŏnsŏhwa* 한국의 선서화 [Koreai sŏn festészet.] Seoul: Hakmunsa kiadó.
- [Ch'oi Wan-su] 최완수 (1996): *Sŏkchŏng sohwaŭip* 석정 소화집 [Sŏkchŏng szerzetes humoros történetei.] Seoul: Beomha kiadó.
- Colclutt, Martin-Jansen, Marius-Kumakura, Isao (1997): *A japán világ atlasza*. Budapest: Helikon-Magyar Könyvklub, 1997. [Eredeti cím: *Cultural Atlas of Japan*. Oxford: Andromeda, 1988.]
- Daruma ten* 達磨展 [Bodhidharma-kiállítás.] (1988): Tōkyō: Shinjuku Isetan Bijutsukan, January 4–10, 1988, no. 16.
- Dumoulin, Heinrich (1951): „Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an Buddhism”. In: *Monumenta Nipponica*, Vol. VII, No. 1–2, January, pp. 67–83.
- Dumoulin, Heinrich (1992): *Zen Buddhism in the 20th Century*. Transl. by Joseph S. O'Leary. New York and Tokyo: Weatherhill.
- Faure, Bernard (1987): „The Daruma-shū, Dōgen and Sōtō Zen”. In: *Monumenta Nipponica*, 42.1 (Spring), pp. 25–55.
- Faure, Bernard (1991): *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Faure, Bernard (1993): *Chan Insight and Oversight. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton.
- Fo-jih Ch'i-sung (1007–1072) and Tōrei Enji (1721–1792) (1964): *Damoduolo chanjing* 達摩多羅禪經 [Bodhidharma Zen Sūtra]. *Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai* 大正新脩大藏經 [Tripitaka in Chinese]. Tōkyō: Taishō Issaikyō Kankōkai (T. 15. No. 618).
- Foulk, Griffith T.–Sharf, Robert H. (1993–1994): „On the Ritual Use of Ch'an Portraiture in Medieval China”. In: *Cahiers d'Extrême-Asie* [Revue bilingue de l'Ecole Française d'Extrême Orient, Section de Kyoto]. *Special Issue Ch'an/Zen Studies* 7, pp. 155–219.
- Fontein, Jan–Hickman, Money L. (1970): *Zen. Painting and Calligraphy*. Boston: Museum of Fine Arts.
- Gan Song Mun Hwa* [Gan Song Kultúra] (1980): Vol. 18: Painting XIII „Immortals and Figure”.
- Gombrich, Ernst Hans (1960): *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. London: Phaidon.
- Gombrich, Ernst Hans (1982): *The Image and the Eye: Further studies in the Psychology of Pictorial Representation*. London: Phaidon.
- Goodall, John (1979): *Heaven and Earth: 120 Album Leaves from a Ming Encyclopaedia Sans' ai t'u-hui, 1610*. London: Lund Humphries.
- Guo li Gugong Bowuyuan gu gong bao ji* 國立故宮博物院 [A Nemzeti Palotamúzeum kincsei.] (1985): Vol. 2. Taipei: Zhonghua Minguo Taibei shi.
- Heine, Steven–Wright, Dale S. (eds.) (2004): *The Zen Canon*. Oxford: Oxford University Press.
- [Hong Ip-ik, and Yi Pyŏng-gyo] 홍입익·이병교 (1993): *Dalmado: Hwabŏp immun kamsang paekt'ae* 달마도: 畵法入門 鑑賞百態 [Bodhidharmát festeni: 100 nagyszerű út a megvilágosodáshoz.] Seoul: Jayu Segye.
- [Hong Cha-sŏng, and So Ch'ŏn-sŏk] 홍자성·소천석 (1974): *Hongssi sŏnbulgijong* 홍씨 선불기종 [Halhatatlanok csodás történetei.] Sakbuk: Jayu.
- Hisamatsu Shin'ichi (1971): *Zen and Fine Arts*. Ford. Tokiwa Gishin. Tokyo: Kodansha International. (Eredeti cím: *Zen to Bijutsu*.)
- Jing, Anning (1996): „The Eight Immortals: The Transformation of T'ang and Sung Taoist Eccentrics during the Yüan Dynasty”. In: *Arts of The Sung and Yüan*. Ed. by Maxwell K. Hearn–Judith G. Smith. New York: Metropolitan Museum of Art, pp. 213–227.
- Jung Kwang: *The Mad Monk: Paintings of Unlimited Action* (1979): Berkeley: Lancaster-Miller Publishers.

- Kanazawa Hiroshi (1979): *Japanese Ink Painting: Early Zen Masterpieces*. Japanese Arts Library. Tokyo: Kodansha International and Shibundo.
- Kidō Chūtārō (1978): *Daruma to sono shosō* 達磨と其諸相 [Bodhidharma és ábrázolásai.] Tokyo: Heigo Shuppan-sha (eredeti kiadás: 1932 alapján).
- [Kim Ch'ang-bae] 김장배 (1999): *Hanguk'ŭi Dalmado* 한국의 달마도 [Koreai Bodhidharma-ábrázolások.] Seoul: Ehwa Munhwa.
- [Kim Ch'ang-bae] 김장배 (2007): *Hanguk'ŭi Modŭn Dalma* 한국의 모든달마 [Korea összes Bodhidharma-képe.] Seoul: Söyemun'inhwa.
- [Kim Na-mi] 김나미 (2002): *Kŭrimŭro mannanŭn Dalma* 그림으로 만나는 달마 [Bodhidharma képeken.] Seoul: Shikongsa, 2000.
- [Kim Yong-jae] 김영재 (2001): *Pulgyo misurŭl ponŭn nun* 불교미술을 보는 눈 [A buddhista művészetet néző szem.] Seoul: Sakyejul.
- [Koam] 고암 (2006): „Dalmado keinjŏn yŏnŭn tŭksan hwabaek ilnŏmesŏ munyŏmŭro” 달마도 개인전 여는 독산 화백 일념에서 무념으로 [Egyéni kiállítás Bodhidharmáról. Az egyszeri ragaszkodástól a nem-ragaszkodásig.] In: *Sŏn Munhwa* 6, pp. 50–55.
- Kodera, Takashi, James (1980): *Dōgen's Formative Years in China*. London: Routledge and Kegan Paul.
- [Kōjō] 光定 (1964): „Denjutsu Isshin Kaimon” 伝述一心戒文 (The Record of the Precepts in a Mind). In: *Taishō Shinshū Daizōkyō Kankokai* 大正新脩大藏經 [Tripitaka in Chinese]. Tokyo: Taisho Issaikyo Kankokai, (74), 639.
- [Kōkan Shiren] 虎関師錬 (1278–1348) (1921–1922): *Genkō Shakusho* 元亨釈書 [Buddhist history of the Genkō era]. Vol. 15–16. *Dai Nihon Bukkyō zensho*. Ed. by Takakusu Junjirō et al. Tōkyō: Yoseido. (Reprinted: *Suzuki gakujutsu zaidan edition*. Tōkyō: Kodansha 1970–1973, vol. 62, p. 66–230.)
- [Kōshū] 光宗 (1276–1350): *Keiran Shūyōshū* 溪嵐拾葉集 (*A Collection of Leaves Gathered in Stormy Streams*). (T.76.2410, 532b).
- Kuranaka Susumu (1996): „Shōtoku Taishi Kataoka Setsuwa no Keisei” 聖徳太子片岡説話の形成 [A Sōtoku hercegről szóló kataokai legenda eredetéről.] In: *Man'yo* 10, p. 61.
- [Kwanjo, Monk] 관조스님 (1999): *Sach'al pyŏk'wa* 사찰 벽화 [Buddhista falfestmények.] Seoul: Misul Munhwa.
- Lachman, Charles (1993): „Why Did the Patriarch Cross the River? The Rushleaf Bodhidharma Reconsidered”. In: *Asia Major* 6, pp. 237–268.
- Lancaster, Lewis R. (1983): *The Dirty Mop. Unlimited Action Paintings and Poems by Jung Kwang the Mad Monk*. Berkeley and Seoul: Asian Humanities Press and Po Chin Chai.
- Lopez, Donald Jr. (ed.) (1995): *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- [Manbong sūnim: chungyo munhwajae che 48 ho] 만봉스님: 중요문화재 제 48 호 [Monk Manbong: living cultural asset no. 48] (2002): Seoul: Bongwonsa.
- Marosi Ernő (1995): *Kép és hasonmás. Művészet és valóság a 14–15. századi Magyarországon*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- McFarland, H. Neill (1987): *Daruma: The Founder of Zen in Japanese Art and Popular Culture*. Tokyo and New York: Kodansha International.
- Mecsi Beatrix (1999): „Hogyan lett a szentből játékbaba?” In: *Műhely*, november, pp. 116–118.
- Mecsi Beatrix (2008): „The Power on Images on Texts Re-Examined: The Case of Bodhidharma's Crossing and the Mass-Consumption of Bodhidharma-images in Japan and Contemporary South Korea”, *Oriental Archive* (Archiv Orientalní), Quarterly Journal of African and Asian Studies, Oriental Institute, Prague (A Cseh Tudományos Akadémia referált szakfolyóirata), ISSN 0044-8699, Volume 76/ 2008, pp. 217-249.
- Meyer, Agnes E. (1923): *Chinese Painting as Reflected in the Thought and Art of Li Lung-Mien (1070–1106)*. New York: Duffield & Company.

- Nihon shoki* 日本書記 [Japán krónika.] (1987): Klasszikus kínaiból japánra fordította: Inoue Mitsusada. Tōkyō: Chūō Koronsha, pp. 98–99.
- O’Riley, Michael Kampen (2001): *Art Beyond the West*. London: Laurence King.
- [Pōmju sūnim Dalma sōmmuk] 범주스님 달마 선묵 [Pōmju szerzetes tusfestményei Bodhidharmáról.] (2001): Seoul: Hakmunsu.
- [Poun Jippu] 보운 집부 (2002): „1300yo nyōnmane Dalma daesa uri nara’e pong’antwaeda” 1300 여년만에 달마 대사 우리나라에 봉안되다 [A több mint 1300 éves Bodhidharma-tiszteletéről Koreában.] In: *Sōn Munhwa* 4, pp. 20–21.
- Sancaituhui* [kor. *Samjaedohwi*] 三才圖會 [Három világ összegyűjtött illusztrációi.] (1988): Szerk. Wag Qi 王圻 és Wang Siyi 王思義. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Sancaituhui* [kor. *Samjaedohwi*] 三才圖會 [Három világ összegyűjtött illusztrációi.] (2001): Seoul: Dongguk University.
- Seckel, Dietrich (1997): *Das Porträt in Ostasien*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Sharf, Robert H. (2001): *Living Images: Japanese Buddhist Icons in Context*. Ed. by Robert H. Sharf–Elisabeth Horton Sharf, Stanford: Stanford University Press.
- [Sōkch’ōn] 석천 (2001): „Dalmadowa hamkke ilch’ōnobaeknyōn jōnūiroūi kihaeng” 달마도와 함께 일천오백년전의료의 기행 [150 év Bodhidharma-festészete.] In: *Sōn Munhwa* 8, pp. 99–105.
- Sōn Thought in Korean Buddhism* (1998): Ed. by the Korean Buddhist Research Institute, Seoul: Dongguk University Press.
- Stevens, John Yelen–Rae, Alice (1990): *ZENGA, Brushstrokes of Enlightenment*. New Orleans: Museum of Art.
- Szekigucsi Sindai (1967): *Daruma no kenkjū*. 達磨の研究 [Bodhidharma-kutatás.] Tokió: Iwanami Soten, pp. 205–210.
- Wang Yi-tung (1984): *A Record of Buddhist Monasteries in Loyang by Yang Hsüan-chih*. Princeton.
- Weitzmann, Kurt (1986): *The Cotton Genesis: British Library, Codex Cotton Otho B VI*. Princeton: University Press.
- Wu Tung (1996): *Masterpieces of Chinese Painting from the Museum of Fine Arts, Boston: Tang through Yuan Dynasties*. Tōkyō: Otsuka Kogeisha.
- ZENGA (1960): *Malerei des Zen-buddhismus*. Előszó: Rose Hempel. München: R. Piper.

KAIBARA EKIEN EGÉSZSÉGNEVELŐ INTELMEI

Kaibara Ekien, az Edo-kor (1603–1868) egyik legjelentősebb japán neokonfuciusus tudósa, gondolkodója, valamint orvosa volt, aki a *Yōjōkun*¹ ('Az ételtáplálás intelmei') című írásában összefoglalta mindazt, amelyet egy életen át megtapasztalt és megtanult, beleértve a kor orvosi ismereteit is. Írásában megtaláljuk filozófiájának lényegét is, mely a kínai neokonfuciusus tudós, Zhu Xi² tanain alapszik. Ekien célja a *Yōjōkun*nal az, hogy a kor emberének egy összefoglalt, teljes képet nyújtson a helyes életmódról, és eligazításul szolgáljon a testi és lelki harmónia eléréséhez és a betegségek elkerüléséhez.

Jelen dolgozatban bemutatom Kaibara Ekien egészségnevelésről alkotott alapgondolatait a *Yōjōkun* című munkájában található néhány intelmén keresztül.

BEVEZETŐ

A japán kultúrtörténetben a Genroku-korszakot (1688–1704) az Edo-korszak (1603–1867) egyik legtermékenyebb időszakának tartják. Nemcsak irodalmi, hanem például gazdasági, természettudományi, orvoslási területen is igen jelentős írások születtek.³

Ebben a háborúktól mentes, békés időszakban megszűnik a mindennapi betevő megszerzéséért és a túlélésért folytatott rendszeres küzdelem. Az élet-színvonal javulásával kiszélesedik az egészségmegőrzéssel és gyógyítással

¹ Jelen dolgozatban a kínai neveket és fogalmakat pinyin átírással közlöm, a japán szavak átírásánál a legelterjedtebb átírási rendszert, a *Hyōjunshiki* (magyar népszerű átírásban: Hjó-dzsunsiki) rendszert alkalmazom.

² *Zhu Xi* (magyar népszerű átírásban: Csü Hszi) (1113–1200); (japán olvasata *Shushi*), a kínai Song-kor (Szung-kor, 960–1279) egyik legkiemelkedőbb gondolkodója, a neokonfuciusus gondolatrendszer megalapítója. Szerinte a rendezőelv (*li*) és a dolgokat létrehozó anyagi szubsztancia (*qi*) egyike sem létezhet a másik nélkül. Ha van rendezőelv (*li*), akkor anyagi szubsztancia (*qi*) is van, amely a világmindenséget alakítja. Lásd: Shinmura 1988 (a továbbiakban: *Kōjien* 1988).

³ A jelentős írások közül példaként kiemelhetjük a *Kyūdōhikketsushū* ('Akupunktúrás praktikák gyűjteménye', 1685), amely akupunktúrális eljárásokról értekezik, vagy az Okamoto Ippō által 1695–1706 között elkészített kínai orvosi és természettudományi témájú írások magyarázatait, úgymint a *Jūshikeihakki wagoshō* ('Shi si jing fa hui japán nyelvű értelmezése'), a *Somon-genkait* ('Suwen egyszerű értelmezése') és a *Nangyō hongī genkait* ('Nanjing lényegének egyszerű magyarázata').

kapcsolatos piac, mint például a gyógynövény-kereskedelem, emellett a nyomtatási eljárások fejlődésével fellendül a könyvkiadás, a *terakoya*⁴ oktatási rendszernek köszönhetően a köznép körében is egyre többen képesek forgatni az egészségneveléssel, gyógyítással kapcsolatos írásokat.

Kaibara Ekiken 1630-ban született a Chikuzen-tartománybeli (mai Fukuoka prefektúra) Fukuoka várában. Apja, aki gyógyfüvek árusításával foglalkozott, rengeteg orvosi témájú írást ismertetett meg a fiatal Ekikennel, így ő már élete korai szakaszában bepillantást nyerhetett az orvosságok világába. Ekiken amellet, hogy orvosi tanulmányokat folytatott, egyre jobban elmélyedt a konfuciánus tanításokban, valamint a gyógynövények, orvosságok tanulmányozásában is, japánul az úgynevezett *honzōgakuban*, azaz farmabotanikában. Ezzel kapcsolatosan 1709-ben megalkotta a Japánban fellelhető gyógynövények összefoglaló írását *Yamato Honzō* ('Jamato gyógynövényei')⁵ címmel. Ekiken Zhu Xi mellett, Lu Xiangshan,⁶ valamint Wang Yangming⁷ tanait is tanulmányozta. Rengeteg írást készített az erkölccsel, valamint a test és lélek egészséges nevelésével kapcsolatban, melyeket összefoglalóan *Ekiken Jikkunként* ('Ekiken tíz intelme')⁸ ismerünk (külön-külön *Kakun*, *Kunshikun*, *Yamato Zokukun*, *Rakukun*, *Wazoku Dōshikun*, *Gojōkun*, *Kadōkun*, *Yōjōkun*, *Bushikun*, *Shogakukun*). Írásai közül a Zhu Xi tanait kétségbe vonó *Taigiroku* ('A nagy kétely')⁹ volt a legutolsó, melynek teljes befejezése előtt két hónappal elhunyt (1714).

EKIKEN EGÉSZSÉGNEVELŐ INTELMEI A YŌJŌKUN (AZ ÉLETTÁPLÁLÁS INTELMEI) TÜKRÉBEN

Kaibara Ekiken *Yōjōkun* művének címében található *yōjō* kifejezés jelentése 'élettáplálás, életnevelés',¹⁰ a *kun*, például a *kakun* vagy *kunkai* szóösszetételben 'családi intelmeket, tanításokat' jelent.¹¹

⁴ Az Edo-korszak elemi szintű iskolai rendszere. A középkori buddhista templomok nevelésmódja alapján oktatták a szerzetesek, orvosok és gazdátlan samurájok a közemberek gyermekeit a mindennapi életben hasznosítható ismeretekre, valamint az írás-olvasás tudományára. Lásd *Kōjien* 1988.

⁵ Kaibara–Shirai (szerk.) 1983.

⁶ Lu Xiangshan (japán olvasata Rikushōzan); Déli-Song-kori konfuciánus tudós (1139–1192). Lásd *Kōjien* 1988.

⁷ Wang Yangming (japán olvasata Ōyōmei); Ming-kori konfuciánus tudós, politikus (1472–1528). Lásd *Kōjien* 1988.

⁸ Kaibara–Nishida (közrem.) 1893.

⁹ Araki–Inoue (szerk.) 1970.

¹⁰ Lásd *Kōjien* 1988.

¹¹ Lásd *Kōjien* 1988.

A *yōjō* fogalommal legelőször az ókori kínai taoista filozófiában találkozhatunk, mely a korai kínai referenciákban *changsheng*ként szerepel, jelentése 'életmeghosszabbítás', ez Zhuang Zhounál¹² *yangsheng* kifejezésként jelenik meg.¹³ Ez a kínai egészségmegőrző filozófia a konfuciánus és taoista tanokkal együtt került át Japánba a korai századoktól kezdve.

Japán egyik legrégebbi *yōjō*-elméleti írása a 827-ben íródott *Setsuyōyōketsu* ('Az életmegőrzés lényege'). Majd 984-ben Tanba no Yasuyori (912–995) összefoglalta Japán jelenleg legrégebbi orvosi könyvét, az *Ishinhōt*, amelyben számtalan ismeretet vett át a kínai gyógyászatból, gyógyszerészeti könyvekből. A Kamakura–Muromachi-korszak alatt kevés ilyen jellegű írás született, de az Edo-kor elején ismét megjelentek a *yōjō*val kapcsolatos írások, többek között Manase Dōsan (1507–1594) tollából a *Yōjō-monogatari* ('Az élettáplálás története'), Nagoya Gen'itōl (1628–1696) a *Yōjō-shuron* ('Az élettáplálás fő elmélete'). A neokonfuciánus tanítások és a *yangsheng*-elméleten alapuló japán egészségmegőrző eljárások az Edo-korban éltek virágkorukat azáltal, hogy különösen megerősödtek a Tokugawák által végrehajtott bezárkózási politika (japánul *sakoku*) alatt. Ebben az időben az orvosláson belül sok olyan írás, eljárás is létezett, melyek inkább spirituális, misztikus elképzeléseken alapultak. Az 1692-ben elkészült *Kokon-Yōjōroku* ('A régi és jelen életneveléssel kapcsolatos feljegyzések'), az összes addig ismert ősi *yōjō*-elméleti tudás gyűjteményévé vált. Ezek zöme népszerű orvosságok használati útmutatójaként szolgált, legtöbbjük a higiénia, diétetika, nevelés stb. témájában.

Az 1713-ban megírt *Yōjōkunt* ('Az élettáplálás intelmei') az Edo-kor egyik legjelentősebb egészségmegőrző írásként tartják számon. Ekiken a kor orvosi ismereteit, saját szubjektív gondolatvilágát, tapasztalatait, valamint az általa lényegesnek tartott filozófiát foglalja össze. Kiemeli azt, hogy a test és lélek megővése érdekében már fiatal korban el kell kezdeni az egészségnevelést, folyamatos gyakorlásra és edzésre van szükség, növelni kell a testünkben keringő életerőt, vagyis a *qit* (magyar népszerű átírásban: *csi*; japánul: *ki*), valamint meg kell tanulunk alkalmazkodni a környezeti változásokhoz. Az Edo-kor békés időszaka lehetőséget teremtett annak a felfogásnak a kibontakozására, ami egy teljesen sajátos japán kultúrkörnyezetben fejlődött ki, és az egészség megőrzését, a betegségek elkerülését, a hosszú élet elérését célozta meg.

Ekiken nyolcvannégy éves korában, a halála előtti utolsó évben készült el a *Yōjōkun*. Már gyermekkorától kezdve apja intelmeit megfogadva követte az egészségmegőrzés útját, saját maga is kipróbált számtalan eljárást, módszert.

¹² Zhuang Zhou a Hadakozó fejedelemségek korának (i. e. 5. sz.–i. e. 3. sz.) egyik legnevesebb taoista mestere. Lásd *Kōjien* 1988.

¹³ Kohn (szerk.) 2000, pp. 74–75.

A mű nyolc fejezetre tagolódik, az első és a második részt egy általános összefoglalónak tekinthetjük, amelyben Ekiken az egészségnevelés célját, lényegét taglalja, továbbá részletezi az emberi lét értelmét neokonfucianus szemlélethez közelítve, világosan megfogalmazza, hogy mi irányítja a testünket és lelkünket, miért fontos az, hogy küzdjünk és igyekezzünk minél tovább betegségek nélkül élni.¹⁴

Az ember alapja az apa és az anya, a kezdete pedig az ég és a föld. Mivel mi az ég és a föld, apánk és anyánk áldásából születünk és nevelkedünk, nem tekinthetünk testünkre úgy, mint a saját tulajdonunkra. Mivel testünk az ég és a föld ajándéka, valamint apánk és anyánk hagyatéka, ezért ügyelni kell az ápolására, nevelésére, fontos, hogy hosszú életet éljünk. Ez az, amiért tisztelnünk kell az eget, földet, és szüleinket. Ha életünket saját tulajdonunknak tekintjük, és nem óvjuk meg egészségünket, azzal csak bajt okozunk. Azzal, hogy törekszünk a mértékleteségre, sokat tehetünk magunkért. Ha nem így teszünk, akkor megrövidíthetjük, vagy akár el is veszíthetjük. Ez pedig az ég és föld, a szüleink iránti tiszteletlenség lenne. Ha szerencsében, boldogságban és hosszan akarunk élni és élvezni az örömeket, akkor először a régiek útját, az egészségmegőrzés módszerét kell megtanulnunk, és azt követni, betartani. Ez lenne a legfontosabb dolog.¹⁵

Az emberben rejlő életerő, a *qi* épít fel mindent.¹⁶ Ez az emberi test alapja. Ezért nélküle az ember nem jöhetne világra. Miután megszületik, táplálék, ruházat, lakóhely és még számtalan egyéb segítségével növeli életerejét, ezzel tudja életét megővni. A táplálkozás, ruházkodás, lakóhely, s effélék is, mind-mind az ég szüleményei. Azért hálásnak kell lennünk mind az égnek és a földnek, mind apánknak és anyánknak, amiért megszületünk, és gondunkat viselik. Ha ezeket használjuk, az életerőn-

¹⁴ A *Yōjōkun* legelső sorai szoros összefüggésben állnak a *Szülőtisztelet könyve* (kínai neve *Xiaojing*) című konfucianus klasszikus (a 13 kanonikus mű, a *Shisanjing* egyike) egyes részleteivel. Az egyik részlet, amely erre példaként szolgálhat, a következőképpen szól. „Testünk, hajunk és bőrünk, amelyeket apánktól és anyánktól kaptunk, nem szenvedhetnek kárt, ez a szülőtisztelet kezdete.” Feng Xin-ming 2007.

¹⁵ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, pp. 258–259.

¹⁶ A *qi* (magyar népszerű átírásban *csi*, japánul *ki*) a világegyetemet betöltő örökké létező anyagi szubsztancia vagy ősergia, amely a Dao törvénye szerint működik. A *qi* a hagyományos kínai orvoslás szerint kering az egész testben, miközben szabályozza a vér működését, a szervezet hőháztartását, a táplálkozást, a kiválasztást és a szervezet védelmét. Az egyes keleti gyógyászattal kapcsolatos írások szerint az emberi test olyan, mint egy kisebb univerzum. A szervezetünk és az azt körülvevő környezet azonos törvényrendszer alapján működik. A *qi* alakítja a világmindenséget, melyben többféle kisebb rendszer található. Ezek is mind rendelkeznek saját *qivel*. (Miura 1996, pp. 33–36, 54–56.)

ket éltető táplálékot mértékkel fogyasztjuk, akkor a testünkben rejlő erőt képesek vagyunk gondolni, és hosszú élet birtokába juthatunk. Azonban ha túlzásokba esünk, azzal nem belső életerőnket ápoljuk, hanem megbetegítjük magunkat. Ha súlyosan megbetegedünk, életerőnk végleg kiapad, meghalunk. Ez pontosan ahhoz hasonlatos, mint amikor a fák és bokrok túl sok vizet és tápanyagot kapnak, elvesztik erejüket és kipusztulnak. Ezért szükséges, hogy az ember törekedjen a lelki harmóniára, gondoskodjon magáról, valamint megfelelő mértéket tartva táplálkozzon. Ha túlzásokba esik, csak azt éri el, hogy elveszti belső életerejét.¹⁷

A harmadik és negyedik fejezetében a táplálkozásról értekeznek. Ekién szerint a biológiai létfenntartó tevékenységeket, úgymint táplálkozás, alvás stb. mérteketességet követve kell folytatnunk.

Az emberi test az életerőt a földtől és égtől kapja, ezzel együtt, ha a táplálkozásra nem ügyel kellőképpen, akkor életerejében hiány lép fel, és az életet egyre nehezebb lesz fenntartani. Az életerő az élet alapja. Az evéssel és ivással tartjuk fenn az életet. Ezért a táplálkozás az emberi élet mindennapjainak legfontosabb eleme, mely nélkül még egy fél napot is igen nehéz elviselni. Emiatt oly fontos a táplálkozás, a legtöbb ember nagyon szereti a hasát, és ha engedünk eme vágyunknak, túllépjük a mértéket, amely során károsodhatnak emésztőszerveink, különböző betegségeket kaphatunk, azaz életünknek is búcsút inthetünk. Az öt fő szerv (*gozō*)¹⁸ közül legelőször a vese¹⁹ alakul ki, majd utána az emésztőszervek következnek. Ha táplálékot veszünk magunkhoz, akkor eljut az emésztőszervekhez, ahol megemésztődik, az így létrejött életet adó nedv aztán testünk többi részébe áramlik. Az, hogy emésztőszerveinken keresztül jut el az életet adó nedv a test többi részébe, olyan, mint a fának, növényeknek a termőföld és a levegő. Ezért nagyon fontos az emésztőszervek gondozása, ami az egészségnevelés legfontosabb része. A bölcs emberek is mértékkel táplálkoztak, ezzel gondozták testük egészét.²⁰

Az ötödik fejezetben olvashatunk arról, hogy az öt érzékszerv működése jelentősen befolyásolja az egész szervezet működését. Minden egyes érzék-

¹⁷ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 262.

¹⁸ *Gozō*: a keleti gyógyászatban szív, máj, gyomor, tüdő, vese. Más értelemben az egész testet jelenti a kifejezés. Lásd *Kōjien* 1988.

¹⁹ Az eredeti japán szövegben *jin*, amely nemcsak vesét, hanem 'lényeket' is jelent. A kifejezés más szókapcsolatban is, úgymint *kanjin*, 'lények' jelentéssel rendelkezik, amely a máj (*kan*) és a vese (*jin*) létfontosságú szervek írásjegyéből áll össze. Lásd *Kōjien* 1988.

²⁰ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 303.

szervre ügyelnünk kell, hiszen érzékszerveink a lelkünket szolgálják, és az egészségnevelés nemcsak a test karbantartását jelenti, hanem a lelki harmónia fenntartását is.

A lélek a test vezérlője. Irányítja gondolkodásunkat. A fül, szem, nyelv, orr, bőr, külön-külön a hallásért, látásért, ízlelésért, szaglásért, érzékelésért felelősek, ezeket összefoglalóan öt érzékszervnek (*gokan*) nevezzük. Ezek a lélek szolgálói, és a lélek irányítja ezt az öt érzékszervet.²¹

Az egészségnevelés módszerének legelső lépése a lélek gondozása. A lélekben harmónia kialakítása, életerő nyugalma, a harag és düh elfojtása, a szomorúság enyhítése, a lélek és életerő megtartása a lélekgondozás leglényegesebb módja.²²

Ekiken szerint már a kezdetektől fogva az embertől, a nap, hold, csillagok, hegyek, folyók, egészen a fáig, minden a *yin* és a *yang* kölcsönhatása révén keletkezik. Az egészségmegőrzésen belül különös hangsúlyt helyez a biológiai szükségletek visszaszorítására, mint az éhség, nemi vágy, alvás stb. Másrészt rávilágít arra is, hogy milyen fontos ellenállni a külső tényezőknek (szél, hideg, meleg, pára). Már azzal is el tudjuk kerülni a betegségeket, ha tudatosan képesek vagyunk szabályozni belső vágyainkat, meg tudjuk óvni testünket a külső tényezők káros hatásaitól.

Az emberi életben sok öröm létezik, a tettekben rejlő öröm, a betegségtől mentes egészség öröme, valamint a hosszú élet öröme. Az élet értelme, hogy örömben teljen, ezért célunk az, hogy betegségtől mentesen éljünk. Az élet táplálásának alapja az életerő megővése, ehhez legelőször el kell kerülni az életerőt károsító tényezőket, melyek lehetnek külső, illetve belső tényezők.²³

A hatodik fejezet arról szól, hogy nap mint nap óvakodnunk kell a betegségtől, nagyon fontos, hogy megfelelően válasszuk meg az orvosokat, valamint a gyógyító eljárásokat. Még ha a módszereket nem ismerjük is részletesen, de tudjuk a gyógyítás alapjait, akkor tudni fogjuk azt is, hogy kik a jó orvosok, és kik a kontár gyógyítók. Ekiken Nagasakiban végzett orvosi tanulmányokat, így orvosként különbségeket tudott tenni orvos és orvos között.

Az egészségmegőrzés módszere nemcsak a betegségek megelőzését, hanem a megfelelő orvosok kiválasztását is jelenti. Apánkat, anyánkat, valamint saját testünket kuruzsló orvosokra bízni igen veszélyes. Ha

²¹ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 146.

²² Kaibara–Itō (szerk.) 2002, pp. 262–263.

²³ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 269.

nem tudunk különbséget tenni a jó és a rossz orvos között, és apánkat, anyánkat, gyermekünket, unokánkat rossz orvosra bízunk, akkor ez olyan, mintha szüleinket nem tisztelnénk, gyermekeink iránt nem éreznénk semmiféle szeretetet. Igaz az is, amit a Song-kori konfuciánus gondolkodó, Ch'eng Hao²⁴ állít a következőképpen.

A szülők szolgálatában lévő személyeknek is tisztában kell lenniük az orvosok képességével. A megfelelő orvos kiválasztásakor, még ha a gyógyító eljárásban nem vagyunk is jártasak, de legalább ha ismerjük az orvoslás lényegét, akkor már különbséget tudunk tenni a jó és rossz orvosok között.²⁵

Ekiken szerint a jó orvos az, aki részletesen ismeri a klasszikus kínai orvosi írásokat és a konfuciánus ismereteket, minden figyelmét a gyógyításnak szenteli, számára nem a haszon a legfontosabb, alapos, sokféle betegséget képes diagnosztizálni, a folyamatokat jól átlátja, és a gyógyító orvosságokat a legpontosabban képes meghatározni.

Aki jó orvos szeretne lenni, annak legelőször a régi írásokat kell tanulmányoznia, enélkül nehezen tudja elsajátítani az orvosi ismereteket. Továbbá, ha megismeri a bölcsek írásait, akkor a gyógyítás lényegét is érteni fogja.²⁶

A jó orvos legelőször is elszánt, és törekszik arra, hogy mindenkin segítsen, igazi szívvel teszi, és függetlenül attól, hogy a beteg szegény vagy gazdag, mindenképp segít rajta.²⁷

A hetedik fejezetben Ekiken az orvosságok helyes alkalmazásáról értekezik. Szerinte sokféle hatékony orvosság létezik, de ha nem ügyelünk arra, hogy mennyi orvosságot veszünk magunkhoz, akkor az orvosság nem a gyógyító hatását fejt ki, hanem kárt okoz, ezért minden helyzetben be kell tartanunk a mértéket. Továbbá, vannak olyan betegségek is, amelyekből mi magunk is képesek vagyunk természetes módon kigyógyulni. Ilyenkor nincs szükség orvosságokra, pusztán lelki erővel, megfelelő mozgással és pihenéssel is képesek lehetünk kilábalni a bajból, és megerősíteni a bennünk keringő életerőt.

Megbetegedésünk esetén az azonnali gyógyulásunk reményében hajlamosak vagyunk meggondolatlanul gyógyszereket beszedni, illetve nem a megfelelő orvosi segítséget megtalálni, így állapotunk rosszabbra for-

²⁴ Ch'eng Hao (japán olvasata Teikō) (1032–1085). Konfuciánus gondolkodó az Északi Song-korban (960–1126). Lásd *Kōjien* 1988.

²⁵ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, pp. 371–372.

²⁶ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p.373.

²⁷ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 378.

dulhat. Ezért inkább természetes módon gyógyuljunk, mint hogy egy rossz orvos miatt rosszbodjon állapotunk.²⁸

Ekiken az orvosságokkal kapcsolatosan Sun Simiaótól²⁹ is idéz.

Sun Simiao szerint az embereknek ok nélkül nem szabadna orvosságokat bevenniük. Ha ezeket értelmetlenül alkalmazzák, testük egyensúlya megbomlik, és megbetegednek.³⁰

Ekiken orvosi szemléletében a természetes öngyógyítás is megtalálható.

Sok olyan betegség van, amelyből orvosságok nélkül is kigyógyulhatunk. Sokan vannak olyanok, akik a betegséget nem ismervén feleslegesen nyúlnak orvosságokhoz, súlyosbodnak nyavalyáik, majd étvágyukat is elvesztik, végül úgy elhúzódik a bajuk, hogy belehalhatnak. Ezért kell fokozottan ügyelni az orvosságok használatára.³¹

A nyolcadik, egyben utolsó fejezetben az idős emberek, gyermekek gondoskodásáról, valamint az akupunktúrás eljárásról és az égetéses gyógyomódról olvashatunk. Ekiken szerint az időskorú emberekről úgy kell gondoskodni, mint a gyermekekről, ismerni kell a korral járó sajátságokat, tisztában kell lenni azzal, hogy az idős emberek testi ereje csökken, gyomruk, emésztőrendszerük is érzékenyebbé válik. Továbbá lényeges az is, hogy az ember élete alkonyán minden egyes napot vidámsággal, nyugalommal töltsön el. Már fiatalkortól kezdve foglalkozni kell az öregedés gondolatával, és törekedni mindig a harmóniára.

Az idős ember teste legyengül, gyomra érzékennyé válik. Pontosan úgy kell gondoskodni róluk, mint általában a gyermekekről. Igyekezzünk megtudni, mit szeret, vagy mit nem kedvel, biztosítani számukra a megfelelő közérzethez szükséges hőmérsékletet, tisztán tartani a helyet, ahol tartózkodik, figyelni, hogy ne legyen huzat, télen legyen meleg, nyáron pedig kellemesen hűvös. Óvjuk a hideg szél, forró pára okozta betegségtől, derítsük őket jókedvre! Ha váratlan rossz dolgok történnek – mint rablás, tűzvész, árvíz –, először is nem szabad, hogy pánikba essenek. Az ilyen nem mindennapi dolgok esetében különösen ügyelnünk

²⁸ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 388.

²⁹ Sun Simiao (?–682) (japán olvasata Sonshibaku) Tang-kori kínai orvos, aki több állami tanácsadói posztot utasított vissza, helyette az állami ügyektől visszavonultan élt és dolgozott. Főbb írása a *Qian Jin Fang* (japán olvasata *Senkinhō*), *Qian Jin Yao Fang* (japán olvasata *Senkinyōhō*). Lásd *Kōjien* 1988.

³⁰ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 388.

³¹ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 390.

kell arra, hogy ne betegedjenek meg. Ugyanis ha az idős ember megijed, könnyebben megbetegszik.³²

Miután megöregszünk, úgy érezhetjük, hogy a fiatalkorhoz képest a napok sokkal gyorsabban telnek, egy nap is tíz napnak számít, tíz nap pedig száznak, egy hónap egy évnek. Ezért úgy kell eltölteni a napokat, hogy azok ne feleslegesen, hanem vidáman, derűsen teljenek el. A hátralévő időt nyugalomban, békében, harag és gyűlölet, mohóság nélkül kell eltölteni, és becsben tartani. A megmaradt test energiájáról gondoskodnunk kell. Ügyelnünk kell arra, hogy egy nap se teljen el céltalanul és vidámság nélkül.³³

ÖSSZEFOGLALÁS

Kaibara Ekiken összefoglaló műve az emberi lét értelméről szól és a lét fenntartásához szükséges tudnivalókat veszi sorra. Szerinte az egészségnevelés lényege a test és a lélek betegségektől való megóvása különböző módszerek segítségével. A külső hatások, mint a hideg, meleg, a táplálkozási zavarok és az indulatok az életerő keringését megzavarhatják. A megbetegedés a helytelen, gondatlan egészségnevelés eredményeként jelentkezik, ami miatt kénytelenek vagyunk orvosságokhoz, akupunktúrás tűhöz, égetéses gyógy módhoz fordulni.

Ahogy a fentiekben láttuk, a *Yōjōkun*, a konfuciánus irányzat gondolatait kölcsönvéve a test és lélek, a természetes egészségnevelés ismereteit taglalja mint jó tanácsokat ahhoz, hogy betegség nélkül minél hosszabb ideig éljünk.

IRODALOM

- Araki Kengo–Inoue Tadashi (szerk.) (1970): *Kaibara, Ekiken – Murō, Kyūsō – Nihon shisō taikei* (vol. 34.) [*Kaibara, Ekiken – Murō, Kyūsō – Japán eszmerendszer.*] Tokyō: Iwanami Shoten.
- Feng Xin-ming (2007): *Xiao Jing – The Classic of Xiao with English Translation and Commentary*. Elérhetőség/hozzáférés:
http://www.tsoidug.org/Xiao/Xiao_Jing_Comment_Comp.pdf [olvasva: 2009. november 24.]
- Hattori, Toshirō (1988): *Edojidai igakushi no kenkyū* [Az Edo-korszak orvoslásának kutatástörténete.] Tokyō: Yoshikawa Kōbunkan, pp. 27–151.
- Ishihara, Akira (1970): *Nihon no Igaku – sono nagare to hatten* [A japán orvoslás és fejlődése.] Tokyō: Shibundō.

³² Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 411.

³³ Kaibara–Itō (szerk.) 2002, p. 412.

- Itō, Chijiyo (2005): „Kaibara Ekiken Yōjōkun no kenkō-kan wo megutte” [Kaibara Ekiken *Yōjōkun* című munkájának egészségszemléletéről.] In: *Nihondaigaku Daigakuin Sōgō Sakai jōhō-kenkyūka-kiyō* 6. pp. 128–137.
- Jamadzsi, Maszanori (1989): *Japán – Történelem és hagyományok*. Budapest: Gondolat.
- Kaibara, Ekiken–Ishikawa, Ken (szerk.) (1961): *Yōjōkun – Wazokudōjikun*. Tokyō: Iwanami-shoten.
- Kaibara, Ekiken–Itō, Tomonobu (szerk.) (2002): *Yōjōkun*. Tokyō: Kōdansha.
- Kaibara, Ekiken–Matsuda, Michio (szerk.) (1972): *Yōjōkun*. Tokyō: Chūōkōronsha.
- Kaibara, Ekiken–Matsuda, Michio (szerk.) (2005): *Yōjōkun*. Tokyō: Chūōkōronshinsha.
- Kaibara, Ekiken–Nishida, Keishi (közrem.) (1893): *Ekiken Jikkun*. Tokyō: Hakubunkan.
- Kaibara, Ekiken–Shirai, Mitsutarō (szerk.) (1983): *Yamato Honzō* 1, Tokyō: Ariake Shobō.
- Kohn, Livia (szerk.) (2000): *Daosim handbook*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Matsuda, Michio (1969): *Kaibara Ekiken* (Nihon no meicho 14.) [Kaibara Ekiken – Japán neves klasszikusai 14.] Tokyō: Chūōkōronsha.
- Miura, Oto (1996): *Tōyōigaku wo shitteimasuka* [Ismeri Ön a távol-keleti gyógyászatot?] Tokyō: Shinchōsensho.
- Shinmura, Izuru (1988): *Kōjien*. Tokyō: Iwanami Shoten.
- Sugi, Seisaburō (1981): *Yōjōkun to Gendai igaku* [A *Yōjōkun* és napjaink orvostudománya.] Tokyō: Shunshūsa.
- Takizawa, Toshiyuki (2003): *Yōjōron no shisō* [A *Yōjō*-elmélet gondolatrendszere.] Yokohama: Seori Shobō.
- Tanaka, Haitō (1985): „Kaibara Ekiken no Yōjōkun ni tsuite” [Kaibara Ekiken *Yōjōkun* című művéről.] In: *Meiji Daigaku Kyōyōronshū* 179. *Nihon Bungaku*, pp. 59–98.
- Tucker, Mary Evelyn (2007): *Philosophy of Qi – The Record of Great Doubts*. New York: Columbia University Press.

KÖNYVSZEMLE

HAMAR IMRE–SALÁT GERGELY (szerk.):

Kínai történelem és kultúra. Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére

Budapest, Balassi Kiadó, 2009.

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Kínai Tanszékének *Sinológiai műhely* című sorozata (sorozatszerkesztő Hamar Imre) 7. köteteként, a Balassi Kiadó gondozásában jelent meg az Ecsedy Ildikó (1938–2004) emlékére összeállított tanulmánykötet, amelyben sinológusok és orientalisták Kínához, az ország történelméhez, illetve kultúrájához kapcsolódó írásai sorakoznak.

Salát Gergely előszavában emlékezik meg a professzorasszonyról, akit a keleti nyelvek iránti érdeklődés vitt 1956-ban az ELTE BTK Kínai és Kelet-Ázsiai Tanszékére, ahol diplomát szerzett, majd 1961-ben doktorált. Ezt követően a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Keleti Gyűjteményében dolgozott könyvtárosként. Szerkesztőbizottsági tag volt az *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* és a *Keletkutatás* című szakfolyóiratoknál.

1987-től az ELTE BTK Kínai és Kelet-Ázsiai és Belső-Ázsiai Tanszékén tanított, emellett több területen is aktívan segítette a magyar orientalisztika ügyét: a Miskolci Bölcsész Egyesület kínai szakának tudományos irányítójaként és A Tan Kapuja Buddhista Főiskola professzoraként dolgozott. Nevéhez fűződik a sinológia területén az intézményes doktori képzés elindítása is.

Gazdag könyvgyűjteményét az Orientalisztikai Intézet könyvtárára hagyta, így is segítve a jövő nemzedékeinek tanulását, kutatómunkáját.

Salát Gergely: Egy szökött rabszolga pere a Korai Han-korban

A tanulmány az ókori kínai törvénykezésről szól; nemrég feltárt ókori hivatalnoksírokból előkerült dokumentumok alapján egy jogesetet és az ítélkezés folyamatát mutatja be. A *Zouyanshu (Beadványok és jelentések)* című dokumentumgyűjtés egy Kr. e. 186-ra datált sírból került elő, ebből választott ki a szerző egy Kr. e. 187-re datált iratot. A tanulmány közli az irat teljes szövegét, a magyar fordítás mellett feltüntetve a kínai eredetét is, ami hasznos segítség a klasszikus kínai szövegekkel ismerkedő olvasó számára.

Az elemzés a per bemutatásán keresztül segít feltárni a Korai Han-kori ítélkezés néhány jellemző vonását. Olyan, ma is ismert jogi fogalmak és alkalmazásuk jelenik meg előttünk, mint a jogtalan vád és ennek kapcsán a vádló vádlottá válása, a hatósági fegyverhasználat jogossága vagy a közfeladatot ellátó ember fokozott jogi védelme.

A tanulmány ismerteti a per lefolyását, a vádlotti és tanúvallomásokat, az ítéletet és indoklását, a felsőbb joghatóságok viselkedését – tudományos érteke mellett kifejezetten érdekes, az ókori Kína mindennapjait plasztikusan bemutató módon.

Tokaji Zsolt: Az öt elem monográfiákról. Katakлизмák, anomáliák és különös jelenségek kategorizálása a kínai hivatalos történeti művekben

Tokaji Zsolt írása azt mutatja be, hogy Kínában mennyire komolyan vették azt a metafizikai rendszert, amely a katakлизмákat, különös jelenségeket előjelként értelmezte, és igyekezett a történeti munkákban felhasználni. Egészen a legújabb korig a hivatalos történeti művekben megtalálhatók voltak olyan, a szerző által *Öt elem monográfiá*ként fordított fejezetek, amelyek az öt elem (*wu-xing*) rendszerét igyekeztek a történeti eseményekkel párhuzamosan értelmezni.

A tanulmány ismerteti a Han-dinasztia hivatalos krónikájában, a *Hanshu*-ban található *Öt elem monográfiá*t, amely az öt elemen (víz, tűz, fa, fém, föld) túl a Föld, Ember, Ég kozmológiai hármas egységét is felhasználja. A számos kategóriát felvonultató rendszert a szerző idézetekkel magyarázza, helyenként táblázatok segítségével foglalja össze, így még a hasonló munkák értelmezésében járattan olvasó is tiszta képet kap a rendszer felépítéséről.

Nagy Márton: Kínai források Linyi királyságról

Linyi királysága, amely a mai Közép-Vietnam területén feküdt, a kelet–nyugati tengeri kereskedelmi útvonal, az ún. tengeri selyemút fontos központja volt. Linyi-t tekinthetjük a térség legkorábban létrejött államalakulatának, így a vele kapcsolatos források kutatása Délkelet-Ázsia történelmi vizsgálatának fontos területe.

A tanulmány a Linyi-vel kapcsolatos kínai forrásokat mutatja be. A szövegekből kitűnik, hogy bár a kínaiak következetesen barbárokként említik őket, Linyi népe magas szintű kultúrát hozott létre, államuk ereje, lakosaik harcos-sága pedig olyan fokú volt, hogy rendszeresen háborgatták a szomszédos kínai tartományokat, folyamatos gondot okozva az oda kinevezett kormányzóknak.

Hamar Imre: Az ezoterikus buddhizmus története Kínában

Hamar Imre írása a *vadzsrájánának*, buddhista *tantrának* is nevezett ezoterikus buddhizmus kínai történetébe vezeti be az olvasót. Az ezoterikus tanítás megjelenése a buddhizmus utolsó nagy megújulásának tekinthető, hatása jelentős a buddhizmus társadalmi bázisának kiszélesedésében is.

A buddhizmus új irányzatának megjelenése Kínában a *dháranák* (varázsmondások, szövegek) elterjedésével és a csodatévő szerzetesek felbukkanásával vette kezdetét. A tanulmány áttekinti azokat a szövegeket, amelyekből az ezoterikus tanok térnyerése kiolvasható, majd ismerteti a Tang-kor három olyan ezoterikus mesterének, Subhákarakszimhának, Vadzsrabódhinak és Amoghavadzsrának az életútját, tetteit, akiket a kínai ezoterikus buddhizmus meg-

jelenésével kapcsolnak össze. A három nagy mesterről szóló beszámolók számos csodás, mesészerű elemet tartalmaznak ugyan, de munkásságuk nyomán kimutathatóan kezdetét vette egy, a tantrikus buddhizmus kínai jelenléteként azonosítható folyamat.

Pap Melinda: Zhanran életrajza

Zhanran (711–782) nevéhez fűződik a kínai buddhizmus *tiantai* iskolájának a Tang-kori reneszánsza – ez az iskola nagy hatású volt nemcsak Kínában, de a kínai kulturális hatás alatt álló szomszédos országokban is. Pap Melinda kiemeli, hogy a *tiantai* volt az első kínai buddhista iskola, amelyik képes volt az indiai örökségtől elszakadva sajátosan kínai gondolatrendszerű tanításokat létrehozni. A tanulmány a neves szerzetes életrajzait tartalmazó forrásokat felhasználva Zhanran életének szakaszait veszi sorra, kitér tanításaira és hátrahagyott műveire is, rámutatva az életrajzok hiteles és fantázia szülte részeire, egyezéseire egyaránt.

Kósa Gábor: „A hatalmas felhő fényessége”. Áttekintés a kínai buddhizmus és manicheizmus viszonyáról a történeti források tükrében

A tanulmány két, a kínaiak szempontjából idegen eredetű vallás, a buddhizmus és a manicheizmus kínai történetének azon fejezeteivel foglalkozik, amikor a két vallás kapcsolatba került egymással. A szerző szándéka szerint nem egyszerű kronologikus áttekintést kíván adni, hanem azokat az általános jellemzőket igyekszik a források alapján kiemelni, amelyek a két vallás egymáshoz való viszonyát, illetve az uralkodó hozzáállásának változásait (támogatás és tiltás) érintik.

Az írás a manicheizmus történelmi források által igazolt Kínába érkezésétől (Kr. u. 694) végigköveti a két vallás kapcsolatát, amelyet elsősorban a buddhista oldalról megnyilvánuló támadások, hatalmi féltékenységgel jellemeztek. Az uralkodói hozzáállás vizsgálata azt az eredményt hozza, hogy néhány uralkodó mindkét vallást támogatta, mások mindkettőt elutasították – csak egyetlen esetben volt tapasztalható, hogy egy császár a buddhizmus támogatása mellett a manicheizmust elutasította.

Birtalan Ágnes: A 13. századi mongol nomádok anyagi műveltsége kínai források tükrében

A kínai történelem szinte állandó problémája volt az ország határain túl élő nomád népek jelenléte. A nomádok hol alávetett népként, hol kereskedelmi partnerként, hol pedig hódítóként voltak jelen, így a kínai állam számára a róluk való ismeretek megszerzése és bővítése alapvető jelentőséggel bírt.

A tanulmány két kínai forrás, Zhao Hong 1221-ből származó jelentése, a *Mengda beilu*, valamint a Peng Daya és Xu Ting által 1237-ben lejegyzett *Heida shilüe* alapján számol be arról, miként látták a kínai megfigyelők a mongolok mindennapi életmódját. Természetesen, ahogy a szerző leszögezi, a mongol

birodalom fénykorában a kínai követek egy ellenséges állam hadászati célú felméréseként gyűjtöttek adatokat, így érdeklődésük középpontjában a lótarítás, a lovak fajtáinak, a lovaglás és az íjászat módjának megfigyelése állt, de komoly figyelmet szenteltek a mongolok étkezési kultúrájának, élelmiszerforrásainak is.

Oláh Csaba: Tolmácsok a Ming-kori diplomáciai kapcsolatokban

Kína a Ming-korban (1368–1644) számos országgal tartott fenn diplomáciai kapcsolatot, s ezek működtetésében, a külföldiekkel való kommunikációban fontos szerepet játszottak a fordítók (*yizisheng* vagy *yiziguan*) és a tolmácsok (*tongshi*). A cikk a tolmácsok szerepét vizsgálja, különös tekintettel a kor Japánból érkező küldöttségeivel foglalkozó tolmácsokra.

Mint a szerző megállapítja, a japán küldöttségeket kísérő tolmácsok főleg olyan kínaiak voltak, akik Kínából Japánba menekültek, akiket a japán követ-ségek tagjai Kínában rabszolgaként vásároltak, vagy akiket kalózok raboltak el. A tanulmány színes leírását adja e tolmácsok tevékenységének, megítélésüknek mind kínai, mind japán részről, amiből kitűnik, hogy a kínaiak kereskedelmi monopóliumok iránti érzékenységet gyakran sértette a követségek tolmácsainak működése. Világossá válik az is, hogy a kínai részről kirendelt tolmácsok feladata a nyelvi közvetítésen túl (amely feladat ellátásában egyébként gyakran nem is voltak igazán használhatók) annak biztosítása volt, hogy a követségek tagjai betartsák a helyi törvényeket.

Horváth Csaba: A kínai észak–dél ellentét az európai expanzió időszakában

A tanulmány arra a kérdésre keresi a választ, mi volt az oka annak, hogy amíg az európai nagyhatalmak a 15–19. században olyan mértékben terjesztették ki a befolyásukat a világ minden részére, hogy az valóságos európai hegemoniát eredményezett, addig Kína ebben a versengésben alulmaradt. Ez annak fényében is meglepő, hogy az általánosan elterjedt vélemény szerint az európai sikertörténetben döntő szerepe volt a pénzgazdálkodás elterjedtségének, illetve a tengeri hajózás fejlettségének – két olyan területnek, amelyben a 15. századi Kína egyáltalán nem volt lemaradva.

A tanulmány gondosan elemzi Kína egyes területeinek gazdasági és kereskedelmi jelentőségét, illetve az egymást követő dinasztiák által fővárossá tett városok helyzetét, valamint a tengeri kereskedelem fejlődését. Felteszi a kérdést, hogyan lehetséges, hogy bár a dél gazdaságilag és kereskedelmileg is fejlettebbnek számított, a főváros mindig északra került. A szerző rámutat, hogy noha minden adott volt ahhoz, hogy Kína déli területeit fejlesztve az európaiak komoly vetélytársává váljék, az állandó, északról érkező nomád fenyegetés a politikai központot északon tartotta, és így megakadályozta Kína tengeri térnyerését.

Fajcsák Györgyi: Hatvany Bertalan, az ismeretlen keleti műgyűjtő

A cikk Hatvany Bertalan, a cukoriparból meggazdagodott főnemesi család sarjaként a keleti művészet rajongójává lett műgyűjtő életét, gyűjtéseit, gyűjteményének sorsát dolgozza fel.

Hatvany keleti gyűjteményét elvszerűsége, következetessége miatt dicséri a szerző: ez emeli ki ugyanis a korabeli gyűjtemények sorából. A háború végén a Vörös Hadsereg erre a célra szakosodott alakulatai a gyűjtemény nagy részét elhurcolták; ma csupán egészen kicsi része tekinthető meg különböző magyarországi múzeumokban.

Vámos Péter: „Mi történt a kínaiakkal?” A magyar–kínai kapcsolatok 1956–1966 között

A tanulmány a Kádár-korszak elejének magyar–kínai viszonyait tárgyalja. Ez a viszony sajátosan alakult, amennyiben Kádár egyik legfontosabb célja saját politikai hatalmának külföldi elfogadtatása volt, a szovjet politikától eltávolodó kínai vezetés pedig igyekezett a szovjet érdekszférába tartozó kelet- és közép-európai országokra is kiterjeszteni a befolyását. Ez igen jó magyar–kínai kapcsolatokhoz vezetett, ami persze nem volt elegendő ahhoz, hogy a szovjet külpolitika Kína-ellenességét ellensúlyozza, mindenesetre azt eredményezte, hogy a két ország kapcsolata 1960-ig a szovjet–kínai viszony elhidegülés ellenére is csak kisebb mértékben romlott meg.

A cikk rámutat, hogy a kínaiak a szocialista országokkal szemben sajátos „differenciáló” magatartást tanúsítottak. A szovjet állásponttal szembeni ideológiai különbségek nyilvánosságra hozatala meglepte a magyar vezetést, Kádár maga is helytelenítette, hogy a nézeteltéréseket nem zárt ajtók mögött próbálják rendezni. S bár a magyar fél igyekezett a kapcsolatok romlását lassítani, a döntés, mint rendesen, Moszkvában született meg.

Szilágyi Zsolt: Kínai–mongol kapcsolatok a 20–21. század fordulóján

Mongólia Oroszország és Kína között fekszik, mind lélekszámát, mind gazdasági erejét tekintve eltörpül szomszédai mellett, ami alapvetően meghatározza lehetőségeit is. A szerző vázlatosan áttekinti a kínai–mongol kapcsolatok alakulását a 17. századtól az 1990–91-es mongol rendszerváltásig, amelyet 1921 után a szovjet befolyás erősödése jellemezett, és Mongólia Kínától való elszakadását eredményezte.

Bár az új mongol vezetés éppen a kínai modelltől eltávolodó gazdasági viszonyokat igyekezett teremteni, a rendszerváltás után a kínai–mongol kapcsolatok jelentősen javultak annak köszönhetően, hogy Kína sietve biztosította Mongóliát függetlenségének és önállóságának teljes elismeréséről. A tanulmány ismerteti a jelenlegi mongol közéletben felbukkanó nacionalista, pánmongol törekvéseket, amelyek árnyalják ugyan a két ország kapcsolatát és különböző történelmi megközelítést eredményeznek, nem változtatják meg Kína és Mongólia viszonyának alapvető jellegét, amely a regionális biztonságpolitikára és a gazdasági együttműködésre helyezi a hangsúlyt.

Szabó Balázs

**FARKAS ILDIKÓ–SZERDAHELYI ISTVÁN–UMEMURA YUKO–
WINTERMANTEL PÉTER (szerk.):**

Tanulmányok a magyar–japán kapcsolatok történetéből

Budapest, Eötvös Kiadó, 2009.

A magyar–japán diplomáciai kapcsolatok felvételének 140., újrafelvételének 50. évfordulója alkalmából jelent meg ez a kötet, amelyben a magyar japanológiai kutatás jeles szereplőitől olvashatunk a két ország kapcsolatainak szinte minden területét tárgyaló tanulmányokat.

37 írás sorakozik a kötetben, rendező elvként magyar–japán kapcsolatok 140 esztendejének szakaszai szolgálnak, négy részre tagolva a kérdéses időszakot.

1. A kezdetektől 1918-ig

Az első szakaszban a hivatalos diplomáciai kapcsolatokat Japánnal felvevő Osztrák–Magyar Monarchia és a Japán Császárság viszonyait tárgyaló írásokat olvashatunk, ezek közül kiemelten fontos Szerdahelyi István *Az Osztrák–Magyar Monarchia és a Japán Császárság között 1869. évi október 18-án kötött kereskedelmi szerződés* című írása, amely azt az egyezményt ismerteti, amely a kapcsolatfelvételkor kötött meg, s amitől magukat a diplomáciai, kereskedelmi kapcsolatokat számítjuk. Az azt megelőző időszakban Japánba érkező magyarokról szóló történeti forrásokat nem ismerünk, kivételt képez Benyovszki Móric (1746–1786), az utazó és kalandor, aki utazásai során az Edo-kor Japánjába is elvetődött – az ezt a látogatást vizsgáló japán kutatók eredményeiről Király Attila számol be *A japán Benyovszki-kutatás* című tanulmányában, igyekezve elkülöníteni a gróf utazásának általa kitalált, színes részleteit a dokumentumokkal alátámasztható történelmi tényektől.

Japán megjelenése a magyar közvéleményben a kapcsolatok korai időszakában – az akkoriban Nyugaton tapasztalható, a keleti kultúra iránti nagyfokú érdeklődésnek megfelelően – elsősorban művészeti-kulturális jellegű volt, ezt tekinti át Farkas Ildikó *Japán megjelenése Magyarországon a XIX–XX. század fordulóján* című írása. Felbukkannak az első műgyűjtők is (Bincsik Mónika: *A budapesti Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum japán gyűjteményének kialakulásához és korai történetéhez*).

A Japán iránti, a napi hírek szintjén megjelenő érdeklődést elsőként az orosz–japán háború váltotta ki (bár a Monarchia és Japán már a bokszerlázadás leverésekor, 1900-ban is szövetségi viszonyban lépett fel). Szerdahelyi István írása (*Az orosz–japán háború és a magyar politikai közvélemény*) felvázolja a magyar külpolitika és a politikai közvélemény Japánnal kapcsolatos álláspontját a háborút megelőzően, majd a korabeli kormánypárti és ellenzéki sajtóban követi nyomon a közhangulat (Japánra nézve igencsak kedvező) alakulását a háború során.

A másik nézőponttal ismertet meg minket Kondó Maszanori írása: *Magyarország képe az első világháború előtti Japánban*, emléket állítva a nem túl nagy számú, de Magyarországról és a magyarokról jó szívvel, barátsággal beszámoló korai szerzőknek.

2. 1918–1945

A két világháború közötti időszakról szóló részben a korszak kutatójának, Umemura Yukónak az írásai jelennek meg dominánsan. Három tanulmánya a 20-as években Magyarországon élő és itt Japánt népszerűsítő Imaoka Dzsúicsiróval, az 1938-as kulturális egyezményrel és a Japán–Magyar Kultúrintézetrel, illetve a Japánban a két háború között élő magyarsággal foglalkozik.

Különösen érdekes írás Kondó Maszanori munkája a szibériai magyar hadifoglyok és Japán kapcsolatáról. Japán és Magyarország ellenkező oldalon álltak az első világháború alatt, s a Szibériába hurcolt mintegy ötvenezer magyar hadifogoly egy kis része (3–6 ezer fő a szerző szerint) japán fogságba került. Kondó írása visszaemlékezések és korabeli katonai források elemzésével némi- leg árnyalja a két háború között a témáról Magyarországon élő, igen kedvező képet – ami nem feltétlenül vág össze az ünnepi emlékévk által közvetíteni kívánt üzenettel, de kifejezetten emeli a kötet tudományosságának színvonalát.

Farkas Ildikó két írása közül a *Japán megjelenése a két világháború közti Magyarországon* című a Magyarországon Japánnal kapcsolatban ébredő új keletű érdeklődés egyik forrásaként a turanizmust mutatja be, amelyben a Japánnal való kapcsolatkeresés a magyarság ázsiai rokonságkutatásának a részeként bukkant fel. Nem független ettől a jelenségtől a második tanulmányban bemutatott Magyar–Nippon Társaság tevékenysége sem, amelynek alapítója az a Mezey István volt, aki (és itt Kondó írására kell utalnunk) hadifogolyként élvezte „a japán expedíciós hadsereg jóleső, kivételező bánásmódját”. A társaság kezdetben tisztán kulturális érdeklődése Japán iránt később politikai arculatot is kapott.

3. 1945–1990

A világháború végétől a magyar rendszerváltásig terjedő időszak diplomáciai kapcsolatait két szakaszban tárgyalja Wintermantel Péter (*A magyar–japán diplomáciai kapcsolatok története, 1945–1964*) és Südy Zoltán (*A magyar–japán kapcsolatok 1964–1989 között*) írása. Az időszak első felére vonatkozóan Wintermantel tanulmányában olvashatunk arról, hogy milyen remények éltek az akkori, kommunista magyar vezetésben a japán kommunista mozgalom tevékenységével kapcsolatban, illetve nyomon követhetjük a kapcsolatok felújítását célzó diplomáciai lépések sorozatát, amelyek végül az 1959. augusztus 29-én lezajlott ünnepélyes jegyzékváltásban csúcsosodtak ki. A tárgyalások idejére esett az 1956-os forradalom, amelynek japán fogadtatásával foglalkozik Umemura Yuko írása (*Az 1956-os forradalom képe Japánban*).

A szocialista időszak második fele fellendülést hozott a magyar–japán kapcsolatokban, amelyekről Sűdy Zoltán fentebb már említett tanulmányából tudhatunk meg számos fontos részletet. A szerző beszámolójának értékét növeli, hogy ő maga is diplomáciai kiküldetésben élt Tokióban a hetvenes évek második felében. A magyar reformok iránti japán érdeklődést hamarosan a kereskedelmi-vállalati kapcsolatok kiépítése követte – ezekkel is foglalkozik Kiss Sándor írása, amely *A szaggatott magyar–japán kereskedelmi kapcsolatok krónikája. Gazdasági kapcsolataink áttekintése a kezdetektől 2008-ig* címet viseli.

Az időszak második fele a kulturális kapcsolatok sokszínűvé válását is elhozta, a kötetben egy sor szakcikk elemzi ezek különböző területeit, irodalmi (Vihar Judit, Kume Emiko), zenei (Tanimoto Kazujuki), valamint a filmművészet (Tanaka Csiszeko) és a néptánc (Umemura Yuko–Tímár Sándor–Erdélyi Ilona és Tibor) vonatkozásában. A japán kultúra különleges, ám a nyugati világ többi részéhez hasonlóan Magyarországon is gyorsan nagy népszerűségre szert tevő szelete a harci művészetek világa. Ezek egyik „legjapánabb” képviselője a *kendó*, amelynek hazai megjelenéséről és fejlődéséről szól Yamaji Masanori *A magyarországi kendó 27 éves története* című írása, amelynek szerzője a feldolgozott eseményeknek nemcsak megfigyelője, de tevékeny alakítója is volt.

Igazi érdekesség Nemeshegyi Péter jezsuita szerzetes cikke a Japánban tevékenykedő magyar hittérítőkről. Írása mondhatni a kapcsolatok teljes történetére kiterjed, hiszen az első magyar egyházi személyek már a 19. század végén megjelentek Japánban.

4. 1990-től napjainkig

A rendszerváltástól kezdődő időszakot tárgyaló tanulmányok közül ki kell emelnünk a magyarországi japán nyelvoktatással foglalkozókat. A japán nyelv felsőoktatási szintű tanításának három helyszíne (ELTE, Külkereskedelmi Főiskola és a Károli Gáspár Református Egyetem) mindegyikének történetét egy-egy cikk foglalja össze, a szerzők (sorrendben) Yamaji Masanori, Hidas Judit és Varrók Ilona. A másik oldalon, Japánban is volt-van érdeklődés a magyar nyelv iránt, erről szól Vaszedá Mika írása (*Magyar nyelvoktatás Japánban*). A magyarországi japán szótárkészítés történetét Máté Zoltán foglalja össze, a japán–magyar középszótár létrehozásán munkálkodó szerkesztőbizottság fáradozásairól pedig Varrók Ilona számol be.

Ebben az időszakban rendkívül megélénkült a két ország kulturális kapcsolata, s a japán hagyományos kultúra magyarországi bemutatásában élen járt a Magyar–Japán Baráti Társaság, amely a mai napig a Japánnal kapcsolatos programok, kulturális események egyik fő szervezője. A Társaság történetével, tevékenységével foglalkoznak Vihar Judit írásai, aki a szervezet történetét, illetve a társaság *haiku*-klubjának történetét is bemutatja.

Igazi különlegesség Vágvolgyi B. András tanulmánya (*Az újrálátogatott Tokyo Underground*), amely a japán popkultúra (*J-pop*) bemutatásával lendü-

letes képet rajzol erről a nagyon érdekes, ám tudományos dolgozatokban ritkán felbukkanó világról.

A könyv végén található képmelléklet számos olyan fotót tartalmaz, amelyet valószínűleg még a Japánnal hivatásszerűen foglalkozó kutatók is most látnak először. Külön köszönet illeti a képek kiválogatóját.

Összefoglalva, a kötet tanulmányai igen széles terület felölelésére vállalkoztak, ami természetszerűleg eklektikus jelleget kölcsönöz a kész műnek. A kötet mindazonáltal szerencsésen egyensúlyoz az ismeretterjesztő kiadvány és a tudományos esszékötet határán, ami mindenképpen a szerkesztők munkáját dicséri. A könyv kivitele, mérete egyaránt méltó az évforduló jelentőségéhez, átfogó jellegű, nagyszabású munka.

Szabó Balázs

KRÓNIKA

THE INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON THE HISTORY AND PRESENT CONDITION OF CULTURAL EXCHANGE BETWEEN CHINA AND CENTRAL & EASTERN EUROPE

(2009. május 28–29.)

2009. május 28–29-én rendezték meg az ELTE BTK Kari Tanácstermében és Kodály-termében a „The International Symposium on the History and Present Condition of Cultural Exchange between China and Central & Eastern Europe” című nemzetközi konferenciát. Az eseményt az ELTE Konfuciusz Intézet és a Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem Külföldi Sinológiai Kutatóközpontja közösen szervezte. Az utóbbi évtizedekben ez volt az első tudományos szimpózium, amelynek témája Kína és a közép- és kelet-európai régió gyorsan fejlődő kulturális kapcsolatrendszere volt. A konferenciára az adott alkalmat, hogy idén ünnepeltük a régió országai és a Kínai Népköztársaság közötti diplomáciai kapcsolatfelvétel hatvanadik évfordulóját.

A rendezvényt **Hudecz Ferenc**, az ELTE rektora, **Dezső Tamás**, az ELTE BTK dékánja, **Zhang Chunxiang**, Kína budapesti nagykövete, **Jing Dunquan**, a Kínai Népek Közötti Barátság Társaságának alelnöke és **Zhang Donggang**, a Kínai Oktatási Minisztérium Társadalomtudományi Osztályának helyettes vezetője nyitotta meg. Köszöntőikben elmondták, hogy a Kína, illetve Közép- és Kelet-Európa közötti kapcsolatok különlegesnek számítanak, hiszen történelmünk sok pontban találkozott, az utóbbi években pedig minden korábbinál nagyobb érdeklődés mutatkozik egymás iránt.

Az első két szekcióban (*Kulturális érintkezés Kína és Kelet-Európa között I–2.*) **Fajcsák Györgyi**, a Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum igazgatója a magyarországi keleti műgyűjtés sajátosságaiba nyújtott bepillantást („*In the Footsteps of the Buddha. Collecting Buddhist Sculpture in Europe in the Late 19th and Early 20th Centuries as Reflected in the Hungarian Collections*”), majd **Ren Dayuan**, a Kínai Művészeti Akadémia kutatója a Ming- és Qing-kori katolikus irodalomról beszélt (*The Significance of Catholic Literature of Ming and Qing Dynasties for the Research of Cultural History: Taking Letters of Fr. Karel Slaviček from China as an Example*).

Adrian Zoicas, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Konfuciusz Intézetének vezetője a két régió gazdasági fejlődését hasonlította össze (*Economic*

Growth in China and Central-Eastern European Countries). **Révész Ágota** a pekingi operának a közép-európai színházra tett hatásait elemezte (*Those Beautiful Misperceptions: Reflections on Beijing Opera by Central European Theatremakers*), **Ye Jun**, a Kínai Társadalomtudományi Akadémia kutatója pedig a kínai–közép-európai irodalmi-gondolkodásbeli kapcsolatokról beszélt (*The Assimilating Consciousness of the East-European Culture and its Character of the Modernity with Focus on the Formation of the Thinking of Franz Kafka and Other Austrian Elites and its Reception of Chinese Culture*). **Bogdan Zemanek** (Krakkói Egyetem) a lengyel sajtóban tükrözött Kína-képet foglalta össze (*The Image of China in Polish Weekly Magazines*).

A következő szekció (*A kelet-európai sinológia hagyományai*) előadói három világhírű közép-európai sinológus munkásságának egy-egy aspektusát elemezték. **Zhang Xiping** (Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem) a lengyel jezsuita Michael Boymról (*The Research of the Polish Sinologist Michael Boym*), **Li Xuetao** (Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem) a magyar származású Étienne Balázsról (*Stefan [Étienne] Balázs [1905–1963] as German Sinologist*), **Chen Pingyuan** pedig a cseh Jaroslav Průšekről (*Between „Knowledge” and „Friendship”: The Meaning of Průšek*) tartott előadást.

A nap utolsó két szekciójában (*Irodalmi kapcsolatok Kína és Kelet-Európa között 1–2.*) a kínai irodalom kelet- és közép-európai, illetve az itteni irodalmi művek kínai fordításairól és recepciójáról volt szó. **Ding Chao** (Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem) az irodalmi kapcsolatok főbb vonásairól beszélt (*The Historical Reconstruction and Modern Interpretation of Literary Exchanges between China and Eastern Europe*), **Salát Gergely** (ELTE BTK Kínai Tanaszék) a kínai szépirodalom magyar fordításait mutatta be (*Chinese Literature in Hungary: A Historical Overview of Translations*), **Song Binghui** (Shanghai Idegen Nyelvi Egyetem) pedig a kelet- és közép-európai irodalom kínai hatásait elemezte (*The Translation and Impact of Central and Eastern European Literature in Modern China*).

Polina Venkova (Veliko Tarnovó-i Szent Cirill és Metód Egyetem) a kínai irodalom bulgáriai megjelenéséről (*The Reception of Chinese Literary Works in Bulgaria*), **Ji Jin** (Suzhoui Egyetem) Jaroslav Průšek modern kínai irodalmi tanulmányairól („*The Lyrical and the Epic*”: *On Prof. Jaroslav Průšek’s Studies on Chinese Modern Literature*), **Gu Jun** (Pekingi Idegen Nyelvi Egyetem) pedig a cseh Lu Xun-kutatásról adott elő (*Czech Scholarship on Lu Xun*).

A konferencia második napján a kelet- és közép-európai kínai nyelvi és sinológiai oktatásról, annak intézményi rendszeréről és a felmerülő nyelvi problémákról hangzottak el előadások.

A nap első szekciójában (*A kelet-európai kínai nyelvoktatás módszertana*) **David Uher** (Palacky Egyetem) a csehszlovákiai és csehországi (*Trends in Chinese Language Teaching: Czechoslovakia/Czech Republic 1938–2007*), **Irina Popova** (Szentpétervári Orientalisztikai Intézet) pedig a szentpétervári kínai nyelvoktatásról beszélt (*Teaching of the Chinese Language in St. Petersburg*). **Jana Benicka** (Comenius Egyetem) a klasszikus kínai nyelv szlovákiai oktatását helyezte általános keretbe (*Classical Chinese: Why Should It Be Part of Curricula?*).

A második részben (*A kelet-európai kínai tanszékek jövője és kilátásai*) a térség sinológiai oktatási intézményeiről volt szó. **Hamar Imre** (ELTE BTK Kínai Tanszék) a magyar (*Past and Recent Development of Sinology in Hungary*), **Sun Yonghong** (Szófia Egyetem) a bolgár (*The History, Present Situation and Future Development of the Sinology in Bulgaria*), **Mitja Saje** (Ljubljana Egyetem) a szlovén (*Early Contacts between Slovenia and China and the Formation of Slovenian Sinology*), **Irena Kaluzynska** (Varsói Egyetem) a lengyel (*The Sinology Department of the Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw: Past and Present*), **Marian Galik** (Comenius Egyetem) a cseh (*Preliminary Remarks on Prague School of Sinology*) Kína-kutatási intézményrendszeréről adott elő.

Az utolsó szekcióban (*Nyelv és fordítás*) a kínai–kelet-európai fordítások problémáját elemezték a résztvevők. **Uchida Keiichi** (Kansai Egyetem) egy újonnan felfedezett kínai Biblia-fordításról beszélt (*The New Chinese Testament Found Recently*), **Bartos Huba** (ELTE Kínai Tanszék) a közép- és kelet-európai kínai vonatkozású nyelvészetről adott elő (*Modern Linguistics and the Chinese Language[s]: The Contributions of Central and Eastern Europe*).

Shen Guowei (Kansai University) a kínai–idegen nyelvű szótárakról tartott előadást (*The Coming of Sino-Foreign Dictionaries: Their Idea and Practice*), **Luminita Balan** (Bukaresti Egyetem) és **Xu Weizhu** (Palacky Egyetem) pedig a klasszikus kínai fordítások problémáit elemezte (*The Transfer of Concepts in Translating the Chinese Classics; Translation of the ancient Chinese Classic in the Czech Republic: The Indirect Translation of Ancient Chinese Poetry*).

Zárszavukban **Zhang Xiping**, **Li Xuetao** és **Hamar Imre** összefoglalták a konferencia jelentőségét és főbb eredményeit. A rendezvény rámutatott arra, hogy térségünk és Kína között évszázadok óta meglehetősen intenzív kulturális kapcsolatok léteznek, s ezek az utóbbi években különösen gyors fejlődésnek indultak. A kelet- és közép-európai sinológusok világszínvonalú munkát végeznek, míg a térség kínai kutatói hozzájárulnak ahhoz, hogy kulturális eredményeink a kínai köztudat részévé váljanak. A hasonló konferenciák hozzájárulhatnak ahhoz, hogy kapcsolataink még élőbbek és gyümölcsözőbbek legyenek.

Salát Gergely

A MAGYAR–KÍNAI KAPCSOLATOK 60 ÉVE

Konferencia az ELTE Konfuciusz Intézetben, Budapest (2009. október 3.)

Miután 1949. október 1-jén megalakult a Kínai Népköztársaság, Magyarország néhány napon belül az elsők között jelezte, hogy elismeri az új államot, s a két ország felvette egymással a diplomáciai kapcsolatot. Az esemény hatvanadik évfordulójára az ELTE Konfuciusz Intézet – a Magyar–Kínai Baráti Társasággal és az MTA Világgazdasági Kutatóintézettel közösen – konferenciát rendezett, hogy a különböző kapcsolódó területek magyar szakértői együtt áttekintsék a magyar–kínai kapcsolatok múltját, jelenét és jövőbeli kilátásait. A konferenciára az ELTE BTK Kodály-termében került sor 2009. október 3-án.

Salát Gergely főszervező rövid köszöntője után **Szentmártoni Livia** (ELTE Konfuciusz Intézet) bemutatta a magyar Kína-kutatás és kínai nyelv-oktatás történetét és jelenlegi helyzetét, illetve a konferencia házigazdájául szolgáló ELTE Konfuciusz Intézetet. Az ezt követő szekcióban az MTA Világgazdasági Kutatóintézete és a Miniszterelnöki Hivatal évek óta folyó stratégiai Kína-kutatási projektjének résztvevői ismertették eredményeiket. **Juhász Ottó** volt pekingi nagykövet, a Magyar–Kínai Baráti Társaság elnöke *A magyar Kína-politika jellemzői a hatvanas–nyolcvanas években* című előadásában összefoglalta a kulturális forradalom alatti és utáni időszak magyar–kínai kapcsolatának történetét, és azt, hogy a kínai–szovjet viszony árnyékában milyen módon alakult a magyar Kína-politika. **Rácz Lajos** nyugalmazott ezredes, a Zrínyi Miklós Nemzetvédelmi Egyetem docense, volt pekingi katonai attasé a katonai kapcsolatok hatvan évéről beszélt (*Adalékok a magyar–kínai katonadiplomáciai kapcsolatok történetéhez*). **Inotai András** közgazdász, az MTA Világgazdasági Kutatóintézet igazgatója *Kína és a globális gazdasági-pénzügyi válság* címmel a jelenlegi pénzügyi világválság Kínára gyakorolt hatásait, s Kínának a válságra adott – Magyarország számára is tanulságos – válaszait elemezte. **Szunomár Ágnes**, a BCE Nemzetközi Kapcsolatok Doktori Iskolájának hallgatója, a magyar–kínai kapcsolatokért felelős miniszterelnöki megbízott munkatársa a 2010-es shanghai expón való magyar megjelenés háttéréről és részleteiről adott elő (*Magyarország felkészülése a Shanghai Világkiállításra – stratégia és ami mögötte van*).

A második szekció a *Politikai-gazdasági kapcsolatok* címet viselte. **Gyuris Ferenc** geográfus, az ELTE TTK Regionális Tudományi Tanszék oktatója *A gazdaság területi fejlettségi képének változásai az átalakulás folyamán – tanulságok a kínai és a magyar példa kapcsán* című előadásában a regionális különbségek növekedésének magyar és kínai modelljét elemezte, a folyamatokat nemzetközi kontextusba helyezve. **Kuti László**, a Külügyminisztérium Ázsiai és Csendes-óceáni Főosztályának helyettes vezetője *A magyar–kínai kapcsolatok hat évtizede* címmel a diplomáciai-politikai kapcsolatok múltjáról beszélt,

elsősorban az utóbbi évek gyors ütemű fejlődésére koncentrálva. **Józsa Sándor**, az ELTE BTK Kelet-ázsiai Tanszékének nyugalmazott docense, aki az 1950-es években tagja volt az egyik első, Kínában tanult diákcsoportnak, saját, az 1950-es években diákként, majd az 1970-es években diplomataként szerzett benyomásairól tartott előadást (*Egy Kína-kutató tapasztalatai*). **Csanádi Mária** közgazdász, az MTA Közgazdaságtudományi Intézetének tudományos tanácsadója *Az eltérő rendszerátalakulások szerkezeti háttere* című előadásában a kínai „reform és nyitás” és a magyar rendszerváltás során lezajlott gazdasági-politikai szervezetátalakulást hasonlította össze.

A konferencia utolsó részében a *magyar–kínai kulturális kapcsolatokról* volt szó. **Csongor Barnabás** nyugalmazott egyetemi docens, a Kínai és Kelet-ázsiai Tanszék volt vezetője *Műfordításainkról* címmel az általa és tanítványai, kollégái által az 1950-es évek óta végzett műfordítási munkát ismertette. **Kalmár Éva** sinológus-műfordító, az Európa Könyvkiadó volt szerkesztője a modern kínai irodalom magyar fordításairól és magyarországi recepciójáról beszélt (*Modern Kína – modern kínai irodalom. A könyvkiadás és a fordítás kérdőjelei*). **Révész Ágota** sinológus, színházi rendező, a shanghai magyar főkonzulátus kinevezett oktatási-kulturális szakdiplomatája, aki a 2007–2008-as kínai magyar évad egyik szervezője volt, az ekkor szerzett tapasztalatait, a kínai kulturális piacra való bejutás lehetőségeit foglalta össze (*A Magyar Évad tanulságai*).

A konferencia fő tanulsága az, hogy a magyar–kínai kapcsolatok az elmúlt hatvan évben rendkívül változatosak, sokszínűek és összetettek voltak. Az utóbbi években kapcsolataink minden korábbinál szorosabbakká váltak, de még számos lehetőség áll kihasználatlanul előttünk – ha ezekkel élni tudunk, az mindkét országnak hasznára válhat.

Salát Gergely

KÖRÖSI CSOMA ÉS A TIBETI BUDDHIZMUS

Jubileumi rendezvény az ELTE Konfuciusz Intézetben (2009. április 23.)

Körösi Csoma Sándor születésének 225. évfordulója alkalmából a hazai tudományos intézetek szervezésében került lebonyolításra a *Csoma Jubileumi napok** című rendezvénysorozat. A Csoma-jubileum harmadik napi ülése, amely a *Körösi Csoma és a tibeti buddhizmus* címet viselte, az ELTE Konfuciusz Intézet, az ELTE Belső-ázsiai Tanszék és a Tibet Társaság szervezésében 2009. április 23-án zajlott az ELTE Konfuciusz Intézetben.

A harmadik napi ülészakot – amelyet célzottan szakmai napként rendeztek meg – az ELTE Konfuciusz Intézet igazgatója, Hamar Imre távollétében a Tibet Társaság elnöke, Terjék József nyitotta meg. Beszédében köszöntötte a Kínai Népköztársaság Kulturális tanácsosát, Liu Wenqinget, és hangsúlyozta annak jelentőségét, hogy a konferencia harmadik napjának házigazdája az ELTE Konfuciusz Intézet. Örömtelinek nevezte, hogy a konferencia zárónapján számos tibeti szakos egyetemi hallgató előadására is sor kerül, amely a magyar tibetisztika jövője és Körösi Csoma Sándor emlékének ápolása szempontjából is kulcsfontosságú.

A megnyitó beszédet követően kezdetét vette a délelőtti ülészak, amely a Belső-ázsiai Tanszék vezetője, Birtalan Ágnes elnöklete alatt zajlott. A közönség összefoglaló jellegű előadásokat hallhatott, amelyek a *Csoma-gyűjtemény* és *Csoma rövid értekezéseit* mutatták be. Az elhangzott előadások:

Bethlenfalvy Géza (ELTE Belső-ázsiai Tanszék): A buddhizmus, és tanulmányozásának kezdetei (Körösi Csoma munkásságának tükrében)

Az előadás a tibeti buddhizmusról nyújtott áttekintést, majd bemutatta Csomának a tibeti szent könyvekről szóló alapos filológiai pontossággal készült fordításait, tanulmányait. Csoma életműve azonban nemcsak a tibeti nyelvtanulmányokban, hanem a buddhizmus kutatásban is úttörő jellegű volt. Az előadó hangsúlyozta, hogy a tibeti nyelv megismerésével a buddhizmus egyik legnagyobb terjedelmű kincsestára nyílt meg Csoma előtt.

Tóth Erzsébet (a Tibet Társaság alelnöke): Csoma tibeti nyelvtana

Egy ismeretlen nyelv szerkezetének feltárása, grammatikai leírása izgalmas feladat. Az új ismeretekre mindig nyitott Csomának a tibeti nyelv nyelvtanának megismerése jelentett komoly kihívást. Tudásunk a tibeti nyelvű forrásokból remélt adatokat a magyarok őshazájának és rokonainak megtalálásához is.

* A Csoma-jubileum rendezvénysorozatának koordinálását a Tibet Társaság vállalta magára. Az első napi (MTA Kisterem) rendezvényekről a *Távol-keleti Tanulmányok* első száma számolt be, a második nap (ELTE-BTK Kari Tanácsterem) eseményeiről a *Keletkutatás* következő száma ad hírt (2009/2).

Az előadás bemutatta a tibetisztika alapkövének számító *Grammar of the Tibetan Language* című munka felépítését, rendszerét.

Uherkovich László (Tibet-kutató, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola): Cultrim Gyaco kompendiuma (Alexander-könyvek 3.)

Az előadás bemutatta a Csoma kérésére Cultrim Gyaco által írt *A filozófiai irányzatok tengerére szálló hajó* című munkát, amely az Alexander-könyvek közé tartozik. A munka olyan alapvető kérdésekre adott választ, hogy mi a *buddha* szó jelentése, melyek a buddhizmus filozófiai irányzatai, hogyan jelennek meg az egyes tudományágak Tibetben.

Szegedi Mónika (a Tibet Társaság alelnöke): A tibeti nép eredete Csoma forrásaiban

Kőrösi Csoma Sándor számos munkája közül az egyik (*Geographical Notice of Tibet*) Tibet földrajzának és népeinek leírásával foglalkozik. Ebben kifejti, hogy a tibeti nép semmit sem tud eredetéről, gyökereiről. Az előadás ezeket a fontos kérdéseket járta körül, különös figyelmet fordítva a tibeti mitologikus történetírásban fellelhető adatokra.

Kakas Beáta (Tibet-kutató): Szanszkrit filológiai elemek a Csoma-gyűjteményben (No. 38)

A Csoma-gyűjtemény egyik fontos könyve *A szanszkrit nyelv olvasásmódjáról szóló forrásszöveg értelme példákkal együtt*, szerzője Kun-dga' bde-legs. A mű a szanszkrit nyelvű szövegek tibeti betűs átírásának problémakörét járja körül. Az előadás ennek az érdekes nyelvkönyvnek az anyagát mutatta be.

Deme Livia Heléna (egyetemi hallgató): Khatag, a tiszteleti kendő

1836 májusában Kőrösi Csoma Titaljában folytatott nyelvészeti tanulmányokat. Az ott állomásozó angol Lloyd ezredes kérésére Csoma lefordította a birtokában lévő tiszteleti kendő felíratát. Az előadás a Tibetben és Mongóliában népszerű Khatag történetét, szerepét és formáját mutatta be, különös figyelmet fordítva a kendőn található tibeti szövegek filológiai elemzésére.

Szepesi Edit (egyetemi hallgató): Csoma a tibeti útleveleiről (Csoma rövid értekezései 2.)

Kőrösi Csoma Sándor volt az első európai, aki egy 1688-ban kiadott útlevel „futó írásos” (*'khyug-yig*) szövegét megfejtette, majd latin betűs átírásban és angol fordításban publikálta a *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1833-as számában. Mit érezhetett Csoma, amikor egy olyan iratra bukkant, melyhez hasonlóra ő maga is hőn áhítozott hosszú évekig? Mi hasonlóság lehet egy erdélyi határátlépő engedély és négy örmény kereskedő tibeti útlevele között? Mit jelentett az útlevel (*lam-yig*) fogalma akkor és most? Az előadás ezekre a kérdésekre kereste a választ.

Vreczó Bernadett (egyetemi hallgató): Egy buddhista szimbólum (rgyal-mchan) elemzése

Az előadás bemutatta – Kőrösi Csoma Sándor a *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 1836-os számában megjelent rövidebb tanulmánya alapján – egy tibeti zászló feliratának fordítását. Az előadás kitért a lefoglalt zászló tipologizálásának kérdésére, vázolta a *rgyal-mchan* elhelyezését a buddhista szimbólumok között, továbbá megjelenésének mai formáiról adott rövid összefoglalót.

Rövid szünet után következett a délutáni ülészsak, amelyet Tóth Erzsébet, a Tibet Társaság alelnöke nyitott meg, témája továbbra is a *Csoma-gyűjtemény* kiemelt jelentőségű részeinek elemzése volt. Vezetése alatt az alábbi előadások hangzottak el:

Agócs Tamás (Tibet-kutató, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola): Csoma a Sher-phyin irodalomról

Az előadás a tibeti kánon Sercsin (*Sher-phyin*), vagyis Pradnyápáramitá (Prajñā-páramitā) szútrákat tartalmazó részét mutatta be Csoma eredeti közlése alapján. Először a Sercsin irodalom hagyományos felosztását vette sorra, majd annak tartalmi vázlatát ismertette a 108 *dharma* ('jelenség') „szennyezett” és „tisztá” csoportjainak elemzésével.

Takács István (egyetemi hallgató): A Szív-szútra

A Qing-dinasztia idején a császárok bőkezűen támogatták a buddhizmust, ennek következtében számos könyvet adtak ki tibeti, mongol és mandzsu nyelven. Yongzheng (1723–1736) a mandzsu Qing-dinasztia harmadik császára 1724-ben négynyelvű (tibeti, mandzsu, mongol, kínai) kiadásban megjelentette a *Szív-szútrát*. Ez a kiadás volt a *Szív-szútra* első önálló nyomtatott kiadása a mandzsu korban. Ehhez a kiadáshoz Yongzheng írt 1723-ban és 1724-ben is egy-egy előszót. Az előadó a *Szív-szútra* fordításával kapcsolatos történeti adalékokat ismertette.

Eisrich Zóra (egyetemi hallgató): Szangye Puncog kompendiuma a tibeti gyógyászatról

A nyugati világ elsőként Kőrösi Csoma 1835-ben megjelent tanulmányából szerezhetett alapvető ismereteket a tibeti műveltség egyik legsajátosabb területéről, a gyógyászatról. Az előadás felvázolta a tibeti orvoslás történetét, bemutatta meghatározó személyiségeit, akik munkáikkal gazdagították e tudományág szakirodalmát, majd – Szangye Puncog kompendiumára támaszkodva – áttekintést nyújtott az alpműnek tekintett Négy Gyökér tartalmáról.

Terjék József (a Tibet Társaság elnöke): Csoma szótárai

Az előadás Csoma világhírnevet szerzett művének, a *Tibeti–angol szótárnak* küzdelmes gyűjtőmunkáját és megjelentetését kísérte nyomon hiteles források felelevenítésével. Részletesen elemezte Csoma másik fő munkáját, a buddhista műszavak szótárát, a *Mahávajutpattit*, amely a hajdani fordítóműhelyek kézi-

könyvét jelentette. Végül pedig a Csoma-gyűjtemény becses könyvei – a preklasszikus szótár (*Li-si'i gur-khang*), a metaforaszótár (*Mu-tig-gi phreng-ba*) és a vallási műszavak listája (*Chos-kyi rnam-grangs*) – rövid ismertetése zárta a lexikográfiai áttekintést.

Az ülés után Terjék József, a Tibet Társaság elnöke foglalta össze a háromnapos Csoma-jubileum eseményeit, tanulságait. Zárszavában megköszönte a részt vevő tudományos intézetek közreműködését, kiemelve az ELTE Konfuciusz Intézet segítségét. A közönség soraiból elhangzott kérdésekre válaszolva elmondta, hogy a Csoma-jubileum harmadik napján elhangzott előadások a *Távol-keleti Tanulmányok* folyóiratban fognak megjelenni.

A konferencia sikerét bizonyítandó megjegyezte, hogy a háromnapos rendezvénysorozatot közel kétszáz vendég tisztelte meg jelenlétével. Összefoglalója végén reményét fejezte ki, hogy az előadások jól érzékeltették Csoma kutatásainak fontosságát, és a későbbi új tudományos eredményeket.

Németh Norbert, a Csoma-jubileum szervezőtitkára

RÓZSA SÁNDOR ÉS DOBOZOLÓ TÓTÉK JAPÁNBAN

Beszámoló a Japanológusok Jubileumi VIII. Kongresszusáról (2009. október 28.)

2009. október 28-án tartotta a Japán Nagykövetség, a Magyar Külügyminisztérium, az ELTE BTK Japán Tanszék, a Japán Vállalatok Üzleti Társasága és a Magyar–Japán Baráti Társaság a Japanológusok Jubileumi VIII. Kongresszusát. A kongresszust a két nép kapcsolatfelvételének 140., újrafelvételének 50. évfordulója alkalmából rendezték meg, melyen 22 előadás hangzott el nemcsak magyar, hanem japán és németországi professzorok közreműködésével, akik mind magyar nyelven adtak elő. A kongresszus egyben könyvbemutató is volt, ekkor jelent meg a *Tanulmányok a magyar–japán kapcsolatok történetéből* című vaskos kötet, amely a két nép viszonyában szinte minden témakört felölel.

A rektorhelyettes, a nagykövet, a Külügyminisztérium osztályvezetőjének és a baráti társaság elnökének köszöntői után a plenáris ülésen elsőként **Minamizuka Singo** professzor számolt be Rózsa Sándorral és a betyársággal kapcsolatos kutatásairól és e tárgykörben publikált könyvéről. Ez a kötet először angol nyelven jelent meg, itt Magyarországon¹ jó pár évvel később is csak egy francia kiadó adta ki. Ahogy Minamizuka professzor elmondta, Japánban is volt hasonló szerepkört betöltő személy, mint Rózsa Sándor, akit a nép rokonszenvvel figyelt. Felmerül azonban az a probléma, hogy vajon igaz-e, hogy Rózsa Sándor a gazdagoktól szerzett pénzét a szegények között osztotta szét, vagy ez csak a nép ajkán született történet. A színes, érdekfeszítő előadásban a professzor felvetette azt a kérdést is, hogy a betyár problémája és a társadalmi válság között erős kapcsolat van: ilyen időkben népszerűbbé válik a betyárok alakja.

A következő előadást **Haba Kumiko** professzorasszony tartotta *Magyarország és Japán történelmi hagyományai a nemzet szabadságáról és a civil társadalmi formációkról Kossuthtól 1956-on át 1989-ig* címmel. Előadásában Magyarország szabadságvágyáról, a szabadságért való harcokról beszélt a történelmi folyamatok során, kiemelve a magyar nép bátorságát. Foglalkozott a magyarok előtt álló feladatokkal is, amelyek között az Európai Unióhoz való csatlakozás során felmerült kérdéseket elemezte.

A délutáni szekciók közül a *Kapcsolataink kiterjedésedése a rendszerváltás után* címűben is sok érdekes és újszerű előadás hangzott el. Ezek közé tartozott **Jamadzsi Maszanori** előadása *A bu (írástudás) és a bu (harci tudomány) átadása, avagy a japán szakos képzés és a kendő vívás honosításának rövid története* címmel. Az előadás történeti visszapillantást nyújtott az ELTE BTK-n 1986-ban meginduló japán szakos képzésről, annak alakulásáról és az ezzel párhuzamosan Magyarországon elinduló japán hagyományos kardvívásról, a kendőről, amely 1985-től lett hivatalos sportág nálunk. Nem véletlen ez a

¹ Minamizuka Singo: *Rózsa Sándor – Betyár, vagy bandita*. Budapest: L' Harmattan Kiadó, 2009.

kettősség, mert ebben a hagyományos japán ideálkép megjelenítése fogalmazódik meg, a *bun-bu rjódó*, vagyis az írástudás és a harci tudomány módszereinek egységessége.

Hidasi Judit *Kontextus-központúság a japán kultúrában* című előadása arra világított rá, hogy milyen fontos szerep jut a japán nyelvű kommunikációban a *kontextus*nak, amelyet ezért fokozottabb figyelemmel kell fejleszteni a nyelvtanulás során. Rávilágított arra is, hogy míg a magyar kommunikáció általában nagyobb értéket tulajdonít a tartalomnak, a japánban inkább a forma kapja a fontosabb szerepet. Ha ezt felismerjük, sokkal könnyebben érthetjük meg a japán beszédpartnert.

Varrók Ilona a nemsokára megjelenő *Japán–magyar szótárt*ról beszélt előadásában. A nagyszótár hosszú évek munkájának gyümölcse, és hosszú évtizedekre szól, ezért is olyan bonyolult az elkészítése. Nemcsak szótárt kellett készíteni, hanem ennek során ki kellett dolgozni az egységes japán nyelvtani terminológiát is. Megtudhattuk, milyen elvek szerint készül a szótár, hogyan épül fel egy-egy szócikk, milyen jelölések szerepelnek benne. Reméljük, mihamarabb használhatjuk ezt az elengedhetetlenül szükséges munkát.

Székács Anna a magyar–japán diákcsera-kapcsolatok alakulásáról és ennek oktatási vonatkozásairól szólt. A diákcsera-kapcsolatok ugrásszerűen megnöttek az elmúlt két évtizedben. De sok olyan kapcsolat van még, amely egyoldalú, és jó volna ezeket úgy továbbfejleszteni, hogy a magyarok is kiutazhassanak Japánba. A kapcsolatok egyre színesednek, amihez hozzájárul az internet és a videokonferencia lehetősége is. Vannak egyéni és csoportos kiutazások, amelyeket nagyon fontos elemezni, mert így mélyülhetnek el még jobban a kapcsolatok, és így kerülhető el az a sok nyelvi félreértés, melyek közül számos érdekességet említett az előadó.

Eschbach-Szabó Viktória *A személy fogalom helye és szerepe a japánban és a magyarban* címmel azokról a nyelvi sajátosságokról beszélt, amelyek sokat változtak az idők folyamán a japán nyelvben. Sokban különbözött például a női és a férfi beszéd, de mára tapasztalható egyfajta egységesülés, a fiatal lányok egyre „fiúsabban” beszélnek. A másik téma a főnevek és névmások közelítése volt. Az előadó a *japán nyelvi sajátosságokat* a magyar nyelv jelenségeivel vetette egybe, s ennek során számos érdekességre derült fény.

Vihar Judit arról beszélt, hogy Magyarországon napjainkban milyen kedvelt műfaj a *haiku*. A történeti visszapillantás során kiderült, hogy nálunk a *Nyugat* folyóirat első nemzedéke idejében vált népszerűvé ez a parányi költemény, de nem keletről érkezett hozzánk, hanem az angol és a francia költőktől vettük át. A 80-as évektől kezdődően nagy sikert arattak az egymás után megjelent *haiku*-fordításkötetek, míg mára Magyarországon több mint százan írnak rendszeresen *haiku*kat, amelyeknek megvan a sajátos magyar ízük, színezetük.

A *műfordítás* gondjairól **Erdős György** előadásában hallhattunk, aki a népszerű Murakami Haruki magyar fordítója. Izgalmas előadásában arról beszélt,

hogy a világon hányfajta Murakami-fordítás létezik, hol ér véget a fordító és a feltételezett olvasó türelme, mi marad meg az eredeti műből és mi vész el a fordításból? Sok olyan rész van Murakami Haruki regényeiben, amelyeket nagyon japánosnak érzünk, ezeket kell fokozott figyelemmel magyarra átültetni, mert a magyar olvasónak éppen ezek a részek mondanak sokat.

Nagyon nagy érdeklődést váltott **Vágvölgyi B. András** *J-pop Magyarországon* című előadása, melyben áttekintette a japán popkultúra kialakulását, jellegzetes sajátosságait, eltéréseit az európai és amerikai popkultúráktól. A japán popkultúra népszerűsége ma már világjelenség, de Magyarországra is jellemző a *manga-dömping*, az *animé-forradalom*, a *J-pop* expanziója. Kialakult egy új jelenség, az *otaku*. Ez egy olyan betegség, amelyet azok az emberek szenvednek el, akik túlzásba viszik az elmerülést ebben a különös világban, és elfordulnak a reális világtól. Ezekkel a jelenségekkel feltétlenül számolni kell a továbbiakban, és figyelembe kell venni a tudományos kutatásokban is.

Jámbor József Misima Jukio fordításaira hívta fel a figyelmet. Ő maga színdarabokat ültetett át az írótól, melyeket rendezésében elő is adtak már a *Zsámbéki Színházi Bázison*. Felhívta a figyelmet a fordítást nehezítő körülményekre, melyek többek között a régi kiadások helyesírási problémáiból, a *kana*- és *kandzsi*-használatból adódtak. Beszért a magyar színpadon való játszhatóság nyelvi szempontjairól is. Felhívta a figyelmet a 2010-es Misima-évfordulóra, melyet minél több Misima-fordítással lehetne megünnepelni.

Utoljára hangzott el **Pinczés István** előadása *Tóték Japánban dobozolnak* címmel, amely általános tetszést aratott. A híres rendező beszért a magyar-japán színházi kapcsolatokról, elmesélte, hogyan jött létre szoros kapcsolat a debreceni Csokonai Színház és a tojamai Bengeiza Gekidan Színház társulata között. Szólt arról, milyen magyar színdarabokat játszottak Japánban, és milyen japán színielőadások voltak Magyarországon. Az előadás legérdekesebb része az volt, amikor Pinczés István beavatott bennünket Örkény *Tóték* című darabja betanításának titkaiba; megtudtuk, milyen nehézségei adódtak abból, hogy teljesen más a magyar és a japán kultúrkör, s ebből számos kommunikációs zavar és probléma adódott.

A kongresszus nagy sikerrel, sok új ismerettel és barátsággal ért véget, úgy érezzük, hogy három év múlva még több izgalmas előadást tarthatunk majd kapcsolatainkról.

Vihar Judit, a kongresszus egyik szervezője

A délutáni ülészak másik szekciója a kapcsolatok múltjával foglalkozott. Az előadások részben a bemutatott kötet írásaihoz kapcsolódtak, és így a magyar–japán érintkezés történetéről adtak, ha nem is teljes, de áttekintő képet. **Szerdahelyi István** az Osztrák–Magyar Monarchia és Japán között 1869-ben megkötött kereskedelmi szerződés körülményeit, előzményeit és jellegzetességeit vázolta fel, ezzel a kapcsolatok kezdetét mutatta be. **Farkas Ildikó** a kulturális érintkezés kezdeteiről, az első magyar–japán baráti társaságnak tartható Magyar–Nippon Társaságról, annak 1920–44 közötti működéséről tartott előadást; bemutatta a korabeli rendezvények és kiadványok néhány jellegzetes példáját.

Wintermantel Péter írásaiban a magyar–japán diplomáciai kapcsolatokat összegezte, mindebből előadásában a Horthy-korszaktól a rendszerváltásig tartó 70 évet a magyar–japán viszonyban mérőföldkönek számító évszámok köre csoportosítva értékelte.

Sallay Gergely *Japán katonák Magyarországon* című előadása igazi „csemege” volt az érdeklődők számára: számos korabeli fotóval, sőt, egy rövid korabeli híradórészlettel mutatta be a két világháború között Magyarországon tevékenykedő japán diplomatákat és katonatiszteket.

Kondo Maszanori *Japán csapatok Szibériában és a magyar hadifoglyok* című előadása japán forrásokra támaszkodva egy epizódra koncentrált: az 1918–20. évi japán szibériai expedíció idején az ott lévő volt orosz hadifogolytáborokban raboskodó magyar foglyok és a japán katonák viszonyát saját kutatásai alapján kevésbé kedvező színben mutatta be.

Bincsik Mónika *Japán műgyűjtemények Magyarországon a Meidzsi-korszak elején* címmel a magyar keleti műgyűjtés kezdeteit ismertette, bemutatta a jelentős magyar műgyűjtőket és intézményeket.

Az előadások másik része újabb adalékokkal egészítette ki a magyar–japán kapcsolatok egyre színesebben alakuló képét. **Umamura Yuko** *Egy adalék a magyarság Japán-béli képéhez: Szaito Mokicsi magyarországi utazása és néhány verse* című előadásában a századfordulón Magyarországon járt japán költő verseit mutatta be, illetve hogy e versekben hogyan jelent meg Magyarország. Különleges élmény volt hallani Budapest nevezetességeinek és szépségének dicséretét japán versekben...

Hernádi András *Japán–magyar „rokonság” a gazdaság(politiká)ban?* című előadása merész, de elgondolkodtató módon párhuzamok lehetőségét villantotta fel a japán és a magyar gazdaság és politika területén.

Németh Endre egészen más területről, *A keleti sportok hatása néhány személyiségjegy-tulajdonságra* címmel egy kutatói csoport pszichológiai vizsgálatának eredményeiről számolt be. Következtetésük szerint a *budo* sportoknak van hatása a személyiségre, de nem egyforma mértékkel, és az egyéni pszichológiai profil lényeges szerepet játszik a sportban való sikerességben.

Farkas Ildikó

摘要

Gergely SALÁT 秦和汉初的中国法律及其制定

在秦朝及西汉初年，中国展开了大规模的法律制定工作。此时的法律法规体系尚未健全，但法、律、令这三者含义之间的分歧已经越来越明晰。当时法律制定的情形比较复杂：皇帝是唯一的立法者，掌握着最终决定权；但某些大臣在法例的实际形成过程中也起到了相当重要的作用；而在日常工作中，司法大臣的做法又可能不同于书面的法律条文——在法律条文所没有涵盖的领域，类比法常常被运用。

Melinda PAP 湛然在其金剛鐔中关于佛性无情论成立的辩称

本文概述了湛然对于一个人们普遍接受的观点——“佛性不等于无情”的驳论。文章开头简要介绍了“佛性”这个概念的出处和含义，然后概述了天台宗哲学观，突出介绍了作为湛然理论基础的天台信条。本文的主要观点是，虽然智顗从未说过无知觉的东西也有佛性，但他用一种完美、内在固有的圆融的视角去看待存在，从而体现并完美印证了天台哲学的基本信条。

反对者的理念则是基于涅槃经，涅槃经明确指出，佛性并不包括无知觉之物。湛然认为这条线只是权的一部分（权权），并不能够代表实的终极教义（实实）。他还进一步引用其他实派的观点，列出对手的观点，最终一一将其驳斥。对于湛然的步步辩争，本文做了详尽介绍。

Péter-Dániel SZÁNTÓ 《诗镜》在西藏

本文是关于西藏 Sanskrit kāvya 研究的处女作。它基于我过去进行的两次较长时间的研究，是我 2009 年在乔玛周年纪念会议上提交论文的一个扩充注释版。引言之后我着重讨论的是对‘kāvya’这个概念的界定和翻译问题。然后，提出并讨论于 13 世纪被翻译成藏文的、Daṇḍin 的最早的 kāvyaśāstras。下一步讨论了乔玛如何得到这部夹杂在亚历山大丛书中的著作。之后，就 kāvya 研究是如何在西藏被接受的几个层面展开讨论，据此查明关于 Daṇḍin 著作的最重要的藏文评论，一些反对意见也囊括其中，包括在经注中对 kāvya 的批驳。最后得出的结论是：西藏的

kāvya 接受过程不是那么一帆风顺的。同时,本文也指出了关于这项研究的几个未来发展方向。

Gábor OSVÁTH 朝鲜的古典叙事散文

有关对朝鲜叙事散文进行详尽分析的论著目前在匈牙利尚未可见,因此笔者致力于填补这一长期以来亟待填补的空缺。朝鲜文学曾经双语(古汉语与韩语)并存了很长一段时间,直到20世纪初——朝鲜现代文学的形成期,这一情况才得到了改观。15世纪朝鲜拼音(谚文)的发明,促进了朝鲜语文学的创作,但保存下来的文学作品中,仅有百分之五的是用韩文写就的,并且由于受到儒家中国中心主义的影响,绝大部分作品也是依据中国文学体裁而作。中国式的朝鲜编年史是用中文写就的,不过,虚构的叙述性作品创作却是有的用中文,有的用朝鲜语。由于原稿已经散佚,所以想要知道这些作品最初是用哪种语言创作的已经非常困难。本文对金富轼、一然、林悌、金时习、许筠、朴趾源、丁若鏞以及另外三个佚名作者的流行小说《云英传》、《春香传》、《沈清传》进行了分析。《春香传》、《沈清传》是剧本,是同一个演员对朝鲜早期戏剧的书面记录,这两部作品都是用朝鲜文写作而成的。

Beatrix MECSEI 达摩以一苇渡江的影像学起源

在关于佛教禅宗的创始人达摩(达磨)的影像中,显示了道教神仙和佛教罗汉的密切关联,这可以由几个达摩(达磨)圣像造型的形成以及误读清楚地看出。本文的中心论点是:通过对达摩以一苇渡江这个传说的具体研究,以及早期的文字资料与最早期的图画的对比,我们可以看出早期文本是如何出现并影响后来的文本以及之后的视觉呈现的。

Judit Éva ZENTAI 贝原益轩的健康教育理念

贝原益轩是日本江户时代(1603年—1868年)的理学家、哲学家、医生,在其著作中,他观察和总结了被后人称为养生训的健康养护理念。他的哲学基于中国新儒派哲学家朱熹的思想。在其养生训中,贝原益轩将他那个时代的医学知识囊括其中,并使其为大众所喜闻乐见。他致力于弘扬他的主观经验以及他认为重要的哲学理念。贝原益轩编写养生训的目的是给人们以身心健康、长寿无疾的良好生活提供基础指导。本文将通过养生训中的一些例证来介绍贝原益轩的主要健康养护理念。

RÉSUMÉ

Gergely SALÁT

Law and law-making in Qin and Early Han China

During the Qin and Early Han dynasties large-scale law-making work was done in China. The terminology referring to laws and regulations was not wholly consequent and unified, but the differences between the meanings of *fa*, *lǚ* and *ling* were becoming clearer. Law-making was a complicated process. The sole law-making power rested with the emperor, final decisions were always made by him, but certain officials played an important role in the actual formation of the regulations. In everyday work, the practice of judicial officials could differ from the written laws, and analogy was used when laws were inadequate.

Melinda PAP

Zhanran's arguments in support of the theory of buddha-nature of the insentient as presented in his *Diamond scalpel* treatise

This article gives a summary of the arguments by which Zhanran refutes the commonly accepted idea that the buddha-nature does not refer to insentient beings.

The introduction starts with a short presentation of the provenance and meaning of the notion “buddha-nature”, and then gives an overview of Tiantai philosophy, highlighting those tenets of Tiantai on which Zhanran's theory was established. The main idea of the introduction is that although Zhiyi never stated that insentient things also possess buddha-nature, the way he sees existence in a perfect, inherent inclusion, reflected by the basic tenets of Tiantai, are perfect premises for such a conclusion.

The opponent's idea is based on the *Nirvāṇa sūtra*, which explicitly states that the buddha-nature does not refer to the insentient beings. Zhanran argues that this line is part of the *upāya* (*quan*) and does not represent the final teaching (*shi*) of the *sūtra*. He further quotes from other *sūtras* and treatises presenting the opponent's ideas and then finally consequently refutes them all. The article presents these arguments one by one.

Péter-Dániel SZÁNTÓ

***Kāvyaśāstra* in Tibet**

The following short article is a starter-pack of sorts to the study of Sanskrit *kāvya* in Tibet. It is based on two longer studies I have undertaken in the past, and it is a slightly enlarged and annotated version of a paper delivered at the Csoma-jubilee in 2009. After an introduction I discuss the problem of defining and translating the concept '*kāvya*'. I then proceed to present one of the earliest *kāvyaśāstras*, that of Daṇḍin, which was translated into Tibetan in the 13th century. The next section discusses how this work was presented to Csoma in one of the Alexander-books. The discussion is then broadened to present some aspects of how the study of *kāvya* was received and undertaken in Tibet, identifying along the way the most important Tibetan commentaries to Daṇḍin's work, some objections that are listed in these works, and the way in which the exegetes refuted them. After concluding that the reception of *kāvya* in Tibet was an uneasy one, I present some scope for future studies.

Gábor OSVÁTH

The Classical Narrative Prose in Korea

A detailed analysis of the Korean narrative prose has not been published in Hungary yet; the author tries to meet this long-felt need. The Korean literature was bilingual for a long time (classical Chinese and Korean) until the beginning of the 20th century, the formation period of the modern Korean literature. The invention of the Korean phonetic script, the *hangŭl* (15th century) promoted the making of literary works in Korean language. Nevertheless only around 5 percent of the works that survived are written in Korean. As a consequence of Confucian China-centrism, the majority of works were formed according to the Chinese literary genres, too. The Chinese-style Korean chronicles were written in Chinese but the narrative works based on fiction (the *sosŏl*) were written either in Chinese or in Korean. It is very difficult to decide which of them was the original language because many of them are translations from the unknown original text. The works of Kim Bu-shik, Iryŏn, Rim Je, Kim Shi-sŭp, Hŏ Gyun, Pak Chi-wŏn, Chŏng Yak-yong and three popular *sosŏls* of unknown authors (*Unyŏng-jŏn*, *Ch'unhyang-jŏn*, *Shimch'ŏng-jŏn*) are being analysed. The two last *sosŏls* are *p'ansori sosŏls*, the prose recording of the Korean embrional drama with one actor, the *p'ansori* (stage voice). Both *sosŏls* were already written only in Korean.

Beatrix MECSI

The Origin of the Iconography of Bodhidharma's Crossing on a Reed

The iconography of Bodhidharma, the founder of Chan Buddhism shows strong relationship with representations of Daoist immortals and Buddhist arhats, a connection which can be clearly seen in the development and misinterpretation of several images from these genres into new iconographies. This paper highlights this phenomenon by means of an exploration of one specific episode of the Bodhidharma-legend: the "Crossing on a Reed". Through this episode, and by contrasting the early written sources with the pictorial representations from earliest times, we can see how representations other than the ones referred to in textual sources can appear and influence later textual sources, as well as subsequent visual representations.

Judit Éva ZENTAI

Kaibara Ekiken's Health Educational Instructions

Kaibara Ekiken was a Neo-Confucianist scholar, philosopher and doctor during the Edo period (1603–1868) in Japan, who observed and summarized different aspects of health protection in his writing, called *Yojokun* ("Instructions for Nourishing of Life"). His philosophy was based on the teachings of Chinese Neo-Confucianist philosopher, Zhu Xi. In his writing, *Yojokun*, Ekiken involved the medical knowledge of his age, and he made it easily understandable for commons. He worked in his subjective persuasion, experiences and the philosophy that he considered important. By writing *Yojokun*, Ekiken's aim was to give basic guidance in order to preserve our physical and mental condition, to live a long life without illness. In this paper I will introduce Ekiken's main thought about health protection through some examples from *Yojokun*.

A SZÁM SZERZŐI

FARKAS ILDIKÓ DR.
KRE BTK
Japanológia Tanszék
1088 Budapest, Reviczky u. 4.
farkas_ildiko@kre.hu

MECSI BEATRIX DR. HABIL.
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Koreai Tanszék
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F
bmecsi@hotmail.com

NÉMETH NORBERT
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Belső-ázsiai Tanszék
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/B
norbertnemeth76@gmail.com

OSVÁTH GÁBOR
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Koreai Tanszék
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F
osvath.gabor@kkfk.bgf.hu

PAP MELINDA
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Kínai Tanszék
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F
melindapap21@gmail.com

SALÁT GERGELY DR.
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Kínai Tanszék
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/F
salat.gergely@gmail.com

SZABÓ BALÁZS
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Japán Tanszék
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/B
klapanc@gmail.com

SZÁNTÓ PÉTER-DÁNIEL
Oxford University
Balliol College
OX1 3BJ Broad Street
peter.szanto@orinst.ox.ac.uk

VIHAR JUDIT
ELTE BTK Szláv és Balti
Filológiai Intézet, Orosz Filológiai
Tanszék
1088 Bp. Múzeum krt. 4/D
jvihar@ludens.elte.hu

ZENTAI JUDIT ÉVA
ELTE BTK Távol-keleti Intézet
Japán Tanszék
1088 Budapest, Múzeum krt. 4/B
judit@adatnet.hu

Az ELTE Távol-keleti Intézetének honlapjai

ELTE Távol-keleti Intézet:	www.eastasia.hu
Kínai Tanszék:	www.kinaiszak.hu
Belső-ázsiai Tanszék:	www.mongolszak.hu , www.tibetiszak.hu
Japán Tanszék:	www.japanszak.hu
Koreai Tanszék:	www.koreaiszak.hu

A folyóirat elektronikus változata:
www.tkt.eastasia.hu