

keréknyomok

2007/NYÁR ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

- FARKAS ATTILA MÁRTON
Implikált tudás a létben 3
*A tár-tudat egy kortárs buddhista
értelmezése*

- AGÓCS TAMÁS
A mindentudás gyakorlása 30
*A Nyolcezer-soros
Önfelülmúló Megismerés
(Āryāṣṭasāhasrikā
prajñāpāramitā szútra)
első fejezete*

- KÓSA GÁBOR
„Az ötödik buddha” 47
– Mānī buddhista címei
(*Buddho-Manichaica I.*)

- SZOJKA ÉVA SZILVIA
A Quanzhen taoizmus és a buddhizmus
kapcsolata és kölcsönhatása:
tanításuk elméleti háttere
szempontjából 64

- VÉGH JÓZSEF
Qianlong császár tibeti főpapja:
Csangtya Rölpe Dordzse élettörténete
és tibeti forrásai 80

- TÓTH ZSUZSANNA
A jelenségek megtisztítása 99

- POROSZ TIBOR
A meditáció
pszichodinamikájának
alapjai 119

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

- Johannes Bronkhorst:
Greater Magadha
Studies in the Culture
of Early India 142
Ruzsa Ferenc

- Ellen Pearlman:
Tibetan Sacred Dance
– A Journey Into the Religious
and Folk Traditions,
Inner Traditions 152
Somlai György

- SUMMARIES IN ENGLISH 153

- E számunk szerzői

SZOJKA ÉVA SZILVIA

A Quanzhen taoizmus és a buddhizmus kapcsolata és kölcsönhatása: tanításuk elméleti háttere szempontjából

A Quanzhen a 12. és a 13. század fordulóján kialakult és a mai napig is létező vallásos taoista iskola. Hirdette „a Három Tanítás egységét”¹ (*sanjiao he yi* 三教合一), magába épített konfucianus és buddhista – elsősorban *chan* – elemeket, melyek meghatározói lettek az iskola elméletének és gyakorlatának, de hatottak a szövegeikben megjelenő szóhasználatra is. Ezen más tanításokból magába olvasztott elemek következtében az irányzat különböző vallások egyvelegének látszatát nyújthatja. Ezen rövid tanulmány célja a korai Quanzhen taoizmus tanításainak ismertetése a buddhizmussal való kölcsönhatásának tükrében.

A Quanzhen kialakulásának történelmi háttere

A taoizmus első szervezett formáinak kialakulása a Han-korban 漢 (i.e. 206–i.sz. 220) kezdődött, aminek folyamányaként az 5. század elejéig három fő taoista irányzat jött létre. A Han-korban létrejött, mostanáig fennálló, nagy hatással bíró Mennyei Mesterek (*Tianshi dao* 天師道) vagy későbbi nevén az Ortodox Egység (*Zhengyi* 正一) iskolája gyakorlatát tekintve sokban hatott a későbbiekben létrejövő iskolákra. A hívek Az Út és Erény könyvét (*Daodejing* 道德經) recitálták, és meghatározott erkölcsi előírásokat, szabályrendet követtek, melynek hangsúlyos eleme a mértékletesség és az egyszerűség, célja pedig a belső megtisztulás volt. Hitték, hogy a betegségeket ártó szellemek okozzák, ellenük különböző ráolvasásokat, vizualizációs technikákat alkalmaztak. Gyakorlatukban hangsúlyt kapott a petíciók² benyújtása az istenségeknek, s a későbbiekben ezen elemet más iskolák is átvették. A *Shangqing* 上清 iskola az i.sz. 4. században jött létre. Szövegeikben a Mennyei Mesterek panteonjának kibővülésével és az égi hierarchia megváltozásával találkozunk. Jelentőséget kapott az égi bürokráciában a *Fengdu* 豐度 hat palotája, melyben a halottak adminisztrációja folyik. Mindennek következtében a halhatatlanság keresésének fókuszában a belső tisztaságról, a megtisztulásért folytatott gyakorlatok soráról a hangsúly áttevődött az istenekkel folytatott párbeszédre és valamely kedvezőbb regisztrációra a csillagok között. Így gyakorlataikban a megidézés, a vizualizáció és a különböző eksztatikus utazások kerültek előtérbe. Továbbá a Han-kori nézetek hatására a testet eddig *qi* 氣 raktárak

¹ Taoizmus, konfucianizmus és buddhizmus.

² Egyfajta mód az istenekkel való kapcsolatteremtésre, ezeken keresztül fordultak különböző kérésekkel

hozzájuk, vagy vallották be bűneiket.

A benyújtás módja elégetés, vízre helyezés vagy földbe temetés.

és csatornák hálózatának gondolták, de a *Shangqing* újításaként a test illetve a test részei mint istenségek, hivatalnokok, isteni paloták jelentek meg. A testről alkotott ezen újfajta elképzelés jelentőséget kapott a meditációban is, meghatározva így vizualizációs technikájukat. A *Lingbao* 靈寶 iskola valamivel később, a 4. század végén jött létre. Tanításaikban kiemelt jelentőséggel bírnak a talizmánok. Sok nézetet és fogalmat kölcsönöztek a buddhizmustól, ami tükröződik az iskola korábbiaktól eltérő kozmológiájában és gyakorlatában. Átvették a karma fogalmát, így tanításukban egyaránt megtalálható a karmikus következményektől és az ősök bűneitől való megszabadulás vágya. Továbbá gyakorlataiknak része lett a korábbi fizikai és vizualizációs technikákon túl a közösségi rítusok alkalmazása a lények megmentésért. Átvették és továbbfejlesztették a Mennyei Mesterek iskola szertartásait, s az így létrejött liturgia a taoista szertartások meghatározója lett.³

A belső alkímiai⁴ iskolák kialakulása történelmileg nehezen megfogható. A *Tang*-korban (618–907) jelentős változás következett be a taoista gondolkodók elméleti fejtegetéseiben és gyakorlatában, ami – a történelem távlatából szemlélve – tekinthető egyben a *Quanzhen* előzmények első jelentős mozzanatának is. Ekkor⁵ a korábbi – az eksztázisra, az égi utazásokra és az istenek vizualizációjának megvalósítására törekvő hagyományos – taoista gyakorlattal szemben a buddhista hatásnak köszönhetően a meditáció és kontempláció új irányba kezdett el fejlődni, mely törekvések révén a meditáció csendes, vizualizáció nélküli formáivá alakultak.⁶ Ezen folyamat a megelőző korok halhatatlanság-keresésének módjától való fokozatos eltávolodásban gyökerezik,⁷ s jöllehet a taoista gyakorlás új irányt vesz, de ezen új technikák nem bírnak kizárólagos jelleggel, hanem beépülnek a *Shangqing* 上清 tradícióba, megtartva így azok hagyományos taoista jellegét.

A belső alkímia egyértelműen különbözik a légző és a testi gyakorlatoktól, melyek nem csak a taoizmusra jellemzőek, hiszen gyakorolták őket mások is, például konfucianusok, illetve olyanok is, akik nem tartoznak egyetlen vallási csoporthoz sem.⁸ Jellemzője a testi és a szellemi gyakorlatok együttes alkalmazása, de a mentális aspektusra helyeződik a nagyobb hangsúly, továbbá a taoizmus különféle módszereinek – a légzőgyakorlatoknak, a vizualizációnak és az alkímiának – bizonyos buddhista elképzelésekkel és módszerekkel való összekapcsolása. Szókészletét, fogalomhasználatát pedig a külső alkímia terminusaiból kölcsönzi.⁹ Hátterét a kínai filozófia képezi: az ősi mitológia, a *yin-yang* és az öt elem elmélete, a *Yijing* (Változások Könyve), valamint a Han-kori filozófia elemei, továbbá a taoista írások mellett a buddhista – elsősorban *chan*-buddhista – és a konfucianus – főleg neokonfucianus – szövegek is. Jöllehet átvesz

3 Lásd bővebben KOHN: 2001; ROBINET: 2006.

4 A kínai és nyugati alkímiai hagyomány sokban hasonlít egymáshoz. A halhatatlanság elixírje a kínai, és a bölcsek köve a nyugati alkímiában egyaránt egy tökéletes állapot megvalósítására törekszik (ROBINET 2006: 136). A külső alkímia célja a halhatatlanság elixírjének előállítása, melynek elfogyasztása hosszú életet biztosít. A belső alkímia azonban nem külső szerek segítségével próbálja előállítani a halhatatlanság megszerzését eredményező cinóber labdacsot, hanem a gyakorló teste lesz maga az olvasztótégely, melyben a külső alkímiából átvett elnevezésekkel jelölt folyamatok lezajlanak. A gyakorló pedig ezen alkímiai kifejezésekkel jelzett légző- és testedző gyakorlatokat

és meditációt egyaránt tartalmazó folyamatokon keresztül juthat el a halhatatlanság állapotába.

5 Ren Jiyu Zhang Boduan *Wuzhen pian* 無真篇 című írásának megjelenéséhez köti ezt az időpontot. Véleménye szerint ettől vette kezdetét a belső alkímia felé elmozduló irányzatok kialakulása. Ennek lényegét ő is a test halhatatlansága felől a halhatatlanság keresése módszerének a belső alkímia felé fordulásában határozza meg (REN 1990: 455).

6 ROBINET 2006: 241.

7 REN 1990: 458.

8 ROBINET 2006: 255.

9 ROBINET 2006: 256.

elemeket más rendszerekből és tökéletesen magába olvasztja a régi idők hagyatékát, de mégis függetlenül működik a hosszú kínai örökség szellemiségétől, és végső célját tekintve mégiscsak jellemzően taoista maradt.¹⁰

A *Quanzhen* iskola a 12. században az Északi Song-dinasztia alatt a *Sui*- 隨 (581–618) és *Tang*- 唐 (618–907) korabeli belső alkímiai¹¹ iskolák gondolati folyamával szoros kapcsolatban, sajátos történelmi feltételek mellett, a hagyományos *neidan* 內丹¹² iskolákat megreformálva jött létre.¹³ Alapító mesterei tanult írástudók, a *Jin*-korban 金 (1115–1234) létrejövő három nagy taoista irányzata közül¹⁴ a legműveltebb mesterek, a legtöbb írásos forrás megalkotói.¹⁵ A halhatatlanságot keresik, de ez már nem annak a fajta halhatatlanságnak kutatása, mint ami jellemző volt a korábbi iskolákra, akik a test halhatatlanságát, felemelkedését keresték. A testet – a buddhizmus hatására – üres halmaznak, tisztátalannak tekintik.¹⁶ Elvetik a fizikai test halhatatlanságának tanítását, sőt még a hosszú élet elérését sem tűzik ki célul. Mindez egyben a *Quanzhen* taoizmus részéről a testi halhatatlanság keresésének bírálata jelenti. Az a halhatatlanság, amelyet ők keresnek, elsősorban a szellemi halhatatlanság, melyben szintén hangsúlyt kap a sors művelése, de a korábbiaktól eltérő módon.¹⁷

Wang Zhe és a Hét Tökéletes

A *Quanzhen* iskola alapítója Wang Zhe 王嘉 (1113–1169/1170), eredeti neve Zhongfu 中孚, szerzetessé válása után vette fel a Zhe 嘉 nevet, később pedig a Chongyangzi 重陽子 tiszteletbeli nevet kapta.¹⁸ A Shaanxi 陝西 tartománybeli Xianyang 咸陽 város Dawei 大魏 falujának szülötte. Gazdag nemesi származásának köszönhetően széles konfuciánus műveltséggel rendelkezett. Családja elvesztette vagyonát, ő maga pedig melankóliába süllyedt, és az alkoholban lelt társat, amit családja természetesen nem nézett jó szemmel. A hagyomány szerint két halhatatlannal – Zhong Liquan 鍾離權 és Lü Dongbin 呂洞賓 – való találkozása térítette a taoista hitre.¹⁹ A misztikus találkozás után félrevonult, és egy saját maga által ásott sírba zárkózott, amit „az élő halott sírja” (*huosi ren mu* 活死人墓) névvel illetet.²⁰ Miután elhagyta „sírját”, elégette a visszavonulásra épített kunyhóját, s körbetáncolta, miközben a szomszédok aggódva próbálták a tűz lángjait megfékezni. Ezután Shandong tartományba ment, és létrehozott öt közösséget. Élete végéig tanítása hirdetésével tevékenykedett.²¹ Az iskola későbbi felvirágzása és széles körű elterjedése hét fő tanítványa – akiket a Hét Tökéletes (*qizhen* 七真)²² néven tartanak

10 ROBINET 1989: 24.

11 Több irányzat is létezett, melyek közül a legismertebbek az északi *Zhong-Lü* 鍾呂 tradícióból kinövő *Quanzhen* és a Déli Iskola (*nanzong* 南宗).

12 A belső alkímia kínai elnevezése.

13 LU 1998: 579–578.

14 *Taiyi dao* 太一道, *Zhenda dao* 真大道 és *Quanzhen dao*. Ezekről lásd bővebben QING 1991: 53–62 és 158–182.

15 QING 1996: 53–68.

16 QING 1996: 53–68.

17 QING 1996: 53–68.

18 QING 1996: 31.

19 A hagyomány szerint kétszer is találkozott velük, az első alkalom után félrevonult, majd a második alkalom

után végleg elhagyta családját, hátrahagyta korábbi életét, és elindult térítő útjára.

20 Ezzel kapcsolatos élményeiről lásd a *Chongyang Quanzhen ji* 重陽全真集 második fejezetét.

21 Életéről lásd bővebben QING 1996 31–33; ESKILDSEN 2004: 3–9; YAO 2000: 568–569.

22 Név szerint: 1. *Ma Yu* 馬鈺 (*Danyang* 丹陽, 1123–1184); 2. *Tan Chuduan* 譚處端 (*Changzhen* 長真, 1123–1185); 3. *Liu Chuxuan* 劉處玄 (*Changsheng* 長生, 1147–1203); 4. *Qiu Chuji* 丘處機 (*Changchun* 長春, 1143–1227); 5. *Wang Chuyi* 王處一 (*Yuyang* 玉陽, 1142–1217); 6. *Hao Datong* 郝大通 (*Guangning* 廣寧, 1140–1212); 7. *Sun Bu'er* 孫不二 (*Qingjing* 清靜, 1119–1183), aki az egyetlen női képviselője a Hét Tökéletes tagjainak, s elvonulása előtt Ma Yu felesége volt.

számon – tevékenységének köszönhető, akik szétszóródva, különböző helyeken hirdették alapítómesterük tanításait. Ezen tevékenység legkiemelkedőbb alakja talán Qiu Chuji 丘處機, aki idős kora ellenére egy három éves utazást is hajlandó volt vállalni, hogy találkozzon Dzsingisz kánnal. A találkozás eredményeként „Kína összes vallásainak vezetője” címet kapta, iskolája követőit pedig mentesítették az adók és a munkakötelezettség alól, aminek eredményeként a Quanzhen Észak-Kína legbefolyásosabb és legnépszerűbb vallási irányzata lett.

A későbbiekben azonban a Quanzhen hívők túlkapasai miatt udvari vitákra került sor, melyben a Quanzhen mesterek sorozatosan elbuktak, a császár ennek folyamánként 1281-ben a Quanzhen betiltását rendelte el, illetve – a *Daodejing* (Lao-zi: *Az Út és Erény könyve*) kivételével – szövegeik elégetésére adott parancsot. Ekkor sok szöveg megsemmisült, és buddhista kézbe kerültek a Quanzhen templomok. Egyik intézkedés sem volt azonban következetesen végrehajtva. Az 1280-as évek végére már ismét visszakapták szentélyeiket, és ha nem is a korábbihoz hasonlóan kitüntetett figyelemmel, de visszakerültek az uralkodó osztály kegyeibe, s a Quanzhen egy a mai napig működő, jelentős taoista iskolává vált.²³

A Három Tanítás egységének gondolata (三教合一 *Sanjiao heyi*)

A Chen- 陳 (i.sz. 557–589), a Sui- 隋 (i.sz. 581–617) és a Tang-dinasztia alatt a konfucianizmus, a buddhizmus és a taoizmus nem egy ütemben fejlődött.²⁴ Hol egyik, hol másik tanítás került előtérbe, mind a politikai színtéren, mind a szellemi életben. A buddhizmus Kínába kerülése után, leküzdve kezdeti asszimilációs nehézségeit, komoly fejlődésnek indult, aminek hatásai nem maradtak nyomtalanul a kínai szellemi élet alakulásában sem. A taoizmus a Wei-Jin korszaktól kezdve fokozatosan magába szötte a buddhizmus tanításainak, gyakorlatának és szervezeti felépítésének elemeit. Az ortodox konfucianizmus pedig a késő Tang- kortól, Han Yu 韓愈 (768–824) és Li Ao 李翱 (772–841) munkásságával a buddhizmus és a taoizmus tanításaiból egyaránt merítve, újraértelmezte és felfrissítette gondolkodását, ennek eredményeként felélesztette a Qin-kor 秦 (i.e.221–206) előtti konfuciánus filozófiát dermedtségéből, megadva így a kezdő lökést a neokonfuciánus²⁵ filozófia kialakulásához. Ugyanakkor a buddhizmusra is hatott a konfucianizmus és a taoizmus,²⁶ a chan-buddhizmus például a Lao-zi és Zhuang-zi műveire hivatkozó taoista hagyományhoz nyúlt vissza, melynek hatása egyértelműen rányomta bélyegét elméletére és gyakorlatára egyaránt.

A folyamatos, évszázados kölcsönhatások közepette gyakorta felbukkantak a „Három Tanítás” (*sanjiao* 三教), illetve a „Három Tanítás egységét, azonosságát” hirdető kifejezések, kijelentések.²⁷ Az Északi és Déli dinasztiák korában, a Három Tanítás közös pontját a tisztaság és a nyugalom (*qingjing* 清靜), az üresség (*kongwu* 空無) és a nem-cselekvés (*wuwei* 無爲) fogalmaiban látták.²⁸

²³ Az iskola történetéről és a Hét Tökéletes életéről lásd bővebben: QING 1996: 30–52; ESKILDSEN 2004: 3–20.

²⁴ REN 1990: 536.

²⁵ E kifejezés kínai megfelelője *daoxue* 道學, melynek két fő irányzata alakult ki később, a *lixue* 理學 és a *xinxue* 心學.

²⁶ Lásd bővebben LAI 1983: 299–326.

²⁷ Illetve hirdették csak magának a konfucianizmusnak és a buddhizmusnak (*rufo yizhi* 儒佛一致), vagy külön csak a buddhizmusnak és a taoizmusnak (*shidao buer* 釋道不二) az azonosságát is (REN 1990: 536).

A *sanjiao heyi* jelenségével kapcsolatban lásd bővebben: REN 1990: 536–37; TANG 2000: 95–122.

²⁸ REN 1990: 536–537.

A *Quanzhen* taoizmus is gyakorta hirdette a „három vallás egyesül” (*sanjiao he yi*) tételét. Már maga az alapító Wang Zhe is mondott ehhez hasonlót, aki pedig maga konfuciánus nevelést kapott. Jól ismerte így az alapvető konfuciánus szövegeket, emellett a buddhista²⁹ és taoista irodalomban is jártas volt.

Wang Zhe más attitűdöt mutatott a világi, és mást a szerzetesi életet vállaló tanítványok számára. Előbbiek kevesebb lelkierővel és eltökéltséggel rendelkeztek, illetve nem kellett betartaniuk egy adott napirendet és a különböző szigorú szabályokat. A világi hívők havidíjként négy vörösréz pénzt fizettek, és havi kétszer gyűltek össze, amikor is a Három Tanítás egy-egy szövegét recitáltatta velük, ezek a konfuciánus *Szüllőtisztelet könyve* (*Xiao jing* 孝經), a buddhista *Szív-szútra*,³⁰ a taoista *Az Út és Erény könyve* és a *Qingjing jing* 清靜經 voltak.³¹ A kezdőknek először a *Szüllőtisztelet könyvét* és *Az Út és Erény könyvét* kellett recitálniuk.

Amikor Wang Zhe térítő tevékenységének kezdetén keletnek – Shandong 山東 tartományba – menve elkezdte tanításainak terjesztését, öt különböző ponton – Wendeng 文登, Ninghai 寧海, Fushan 福山, Dengzhou 登州 és Caizhou 萊州 nevezetű helyeken – ún. „térítő közösségeket” hozott létre. Ezek együttesen az Öt Közösség (*wuhui* 五會) nevet viselik, s az itt tartott gyűlekezetek nevének mindegyike a „Három Tanítás” szavakkal kezdődik: 1. „Három Tanítás Hét Kincs Gyülekezete” (*Sanjiao qibao hui* 三教七寶會); 2. „Három Tanítás Aranylótsz Gyülekezete” (*Sanjiao jinlian hui* 三教金蓮會); 3. „Három Tanítás Három Fényesség Gyülekezete” (*Sanjiao sanguang hui* 三教三光輝); 4. „Három Tanítás Jåde Virág Gyülekezete” (*Sanjiao yuhua hui* 三教玉華會); 5. „Három Tanítás Egyenlősége Gyülekezete” (*Sanjiao pingdeng hui* 三教平等會)³² Az összegyűlések alkalmával instrukciókat kaptak, hogyan tisztítsák meg és nyugtassák le elméjüket. Valószínűleg a meditációnak egy egyszerűbb formáját gyakorolták, s egyben – Eskildsen úgy véli – Wang Zhe ezt, vagyis a tisztaság és nyugalom fogalmait tarthatta a Három Tanítás közös talájának is.³³

Továbbá pedig Wang Zhe és tanítványai, követői szövegeiben is gyakorta találunk az alábbiakhoz hasonlatos kijelentéseket, amelyek a Három Tanítás azonosságát, vagyis a *sanjiao heyi* nézetét vallják:

1. „A Három Tanítás nem távolodik el az igaz *Daotól*, mintha egy fa három ága volna. 三教者不離真道也, 喻曰: 似一根樹生三枝也。”³⁴

2. „A Három Tanítás olyan, mint a *ding* edény három lába, melyek közül egyik sem hiányozhat. 三教者如鼎三足, 缺一不可。”³⁵

3. „A buddhizmus és a taoizmus mindig is egy iskola volt, külső megjelenésében kétféle, de az Elv (*li* 理) [tekintetében] nincs különbség. 釋道從來是一家, 兩般形貌理無差。”³⁶

29 Ezzel kapcsolatban lásd ESKILDSEN 2004: 6.

30 Kínaiul: *Xinjing* 般若波羅蜜多心經 (T0251.8.848c). Emellett még kiemelte *Gyémánt-szútra* (*Jingang boruo poluomi jing* 金剛般若波羅蜜經; T0235.8.748c-752c) ismertetének fontosságát is.

31 ESKILDSEN 2004: 14. Ezekén túl igazolhatóan jártas volt több taoista írás szövegében is, mint például a *Huangting neijing jing* 黃庭內景經, *Yinfu jing* 陰符經 (ESKILDSEN 2004: 7).

32 Ugyanakkor Tsui felhívja a figyelmet, hogy a közösségek későbbi említésében nem szerepel nevükben a „Három Tanítás” kifejezés. Ami véleménye szerint azt

mutatja, hogy nem jelenthette lényegi elemét

Wang Zhe, illetve a *Quanzhen* tanításának.

Vagyis a *Quanzhen* tanításában megjelenik, a Három Tanítás azonosságának gondolata és harmonizálása, azonban nem képezi annak központi magját (TSUI 1991: 29).

33 ESKILDSEN 2004: 14.

34 Wang Zhe: *Chongyang zhenren jinguan yusuo jue* 重陽真人金闕玉鎖訣 12.b.

35 Wang Zhe: *Chongyang zhenren jinguan yusuo jue* 重陽真人金闕玉鎖訣 13.a

36 Wang Zhe: *Chongyang Quanzhen ji* 重陽全真集 1.2.a.

4. „A konfucianizmus kapuja, a buddhizmus ajtaja és a taoizmus kölcsönösen átjárhatóak, a Három Tanítás mindig is egy irányzat volt. 儒門釋戶道相通，三教從來一祖風。”³⁷

5. „A konfucianizmus, a buddhizmus és a taoizmus eredete a Három Tanítás őse, az azóta megjelenő ezer bölcs egykor és most is azonosak. 儒釋道源三教祖，又來千聖古今同。”³⁸

6. „A Három Tanítás az, ahonnan származik az egy iskola, [tehát] a taoizmus és a *chan* tisztasága és nyugalma között nincs különbség. 三教由來總一家道禪清靜不相差。”³⁹

7. „A buddhizmus és a taoizmus mindig is egy család [volt], a Tathāgata és Lao(zi) együtt emelkedtek az égbe. 釋道從來本一源，如來老氏共登天。”⁴⁰

Tsui a következőkben foglalja össze a Három Tanítás gondolata megjelenésének jellegét a *Quanzhen* tanításokon belül:⁴¹ szerinte, jóllehet a Három Tanításról beszélünk, de azok eredete egy. Vagyis a megjelenési forma különböző, de az igazság egy.⁴² Továbbá a Három Tanítás ugyanazt az eredményt célozza meg. Végül pedig mindhárom tanítás tanulmányozandó és együttesen alkalmazandó.⁴³

Ren Jiyu a *Quanzhen* taoizmusnak a „Három Tanítás harmóniája” hirdetésével kapcsolatos kritikájában azt mondja, hogy a *Quanzhen* mesterek írásaiban gyakorta megjelenik a „Három Tanítás egységének” mottója, és át is vettek ugyan, illetve magukba emeltek a buddhizmus és a konfucianizmus rendszereiből, ugyanakkor magát a „*san jiao heyi*” elméletét nem magyarázták bővebben, és nem fejtették ki konkrétan.⁴⁴

Robinet azonban felhívja figyelmet arra, hogy mindhárom tanítás estében egyaránt előfordultak átvételek, ugyanakkor az átvételek ellenére az iskolák maguk megmaradtak sajátosan buddhistának, konfuciánusnak (neokonfuciánusnak), illetve taoistának. A végső cél tekintetében lehet, hogy megegyeznek, ugyanakkor mind a sajátosan buddhista, konfuciánus, illetve taoista útjukat járják.⁴⁵

Összefoglalásként elmondható, hogy a *Quanzhen* és a Három Tanítás viszonyáról nem megegyezők a kutatók nézetei. Ami bizonyos, hogy a *Quanzhen* taoizmus ténylegesen magába emelt részeket a buddhizmus és a konfucianizmus gondolkodásából, gyakorlatából. Másfelől a hagyományos taoizmus talaján jön létre a taoizmus történelmi fejlődésének, alakulásának új irányokat vett áramában. Harmadsorban pedig, jóllehet a három vallás sajátos, újszerű egybefonódásáról van szó, ugyanakkor a létrejött szintézisben el is távolodik mind a konfuciánus, mind a buddhista tanításoktól, sőt még magától a hagyományos taoizmustól is, megalapozva így egy új, de lényegét tekintve egyértelműen taoista iskolának a létrejöttét.

37 Wang Zhe: *Chongyang Quanzhen ji* 重陽全真集 1.8.b.

38 Qiu Chuji: *Changchunzi Panqi ji* 長春子蟠溪集 1.16.a.

39 Tan Chuduan: *Xianyue ji* 仙樂集 1. 8. b.

40 Li Tongxuan *Wuzhen ji* 悟真集 1.20.b.

41 TSUI 1991: 31.

42 Robinet is hasonló véleményen van a Három Tanítás harmonizálásának jellegét tekintve: „Bár eljárásaik különböznek az ősi taoista gyakorlatoktól, illetve a *chan* és a neokonfucianizmus módszereitől, a taoisták mégis gyakran hangsúlyozzák, hogy e törekvések mind egy forrásból származnak, s céljuk azonos.” (ROBINET 2006: 297).

43 Ezzel kapcsolatban Tsui még kihangsúlyozza, hogy ha különböző tanítások sikeres egymásba integrálásáról beszélünk, azt nevezzük szinkretizmusnak. Ebben az értelemben pedig mindhárom tanítás egyaránt szinkretikussá vált a *Song*-korra. Jóllehet ezt a véleményt nem mindenki fogadja el szívesen, ez esetben azonban magának a szinkretikus szónak a jelentését kellene megváltoztatni arra, hogy többé-kevésbé egyensúlyban vannak benne az inkorporált elemek (TSUI 1991: 31).

44 REN 1990: 538.

45 ROBINET 1989: 306.

A korai Quanzhen taoizmus és buddhizmus

A SZÍV-SZÚTRA ÉS A GYÉMÁNT-SZÚTRA

A Wang Zhe által olvasására és recitálásra kijelölt buddhista szövegek: a *Szív-szútra* és a *Gyémánt-szútra*. Mindkettő a *mahāyāna* és azon belül a *prajñāpāramitā* irodalom részeit képezi, így céljuk a révbe juttató bölcsesség (*prajñā*)⁴⁶ ismertetése, valamint a vallásos tapasztalatnak a bemutatása, mely áthatol a jelenségek üresség voltán, és megragadja olyanságukat.

A *Szív-szútra* a legrövidebb *prajñāpāramitā* szöveg, amelyet naponta recitáltak *chan*-buddhista és más *mahāyāna* iskolákban egyaránt. Központi gondolata a dolgok ürességének kifejtése. Egyik kulcsmondata már rögtön a szöveg elején az üresség⁴⁷ és forma viszonyát tárgyalja: „A forma üresség, s az üresség forma. Nincs más üresség, mint a forma, s nincs más forma, mint az üresség. Ugyanez vonatkozik az érzetekre, az észlelésre, az indíttatásokra és a tudatosságra.”⁴⁸

A forma az, ami a legkönnyebben érzékelhető az öt *skandha*⁴⁹ közül, és amely egyben anyagi alapját jelenti a másik négynek. A forma olyan, mint a váza, a másik négy *skandha* pedig mint a víz. Ha a váza összetörik, akkor a tartalma, a víz könnyedén kifolyik. Tehát ennek megfelelően, ha a formát üresnek tekintjük, akkor könnyű megérteni, hogy a másik négy *skandha* is üres,⁵⁰ ezért áll tehát első helyen a forma, és ezért olyan lényeges a forma ürességének megértése. Ugyanakkor fontos különbséget tenni aközött, hogy a forma üres vagy ürességtermészetű-e. Az üresség ugyanis nem egy minőség, amivel a forma rendelkezik a létezésétől fogva. Ami megjelenik, mint forma, az a világ, melynek keretét a Dao szabta ki, és mentes minden belső entitástól vagy a forma természetétől. Az üresség pedig a *prajñāpāramitā* irodalom alapján a valóság végső természete, nem létezik különállóan a jelenségektől. Az üresség azonban nem tagadja a forma hagyományos értelemben vett megjelenését.⁵¹ Praśāstrasena kommentárjában azt a sokat elemzett, kérdéses részt, hogy „az üresség forma, a forma üresség” úgy magyarázza, hogy az a bizonyos dolog, ami a forma, az a kifejezhetetlen üresség, s amint a formát elhagyjuk, az üresség nem található. Ugyanakkor az üresség mégsem azonosítható a formával. Vagyis a „forma” kifejezés maga egy elnevezés csupán, mely jelöli azt a formát, amely látható és elgondolható azok számára, akik elméjükkel tévesen értelmezik az üresség természetét.⁵²

46 A *prajñā* a páramiták, vagyis a buddhaság állapotához vezető tökéletes erények egyike, aminek segítségével a bodhisattva földöntúli képességekre tehet szert. Kínaiul *boruo* 般若, *boruo poduo miduo* 般若婆多密多 vagy *boruo poluomi* 般若婆羅密, a szankszrit kifejezés hangalakjának átírása alapján. A *prajñā* szövegek egyik központi tanítása, hogy nemcsak a dolgok – mint, ahogy a *hīnayāna* tanítja – hanem maguk a dolgokat felépítő dharmák is üresek, vagyis nem rendelkeznek „önvalóval”, saját léttel (*svabhāva*), nem bírnak állandósággal.

47 A Bölcsesség tökéletessége szútráinak kulcsfogalma az üres (*śūnya*) és az üresség (*śūnyatā*).

48 TENIGL-TAKÁCS 1994: 241.

49 A buddhizmusban a legalapvetőbb felosztása annak a

pszichofizikai kontinuumnak, melyet embernek neveznek (LOPEZ 1988: 57). Az öt *skandha* egyenként a következő: a testiség, az érzékelés, az észlelés, a tudattartalmak és a tudat. Lényegében ez az öt léthalmaz, amely az emberben létrehozza a személyiség képzetét.

50 LOPEZ 1988: 57.

51 LOPEZ 1988: 58.

52 LOPEZ 1988: 58. Forma és üresség viszonyának mélyebb megértéséhez segítenek a Praśāstrasena által mondottak, miszerint az üresség és a forma viszonya nem a dolgok konvencionális és végső látásmódja között fennálló viszonyban fogható meg, hanem sokkal inkább a forma végső természete és a valóság végső természete közötti viszonyban körvonalazódik (LOPEZ 1988: 62).

Az üresség fogalmának kérdése⁵³ a *mahāyāna* buddhizmus központi témája lett. Szútrák és kommentárok sora elemzi a kérdést, számos iskolát és irányzatot létrehozva, melyek a buddhizmus különböző ágainak (*madhyamaka*, *yogācāra*) létrejöttét eredményezték.

A taoista – elsősorban vallásos taoista – filozófiától idegen ez a fajta elemzés, elméleti boncolgatás, s nem olyan hangsúlyos eleme az üresség tanának analízise. Jóllehet a testet magát üres összetételnek tartja Wang Zhe, a *Chongyang Quanzhen ji* 重陽全真集 soraiban ezt olvashatjuk nála: „Száz év nagy határa, a magzattól halálba [fordulva], az öt szkandha mind visszatér a porba, s porrá lesz.”⁵⁴ Wang Zhe gondolkozásában a halhatatlanság keresésének útján az állandótlansággal való szembekerülés⁵⁵ találkozik a buddhista üresség fogalmának magtapasztalásával. A vágyak leküzdése, a buddhizmushoz hasonlóan már a korai időkől kezdve hangsúlyos része a taoizmusnak is. A *Szív-szútra* sorai tehát éppen erre tudják ráébreszteni a taoista gyakorlót, Wang Zhe azonban nem elemzi mélyebben a dolgok ürességtermészetének ezen buddhista megközelítését, soraiban sokkal inkább magának a tapasztalatnak az átélése jelenik meg, amely megalapozza világlátását és gondolkozásmódját, s így az igazság keresésének útját.

A korai *Quanzhen* gondolkozásának egyértelműen központjába helyezett alapvető része a meditáció, avagy az elme lecsendesítése,⁵⁶ ehhez pedig szorosan kapcsolódik az alaptermészet és a sors együttes művelése (*xingming shuang xiu* 性命雙修). A *Gyémánt-szútra* részben ezért is lehetett kiemelt és tanítványainak, követőinek olvasásra, tanulmányozásra jelölt buddhista szentirat Wang Zhe rendszerében. A *Gyémánt-szútra* a *chan* követői körében is igen közkedvelt volt, ennek oka elsősorban a paradoxonok használatában, illetve a kettősség meghaladásának gondolatában keresendő.⁵⁷ A *Gyémánt-szútra* által használt tagadás segít annak az intuitív tudásnak a megszerzésében,⁵⁸ különösen a hirtelen megvilágosodás elérésében, melyet a *chan*-buddhizmushoz hasonlóan éppen megcéloztak.⁵⁹

A tudat megfékezése (*xiangfu qixin* 降伏其心), illetve az, hogy mit is jelent mindez, a *Gyémánt-szútra* egyik hangsúlyos kérdése. A tudat (*xin* 心, szankszrit *citta*) megfékezése lényegében a *bodhicitta*⁶⁰ megnyilvánulását jelenti. A *Gyémánt-szútra* szövege alapján a jegy buddhista fogalma⁶¹ és a *bodhicitta* kifejtése, valamint a tudat megfékezése szoros kapcsolatban állnak egymással.

53 A kérdés vizsgálatát lásd részletesebben LOPEZ 1988: 5–93.

54 2.12.b–13.a

55 Ennek alapjai a filozófiai taoista hagyományban gyökereznek. A filozófiai és a vallásos taoista szövegekben ugyanúgy előkerül az üresség fogalma, jóllehet a taoista és a buddhista üresség között jelentős különbség van.

A taoista nem-cselekvés (*wuwei* 無為), nem-levés (*wuyou* 無有), valamint ezzel kapcsolatban a vágytalanság mind a belső és a *Dao*val való harmónia megteremtésének feltételeit jelentik. Vagyis egyfajta nem-irányultságot jelölnek, amely segíti a „ráhangolódást” működésére. Ezzel szemben a buddhisták üressége az önvaló nélküliséget jelenti, s minthogy a dolgok önvaló nélküliek, céljuk a vágyaktól való megszabadulás, a nem kötődés, a jelenségvilág hatásaitól való függetlenedés, ami által

nem a „felhők meglovaglása” lesz a cél, hanem a körfogásból való kilépés, a megszabadulás, az újra-nem-testesülés. A *Quanzhen* taoizmusban pedig az állandótlanságnak és az ürességnek ezen mindkét mozzanata megtalálható.

56 Ezzel a Wang Zhe által tanulmányozandónak tartott buddhista szöveg, a *Gyémánt-szútra* is sokat foglalkozik.

57 DUMOULIN 1988: 44.

58 DUMOULIN 1988: 45.

59 Emellett Nāgārjuna dialektikus gondolkodása, valamint filozófiája a tagadás tekintetében szintén hatással volt a *chan* szellemiségre. (DUMOULIN 1988: 34–35).

60 A *bodhicitta* a megvilágosodásra irányuló tudat, mely minden emberben megvan a *mahāyāna* tanításai szerint (POROSZ 1995: 156–157; SKILTON 1997: 90–92).

61 Kínaiul: *xiang* 相. Szankszritul: *lakṣaṇa*.

A buddhista fogalmak megjelenése Wang Zhe tanításában

A *Quanzhen* taoizmus szövegeibe szöve gyakran előfordulnak buddhista kifejezések, melyek taoista köntösbe burkolóznak, illetve egy sajátosan taoista értelmezést kapnak.⁶² Az alábbiakban a tantest és a három világ buddhista fogalmának, valamint – a *chan* tanításból átvett – a „szövegek elvetése” kifejezésnek Wang Zhe-féle használatában azt elemzem, hogy ezek az eredendően buddhista fogalmak, kifejezések hogyan jelentkeznek Wang Zhe tanításaiban.

A *fashen* 法身 a buddha három testének (*sanshen* 三身, szankszrit: *trikāya*) egyike. A három test a buddha természetének három testként való felfogása, mely nézet viszonylag későn, a *yogācāra* iskola kereti között, az i.sz. 3–4. század körül jött létre. Eszerint a buddha három különböző természete három megjelenési formában fejezhető ki, melyek egyenként a következők: 1. az abszolút természete a megnyilvánuló test, a *nirmāṇakāya* (*yingshen* 應身)⁶³ a buddha földi megjelenését jelöli, vagyis az a teste, melyen keresztül felbukkan időnként, amikor és ahol szükséges; 2. az örömtest vagy jutalomtest (*baoshen* 報身), a *saṃbhogakāya* a buddha transzcendens természetét jelenti, amely lényegében a buddha szellemi teste, a buddha tökéletességének megismerésére való törekvése, a Tiszta Földön lakozik és nem manifesztálódik a földi világban; 3. a törvény- vagy tantest, a *dharmakāya* (*fashen* 法身) pedig az abszolút és tökéletes valósága a buddhának. Ez az a test, amelyben a buddha határtalan megjelenési formájának megjelenését lehetővé teszi, valamint a buddhák panteonjának létrejöttéhez ad alapot. Ez maga forma nélküli, nem változó, transzcendens, elképzelhetetlen. Ilyen értelemben szinonim az olyansággal vagy az ürességgel.⁶⁴ A *prajñāpāramitā* szútrákban kifejeződik, hogy a gyakorlónak a látomások mögé kell kerülni, hogy felismerje a *dharmakāyát* és a dolgok ürességét.⁶⁵

A Wang Zhe által leírt fogalom megegyezik a *dharmakāya* buddhista fogalmával annyiban, hogy szintén leírhatatlan, nem kifejezhető, továbbá az érzéki észlelés számára nem létező. Ugyanakkor nincs szó a fizikai, a transzcendens és az abszolút különbségtételéről. Wang Zhe egyszerűen a gyakorló által elérhető, verbálisan ki nem fejezhető szintről beszél, amely egyben jelöli az elérhető legmagasabb szint megvalósulását is.⁶⁶ Vagy, ahogy erre Eskildsen is rámutat, tulajdonképpen az alaptermészetnek – vagy sajátosan taoista terminussal élve – a Sugárzó Szellemnek (*yangshen* 陽神) a gyakorlóban való megnyilvánulásáról van szó. A *fashen* tehát nem más, mint a Sugárzó Szellem, melyet a gyakorló felfedez önmagában az önművelés során, mely egy örök, univerzális erő, avagy princípium, amely meghaladja a hagyományos érzékszervek általi érzékelést és a verbális leírást.⁶⁷ Továbbá Eskildsen azt is hozzáteszi, hogy a *dharmakāya* (vagy az alaptermészet, ill. a Sugárzó Szellem) látensen ott van az emberi lény létezése mö-

62 Kivétel talán valamelyest a buddhista karma és létforrások fogalmak, melyek azonban nem *chan* sajátosságok, és jóval korábbi átvételek.

63 „A *nirmāṇakāya* tanításai már a Tang-kori buddhista szövegekben gyakran előfordulnak. [...] A tanítások számos formájának, illetve az isteneknek a megjelenése a hívők számára a „válasz teste”, egyben a beavatott elfogadásra, látásra és megértésre való képességét jelenti.” (ROBINET 2006: 238).

64 POROSZ 1995: 156–157; CONZE 1996: 232–235.

65 Továbbá ez a Tiszta Föld gyakorlatában is jelentős szerepet kap (SHOTARO 1991: 49).

66 Ilyen értelemben valamilyen módon megfogalmazódik, illetve beleérthető a taoista „abszolút”.

67 Qiu Chuji így ír róla: „A nyugalom közepette heves sárkánnyá változott, és felugrott. S testen kívüli teste spontán létrejött. Ezt nevezik finom és tiszta dharmatestnek.” (*Dadan zhizhi* 大丹直指 2.8.b)

gött.⁶⁸ Itt tehát nem a buddhista abszolútumról van szó, hanem egy belül kifejelezhető legmagasabb szint – a *Quanzhen* gyakorló számára egyben célként is megjelenő állapot – leírásáról, s megvalósulása esetén annak megjelenéséről, mely túl van a mindennapi tapasztalaton, tehát ilyen értelemben nevezhető inkább transzcendensnek. A buddhista *dharmakāya* sajátága pontosan az, hogy ez az a fogalom, amellyel a buddha nem megnyilvánuló, abszolút voltát kívánják jelölni, míg itt pontosan valami olyannak a megnyilvánulásáról van szó, mely megjelenik a gyakorlóban. Ráadásul ez, ami ily módon megjelenik, tovább táplálendő, vagyis folytonosan gyakorolandó. Mindezek pedig nem lehetnek jellemzői valamiféle abszolútnak. Wang Zhe tehát a *fashen* kifejezést sokkal inkább a buddhizmustól kölcsönvett taoista jelenség leírására, illetve jelölésére használja, elvonatkoztatva annak eredeti buddhista jelentésétől.

A szövegben előforduló három világ (*sanjie* 三界, szankszrit: *triloka*) a buddhizmus egyik fontos alapfogalma. Jelöli a vágyak világát (*yujie* 慾界, szankszrit *kāmaloka*), a formák világát (*sejie* 色界, szankszrit: *rūpaloka*) és a formánélküliség világát (*wusejie* 無色界, szankszrit: *arūpaloka*). A vágyak világa az, amelyben a szexualitás és az éhség van a központi helyen. Itt található a létforgatag hat szintje: a poklok, az éhező szellemek, az állatok, a félistenek, az emberek és az istenek világa. Míg a formák világában már megszűnnek a vágyak, vagyis ez a világ még az érzéki vágyak fölött van, de az itt tartózkodók még nem tudnak elszakadni az anyagi létől. Itt olyan istenségek, szellemlények lakoznak, akik még formával rendelkeznek. A formánélküliség világában pedig forma és alak nélküli istenségek, szellemek vannak, akik különféle csodás képességekkel bírnak, és az Üresség Négy Egében tartózkodnak.

Wang Zhe a *Chong Yang* tanításának alapvetései 15 értekezésben (*Chongyang Lijiao shiwulun* 重陽立教十五論; a továbbiakban: *Lijiao*) a „három világ meghaladásáról” írt szövegrészben⁶⁹ három szintet jelöl, melyeknek első szintje „a vágyak világának meghaladása”, vagyis az, amikor „az elme elfeledkezik a megfontolásról és gondolkodásról”. Második szintje a „formák világának meghaladása”, amikor is „az elme elfeledkezik minden érzékről.” A legmagasabb szintje pedig „a formánélküliség világának meghaladása”, ahol a gyakorló már „nem ragaszkodik az üresség víziójához [sem]”, s elhagyva ezt a három világot, az már nem más, mint a halhatatlanok birodalmába kerülés, illetve a szellemnek a „Jáde Tisztaság szférájában” lakozása.

Maga a három világ kifejezés, jóllehet elnevezésében megegyezik a fent jellemzett buddhista fogalommal, de amit Wang Zhe hozzárendel, az a buddhista értelmezéstől mégis valami eltérőt eredményez. A buddhista értelemben az első szint, ahol az érzéki vágyak lakoznak,⁷⁰ a *Quanzhen*-tanításban a megfontolások és a gondolatok helyét jelöli. A második világ a bud-

68 ESKILDSEN 2004: 115–138. Ebben a vonatkozásban azonban van valami hasonlóság a buddhista és a *Quanzhen fashen* fogalmának értelmezése között. Mert a *dharmakāya* szintén mindenki ott van. A kínai buddhizmus történetében vita volt azzal kapcsolatban, hogy mindenki elérheti-e a megvilágosodást, végül Dao Sheng értelmezése lett széles körben elfogadott, aki amellett érvelt, hogy mindenki, még az *icchantikák* is elérhetik a megvilágosodást, a buddha-természet pedig azonos az igaz énnel (*zhenwo* 真我) és a *dharmakāya*val (lásd bővebben HAMAR 2004: 53).

69 „A vágyak, a formák és a formánélküliség világa, ez

a három világ. Az elme elfeledkezik a megfontolásról és a gondolkodásról, ez a vágyak világának meghaladása. Az elme elfeledkezik minden érzékről (*zhujing* 諸境), ez a formák világának meghaladása. Nem ragaszkodik az üresség víziójához [sem], ez a formánélküliség világának meghaladása. Ennek a három világnak az elhagyásával a szellem a halhatatlanok és a bölcsek vidékén, az alaptermészet pedig a Jáde Tisztaság szférájában (*jing* 境) tartózkodik.” (5.a).

70 S a buddhizmusban ehhez az első világhoz kapcsolódnak még különböző világok, melyek egyben a buddhizmus kozmológiájában is szerepet kapnak.

dhisták esetében a vágyak fölöztiség, de még anyaghoz kötöttség világa, Wang Zhenél ez az érzékek elhagyása. A harmadik esetben pedig a buddhizmus a testnélküli szellemek világáról beszél, míg Wang Zhe értelmezésben ez az üresség víziójának meghaladása. Wang Zhe itt tehát az elme különböző szintjeit írja le, melyeket egymás után kell meghaladni a halhatatlanság felé vezető út során.⁷¹

A „szövegek elvetése”⁷² (*buliwenzi* 不立文字) a *chan*-buddhizmus tanításnak⁷³ sajátos eleme, mely egyben jelentősen befolyásolja azon gyakorlatát is, hogy az élő tapasztalatot hangsúlyozza, mely meghalad minden írott forrásból szerzett bölcsességet.⁷⁴ Ugyanebből adódóan a *chan*-buddhizmusban szintén fontos a mester–tanítvány viszony, ami igaz a *Quanzhen* taoizmusra is –, mert a mester tudatról tudatra (közvetlenül) adja át tanítását a tanítványnak (*yi xin chuan xin* 以心傳心).⁷⁵

A *chan*-buddhizmusban a szövegek elvetése nem egyszerűen a szútrák elvetését jelentette, hanem fel akarta hívni a figyelmet az egyéni tapasztalat jelentőségére. A szútrák önmagukban nem jelentik és nem biztosítják a megvilágosodást. Jóllehet magukba foglalják, leírják mindazt, amit a gyakorlatban a megvilágosodott elme megtapasztal, de ha tartalma „nem ér célba”, akkor az nem válik élő tapasztalattá, élő tudássá. Ugyanezt mondja, illetve erre hívja fel a figyelmet Wang Zhe is a *Lijiao* 3. értekezésében: „A könyvből tanulás útja, hogy nem szabad [csupán a különböző] szövegekben kutakodni, és [azzal] összezavarni a szemet. [Ehelyett a szövegek] értelmét kell megragadni, és [az értelmet] az elmével harmóniába hozva elvetni [magát] az írást. Kutatni a jelentést és megragadni az Elvet (*li* 理); [azután] elvetni az Elvet, s megragadni az irányultságot. Megkeresve és megszerzve az irányultságot, [már] meg lehet őrizni [az elsa-játítottakat]. Ha [már] hosszú ideje az elmében lakoznak [a megszerzett dolgok], [akkor] lényegüknek magva és valóságga természetes lesz, [ekkor] az elmét fényesség járja át, a tudás és a szellem [pedig] magasba szökell, s nem lesz, amit ne hatna át, és amit ne értene [meg]. Eljutva idáig, a megszerzett dolgokat [már] lehet táplálni, [azonban] vágdatni nem lehet velük,⁷⁶ [mert] félő, hogy [a gyakorló] elveszíti alaptermészetét és sorsát. Ha valaki nem meríti ki az írás eredeti értelmét, [és] csak vágyakozik arra, hogy minél többet memorizáljon és olvasottságát növelje, majd mások előtt csevegen és hencegjen képességével⁷⁷ és ismereteivel, az nincs az önművelés hasznára, [viszont] megkárosítja a szellemét és a *qijét*. A *Dao* szempontjából [ugyan] milyen előnnyel jár, ha valaki sokat olvas? [Tehát csak] megragadva az írások értelmét, szabad mélyen elraktározni [azt].”⁷⁸ Wang Zhe itt a gyakorlóban élővé nem váló tudás haszontalanságára mutat rá, s ezért int óva a szövegek pusztá olvasásától, az ismeretanyag felhalmozásától, mert az önmagában nem elegendő a *Dao* megfelelő gyakorlásához. Ami a szövegekből megtudható,

71 A buddhista gondolkodásban – s ennnyiben van azonosság a két értelmezés jelentéstartománya között – a három világ szintén jelöl három szintet, melyeket meg kell haladnia a gyakorlónak. (Például a vágyak világához tartozó hat szinthez azok az érző lények tartoznak, akik még kötődnek a létforgataghoz és nem tudtak kilépni az újratertesülés láncolatából, s melyek közül a buddhista alapítvány értelmében az embernek – jóllehet az istenek vannak a legmagasabb szinten – van a legnagyobb esélye a kilépésre).

72 LU 1998: 605–606.

73 C’hen megjegyzi, hogy a *chan*-ban a szövegek elvetésének indítéka, illetve a „szövegek elvetése” mottója a *Lao-zi* első mondatának a parafrázisa: „A *dao*, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök *dao*.” (*Dnode jing* 1). (C’HEN 1964: 362).

74 DUMOULIN 1988: 45.

75 HAMAR 2004: 142.

76 Értsd: kapkodni.

77 Vagyis azzal, hogy mennyi mindent tud memorizálni.

78 1.b–2.a.

az a meditáció célja, illetve az ahhoz vezető út. A meditáció célja – illetve leírása – azonban csak utalhat arra a szellemi állapotra, amelyben a megszabaduló tapasztalat spontán „előugrik”, illetve bekövetkezik.⁷⁹

A chan és a korai Quanzhen meditáció hasonlósága

Először is a *chan* és a *Quanzhen* meditáció megegyezik abban, hogy mindkettő azt az állapotot igyekszik elérni, amikor a szívben, illetve az elmében egy gondolat sem keletkezik (*yinian wushen* 一念無生). Mindkettőben hangsúlyozzák az elme tiszta, csendes és nyugodt állapotának elérését. Ez egyértelműen a *chan*-buddhizmus hatása a *Quanzhen* taoizmusra.⁸⁰

Másodszor Wang Zhe a *Lijiao* 7. értekezésében a következőket mondja a meditációval kapcsolatban: „Meditációban ülni nem csak azt jelenti, hogy a test egyenes és a szemek csukva vannak, ez hamis ülés. Az igazi ülés nem más, mint amikor a nap huszonnégy órájában állva, ülve, fekvő helyzetben, minden mozgásban és minden nyugalmi helyzetben a szív olyan, mint a *Tai*-hegy, amely nem mozog, nem rázkódik. Becsukni a négy kaput: a szemet, a fület, az ajkakat és az orrnyílásokat, nem hagyni, hogy a külvilág behatoljon a belsőbe. [Azonban] ha a mozgás és nyugalom [akár] egy parányi gondolata [is] megjelenik, [az már] nem nevezhető nyugodt ülésnek. Aki képes a fentieket megvalósítani, annak, még ha teste a szennyezett világban van is, neve már be van sorolva a halhatatlanok közé.”⁸¹ Mindez egyértelműen utal arra, hogy átveszi a déli *chan* – és elsősorban a Huineng által képviselt – meditáció azon értelmezését, hogy nemcsak azt tekinti meditációnak, amikor a gyakorló leül gyakorolni azért, hogy felvéve a meditációs pózt, meditációt végezzen. Hanem számára a meditáció a nap huszonnégy órájában tart. Tehát függetlenül attól, hogy éppen konkrétan meditációt végez-e a gyakorló, vagy valami egyéb tevékenységet folytat, folyamatosan figyelnie kell a tudatát.

Harmadszor pedig a *chan*-buddhizmusban az elme lecsillapítása a meditációs gyakorlat központi eleme, szorosan összekapcsolódik vele az eredendő buddha-természet meglátása és az ún. „világítsd meg elméd, s lásd lényed lényegét” tanítás (*mingxin jianxing* 明心見性). Vagyis a buddha-természet, amely ott van minden emberben, az elme megtisztult állapotában spontán megjelenik. A *Quanzhen* taoizmusban ez a mozzanat szintén alapvető lesz az alaptermészet gyakorlása során, s már maga az alaptermészet meglátása egyben besorolást is jelent a halhatatlanok nevei közé.

A chan és a Quanzhen meditáció különbségei

Az egyik és talán legalapvetőbb eltérés az, hogy jóllehet a *Quanzhen* sokat átvesz a *chan*-buddhista meditáció gyakorlatából és a buddha-természet meglátásának tanításából, ugyanakkor a *Quanzhen* taoizmus gyakorlatának egészét nem fedi le az alaptermészet gyakorlása, hanem

⁷⁹ DUMOULIN 1979: 55.

⁸⁰ Fontos megjegyezni, hogy mindez azonban nem jelenti azt, hogy az elmében nincsenek gondolatok, sem a *chan*-buddhizmus sem a *Quanzhen* nem ezt tanítja (ZHANG 1995: 254). A *Da mayu shifu shisi wen* 答馬師父十四問 (Válasz Ma mester tizennégy kérdésére) soraiban

ezzel kapcsolatban a következőt olvashatjuk: „Hogyan lehet úgy reagálni a [külvilág] dolgaira, hogy közben ne homályosodjon el az elménk? Felelet: A fül jóllehet hall, a szem jóllehet lát, a száj jóllehet szól, de a szív nem ragaszkodik.” (7.a).

⁸¹ 3.b.

vele együtt szorosan összekapcsolódva a sors művelését is alapvetőnek tartja. Ez az ún. „az alaptermészet és a sors együttes művelése”, mely a taoista belső alkímia hangsúlyos eleme, s egyben újítása is a taoizmus történetében. Ennek értelmében a *Quanzhen* belső alkímiájában a gyakorlat két részre oszlik: az alaptermészet (*xinggong* 性功) és a sors művelésére (*minggong* 命功). A *chan*-buddhizmus – mint a buddhista irányzatok általában – elveti a sors fogalmát (*ming*),⁸² mely az alkímisták rendszerében az ember fizikai részének, a testnek a művelését is képviseli a praxisban.⁸³ S ez egyfajta feszültséget jelent fizikai és szellemi között, melyet állandóan számításba kell venni a gyakorlás sikeres előrehaladásához. Ugyanis ha a *qi* túl erős, de az akarat gyenge, akkor a *qi* felülkerekedik az akaraton, és az akarat buja lesz, ezért különösen fontosak azok az előírások, melyek a *qi* kontrollálására vonatkoznak, s melyek a szellem és a *qi* harmóniájának megvalósítását eredményezik.⁸⁴ A *xing* és a *ming* úgy kapcsolódik össze, mint az aktivitás és a nyugalom, melyek csatlakoznak a „nem-cselekvésben, amely maga a cselekvés”.⁸⁵ A *ming* nélkül a *xing* örökké egy inaktív üresség foglya marad, a *xing* nélkül pedig a *ming* soha nem érné el a tökéletes nem-cselekvést.⁸⁶

Ezzel szemben a *chan*-buddhizmusban a szellem (*shen* 神) megszabadítására törekcszenek. A *Quanzhen* taoizmusban a test és a szellem szoros kapcsolatban állnak egymással, így azok együttes művelésén s azok szoros összekapcsolódásán keresztül mindkettő átalakítására, megtisztítására s az ezen keresztüli megszabadulásra törekcszenek. A *Quanzhen* tanítások értelmében a szellem gyakorlása a *yin*hez 陰, míg a *qi* gyakorlása a *yang*hoz 陽 kapcsolódik. Ha a szellem és a *qi* 氣 nem kapcsolódik össze, akkor a gyakorlás a *yinshen* 陰神 (Homályos Szellem) megszabadulását eredményezi csupán. Amit pedig a *Quanzhen* taoizmusban hangsúlyoznak, az a kettő átalakításán keresztül a tiszta *yangshen* 陽神 vagy más néven a Ragyogó Szellem megnyilvánulásának megvalósítása. A *Quanzhen* taoizmusban így a *qi* gyakorlása és a szellem átváltoztatása egymástól elválaszthatatlan.⁸⁷

A másik jelentősebb különbség: a szív vagy elme *wuxin* 無心 (tudattalan), *wunian* 無念 (gondolattalan) állapotának elérése mindkét iskola hangsúlyos eleme,⁸⁸ ezen túl azonban a cél illetve a célhoz vezető út a két iskolán belül jelentős gondolkozásbeli különbséget takar, amiben megtestesül a két vallás útja közötti különbség lényege. A *Quanzhen*t sokkal inkább jellemzi a nyugalom és a tisztaság állapotán keresztül egyfajta passzivitásnak és a sajátos belső alkímiai folyamatoknak az összekapcsolódása. Ezzel szemben, amit a *chan* véghezvinni szándékozik, az a racionális és dualisztikus gondolkodás áttörése, amely az elmének a spontán hatalma és ereje általi dinamikus mozzanat.⁸⁹ A *chan*-buddhizmusban ezért a *wuxin* és a *wunian*, a *Quanh*en taoizmusban pedig leginkább a tisztaság és nyugalom (*qingjing* 清靜) kifejezés kap hangsúlyt. Ezzel összefüggésben megmutatkozik a csend fogalmának eltérő megjelenése a *chan*-bud-

82 Megjegyzendő azonban, hogy a sors közvetve a buddhizmusban is szerepet kap a karma fogalma révén. A különbség azon a ponton van, hogy a taoizmussal szemben nem lesz cél a sors, az élet meghosszabbítása. A *Quanzhen* taoizmusban, jöllehet már nem a halhatatlanság keresése a cél, azonban a gyakorlatainak következménye lesz az élet meghosszabbítása, másfelől pedig a halhatatlanná válás továbbra is szerephez jut, ennek következtében a halhatatlanság elérését közvetve még jelentősnek tartják.

83 ESKILDSEN 1989: 323.

84 ESKILDSEN 2004: 33–34.

85 ROBINET 1989: 323.

86 ROBINET 1989: 297.

87 A *Da mayu shifu shisi wen* -ben a következőt olvashatjuk a *qi* és a szív viszonyáról, összekapcsolódásáról: „Csak az szükséges, hogy [a szív] ne ragaszkodjék, és ne szennyeződjék, [így] a szív megszilárdul, és a *qi* is; ha a szív mozog, akkor a *qi* szétszóródik.” (7.a).

88 Megjegyzendő, hogy mindezek nem a tudat gondolatoktól mentes állapotát jelölik, hanem az azokhoz való nem kötődést (ZHANG 1995: 254).

89 DUMOUILN 1979: 34.

dhizmus és a *Quanzhen* tanításában. A csend belépés a nem-kettősségbe – mondja Dumoulin.⁹⁰ A *chan*-buddhizmusban a csend azt a valóságot kívánja feltárni, mely segít a dolgok valódi lényegének meglatásában, míg a *Quanzhen*ben a *Dao*val való harmónia létrejöttéhez vezet el. A buddhizmus valami felismerését akarja, a kilépést a világból, míg a taoizmus beilleszkedést a *Dao* működésébe. Megszabadulás és harmónia különbözősége bontakozik ki tehát ezen a ponton, ami jól mutatja a két vallás különbözőségét a cél szempontjából, mely egyben erősen rá is nyomja bélyegét azok elméletének és gyakorlatának jellegére egyaránt.

Összefoglalás

A korai *Quanzhen* mesterek, neokonfuciánus és *chan* elemekkel ötvözve az örökül kapott taoista hagyományt, a szellemi halhatatlanság útját tanítják, mely a testi és a szellemi együttes művelésével az alaptermészet és az elme tisztaságának és nyugalmanak megvalósításával járható. Belső alkímia az alaptermészet megnyilvánulásának és a sors kiteljesedésének, vagyis a *Dao* követésére való képessé válásnak az alapját szolgálta. Gyakorlatukban a test és a szellem összefonódásáról szólnak, ahonnan a test tényezőjét nem lehet kizárni, de mindez nincs ellentétben a testi lét értéktelenség tartásával. A cél a vágyak, a gondolatok megtisztításán keresztül a kötöttségek megszakításával egyfajta elhatárolódást megvalósítani a testi léttől. Fontos és hatalmas váltás ez a taoizmus történetében: nem a test az érték, és nem is annak megőrzése a szellem tisztaságának megvalósulásán keresztül, hanem a szellem fényességének elérése a szellem és a *qi* gyakorlása által. Mindennek célja pedig mindösszesen a szellem ragyogása és nem a test aranyba burkolóztatása, jóllehet a szellem épsége eredményezheti a test élettartamának megnövekedését.

Irodalom

ELSŐDLEGES FORRÁSOK – TAOISTA IRODALOM (ZHENG TONG DAOZANG 正統道藏, XINWEN FENG BAN, SHANGHAI SHUDIAN BAN)

Changchunzi Panqi ji 長春子礪溪集 – DT 1150

Chongyang Quanzhen ji 重陽全真集 – DT 1144

Chongyang zhenren jinguan yusuo jue 重陽真人金闕玉鎖訣 – DT 1147

Chongyang Lijiao shiwulun 重陽立教十五論 – DT 1222

Chongyang zhenren shou danyang ershi si jue 重陽真人授丹陽二十四訣 – Jin zhenren yulu 金真人語錄 DT 1149

Chongyang zushi xiuxian liaoxing mijue 重陽祖師修仙了性秘訣 – Jin zhenren yulu 金真人語錄 DT 1046

Dadan zhizhi 大丹直指 – DT 243

Da Mashifu shiwen 答馬師父十四問 – Jin zhenren yulu 金真人語錄 DT 1046

Danyang zhenren yulu 丹陽真人語錄 – DT 1047

Danyang zhenren zhiyan 丹陽真人直言 – DT 1222
 Dongxuan Jinyu ji 洞玄金玉集 – DT 1140
 Huangdi Yingfu jing zhu (Liu Chuxuan) 黃帝陰符經注 (劉處玄) – DT 122
 Wuzhen ji 悟真集 – DT 1142
 Xianyue ji 仙樂集 – DT 1132
 Zhenxian zhizhi yulu 真仙直指語錄 – DT 1244
 Zhonghe ji 中和集 – DT 248

ELSŐDLEGES FORRÁSOK – BUDDHISTA IRODALOM

Boruo boluo miduo xinjing 般若波羅蜜多心經 – T0251.8.848c
 Jinganggang boruo boluomi jing 金剛般若波羅蜜經 – T0235.8.748c–752c

MÁSODLAGOS SZAKIRODALOM:

- CHEN (2003): Chen Guying 陳鼓應: Laozi zhushi ji pingjia 老子註釋及評價, Zhonghua shuju Beijing.
- C'HEN (1964): C'hen, Kenneth K. S.: Buddhism in China, Princeton University Press, New Jersey.
- COLLCUTT (1983): Collcutt, Martin: The Early Ch'an Monastic rule: Ch'ung kuei and the Shaping of Ch'an Community Life, In: Lai, Wahlen–Lancaster, Lewis R. (ed.). Early Ch'an in China and Tibet, Berkeley Buddhist Studies Series, Berkeley, California: 165–184.
- CONZE (1996): Conze, Edward: Buddhist Thought in India, Munshiram Manoharal Publishers Pvt Ltd, New Delhi.
- DUMOULIN (1979): Dumoulin, Heinrich: Zen Buddhism: a History. Macmillian Publishing Company, New York.
- DUMOULIN (1988.): Dumoulin, Heinrich: Zen Enlighment, Weatherhill, New York–Tokyo.
- ESKILDSEN (2004): Eskildsen, Stephen: The Teachings and Practices of The Early Quanzhen Taoist Masters. Albany, State Univerity of New York Press.
- FENG (1999): Feng Youlan 馮友蘭. Zhongguo zhhexueshi xinbian (xiajuan) 中國哲學學史新編 (下卷). Renmin chubanshe, Beijing.
- FENG (2004): Feng Youlan 馮友蘭: Zhongguo zhexue jianshi 中國哲學簡史. Xin shijie chubanshe, Beijing.
- FUNG (2003): Fung Yu-lan: A kínai filozófia rövid története, Osiris, Budapest. (Ford.: Antóni Csaba)
- GAO (2001): Gao, Xiuqin 高秀芹 (szerk.): Zhongguo zhhexueshi 中國哲學史, Beijing Daxue Chuban-she, Beijing.
- HACHIYA (1992): Hachiya Kunio 蜂屋邦夫: Kindai Dōkyō no kenkyū – O Chōyō to Ba Tanyō 金代道教の研究: 王重陽と馬丹陽, Tōkyō Daigaku Tōyō Bunka Kenkyōjo Hōkoku, Kyōko Shoin, Tōkyō.
- KOBAYASHI (2001): Kobayashi Masayoshi 小林正美 (kínaira ford. L Qing) Sanjiao jiaoliuzhong „jiao” de guannian 三教交流中“教”的觀念. In: Liuchao daoiaoshi yanjiu. 六朝道教史研究 Sichuan Renmin Chubanshe, Chengdu: 486–514.

- KOHN (1993): Kohn, Livia: *The Taoist Experience*. State University of New York Press, Albany.
- KOHN (2001): Kohn, Livia: *Daoism and Chinese Culture*, Three Pines Press, Massachusetts.
- LAI (1983): Lai, Wahlen: *The Pure and Impure: The Mencian Problematics in Chinese Buddhism*. In: Lai, Wahlen & Lancaster Lewis R. (ed.) *Early Ch'an in China and Tibet*, Berkeley Buddhist Studies Series, Berkeley, California: 299–326.
- LOPEZ (1988): Lopez, Donald S. Jr.: *The Heart Sūtra Explained*, State University of New York Press, Albany.
- MA (1996): Ma Shutian 馬書田: *Zhongguo dao jiao zhushen* 中國道教諸神, Tuanjie chubanshe, Beijing.
- MIKLÓS (1994): Miklós, Pál: *Kapujanincs Átjáró, Kínai csan-buddhista példázatok*, Helikon, Budapest.
- POROSZ (1995): Porosz Tibor (ford.): *A lótusz szútra*, Farkas Lőrinc Imre kiadó, Budapest.
- QING (1996): Qing Xitai 卿希泰: *Zhongguo dao jiao shi* 中國道教史, 3. kötet Sichuan renmin chubanshe, Sichuan.
- REN (1991): Ren Jiyu 任繼愈 (ed.): *Daozang tiyao* 道藏提要. *Zhongguo shehui kexue chubanshe*, Beijing.
- REN (1990): Ren Jiyu 任繼愈. 1990. *Zhongguo dao jiao shi* 中國道教史, Shanghai renmin chubanshe, Shanghai.
- ROBINET (2006): Robinet, Isabelle: *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, Arany Hegy Alapítvány, Budapest. (Ford.: Szabados Levente)
- ROBINET (1989): Robinet, Isabelle: *Original Contributions of Neidan to Taoism and Chinese Thought*. In: *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor, Centre For Chinese Studies The University of Michigan, Michigan: 297–330.
- SHOTARO (1991): Shotaro, Iida. *Facets of Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd, Delhi.
- SKILTON (1997): Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid története*, (Ford.: Agócs Tamás), Corvina, Budapest.
- TANG (2000): Tang Dachao 唐大潮. *Ming-Qing zhiji „sanjiao heyi” sixianglun* 明清之際“三教合一”思想論, Zongjiao wenhua chubanshe, Beijing.
- TANG (1988): Tang Yijie 湯一介: *Wei-Jin Nan-Bei chao de dao jiao* 魏晉南北朝的道教, Shanxi shifan daxue chubanshe, Xi'an.
- TENIGL (1994): Tenigl-Takács László (szerk.): *India bölcsessége*, Gandhi Alapítvány – A Tan Kapuja Főiskola, Budapest.
- TÓKEI (2005): Tókei Ferenc: *Kínai Filozófia. Ókor. II. kötet*, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest.
- TSUI (1991): Tsui, Bartholomew P. M: *Taoist Tradition and Change*, Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Hong Kong.
- YAO (2000): Yao, Tao-Chung: *Quanzhen–Complete Perfection*. In: Kohn, Livia (ed.) *Daoism Handbook*, Brill; Leiden: 567–593.
- YANG (2002): Yang Lihua: *Niming de pinjie* 匿名的拼接, Beijing Daxue Chubanshe, Beijing.
- ZHANG (1995): Zhang Guangbao 張廣保: *Jin-Yuan Quanzhen dao neidan xinxing xue* 金元全真道內丹心性學, Shenghuo – dushu – xinzhi, Sanlian shudian, Beijing.