

keréknyomok

TÁRSADALMI, ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

FENYVESI BOGLÁRKA

Az Üresség tanítása – A Tanítás üressége
A sünjátá és az upája viszonyának
áttekintése hínájána és korai mahájána
szövegek alapján 3

NGUYEN THI THANH GIANG

A koreai és a vietnámi holdújév
összehasonlítása mítoszok, legendák,
narratívák alapján 41

CSER ZOLTÁN

A mozgás szerepe a buddhizmus
gyakorlatában 65

FÓRIZS LÁSZLÓ

Szemelvények a Páli Kánonból 75

POROSZ TIBOR

Testélmények és énképzet a nyugati
gondolkodásban 101

SCHREINER DÉNES

Thanato-topográfia: a halál színterei 132

SCHREINER DÉNES

Hintapoétika
Egy élménysorozat leírása 140

FÓRIZS LÁSZLÓ

Ārghatamas 148

FÓRIZS LÁSZLÓ

Öt himnusz a Ārghatamas-ciklusból 182

PROGRAMOK, ESEMÉNYEK

TUDOMÁNY ÉS MEDITÁCIÓ

Mindfulness, együttérzés, etika
Konferencia és nyári egyetem 203

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

MAU DAS GUPTA

Women Seers of the R̥gveda 206

JONARDON GANERI

Attention, Not Self 208

SUMMARIES IN ENGLISH

210

Tanulmányok, fordítások

FENYVESI BOGLÁRKA

Az Üresség tanítása – A Tanítás üressége

A súnjátá és az upája viszonyának áttekintése hínájána és korai mahájána szövegek alapján

Jelen írás tárgya a buddhista *üres*, *üresség*¹ és *ügyes módszer*² fogalmak, és azok egymáshoz való viszonyának vizsgálata a buddhista tanítások, különösképp a *hínájána* és *mahájána*³ szövegek, gondolatainak fényében. Céлом nem a két terminus filológiai vagy történeti tanulmányozása, inkább a két eszmében rejlő kölcsönösség felfejtése, kibontása és megértése.

Bevezetés

Írásom a *súnjátá* fogalom bemutatásával kezdem. A szót lehetne mentességnek, hiánynak is fordítani, de ezek az olvasatok véleményem szerint nem képesek kifejezni a gondolat minden aspektusát, ezért a későbbiekben mindig az *üresség* szót használom majd a súnjátá magyarítására. Ez az eszme már a Buddhánál is fontos szerepet tölt be, bár a *korai szövegekben*⁴ a szó konkrét, hétköznapi értelmén felül, leginkább az öt *szkandha*⁵ és

1 Páli (továbbiakban p.): *suñña*, *suññatā*; szanszkrit (továbbiakban sz.): *śūnya*, *śūnyatā*; kínai (továbbiakban k.): *kōng* 空, *kōngxìng* 空性. Munkám főszövegében jellemzően a fogalom magyar és szanszkrit megjelöléseit fogom használni.

2 P, sz. *upāya*, k. *fāngbiàn* 方便 – eszköz, ügyes, megfelelő eszköz; p. *upāyakosalla*, sz. *upāya-kauśalya*, k. *shànqǐào fāngbiàn* 善巧方便 – jártas az eszközökben, jártas, képzett a módszerekben. Az upája kifejezés előfordul a Páli Kánonban is, míg az upájakusza ritkán (An 6.79, Ne 5), annak szanszkrit és más nyelvű megfelelői inkább a mahájána szövegekben fordulnak elő.

3 Sz. *hīnayāna*, k. *xiǎoshèng* 小乘. A hínájána elnevezésnek, ami kis vagy alsóbbrendű utat vagy kocsit, szekeret jelent, a mahájánával (p., sz. *mahāyāna*, k. *dàshèng* 大乘) való összehasonlításban van értelme, amit nagy vagy magasabb rendű útnak, kocsinak lehet fordítani. A nevet a magukat mahájánának vallók ragasztották a szerintük korlátozottabb, alantasabb utat követőkre. A megkülönböztetés ellenére, a mahájána saját irodalma mellett elismeri a korai, Páli Kánon részét képző szövegeket mint a Buddha szavát ellenben a mai egyetlen hínájána hagyomány, a théraváda, csak a saját Kánonjába bevett szövegeket tartja mérvadónak. Skilton 1997: 81. A hínájána–mahájána megkülönböztetés eredetileg értéktételeket hordoz magában, én azonban kizárólag a szövegek kategorizálása, és így az összehasonlításuk érdekében használom ezeket a megnevezéseket.

4 Bhikkhu Sujatot és Bhikku Brahmalit követve korai szövegek alatt a négy főbb páli nikája szövegeit, az azoknak megfelelő tethető *ágama* illetve egyéb kánonokban fennmaradt irodalmat, a vinaja és a *Khuddaka Nikája* egy részét értem. Sujato, Brahmal [online].

5 P. *khandha*, sz. *skandha*, k. *yùn* 蘊; magyarul halmaz vagy aggregátum az elterjedt fordítás. A személy képzetének öt összetevője: test, más néven forma, alak, alkat (p., sz. *rūpa*, k. *sēyùn* 色蘊), érzések, érzetek, benyomások (p., sz. *vedanā*, k. *shòuyùn* 受蘊), észlelés, felfogás (p. *saññā*, sz. *saṃjñā*, k. *xiǎngyùn* 想蘊), akaratú tényezők (p. *saṃkhārā*, sz. *saṃskārā*, k. *xíngyùn* 行蘊), tudat, tudatosság (p. *viññāṇa*, sz. *viññāna*, k. *shìyùn* 識蘊). Magyar fordítás: Vekerci 2004: 186; Fóris 2013: 133–134, 139. Lásd még Gethin 1986: 35–53.

az *anātman*,⁶ illetve meditációs tapasztalatok kapcsán merül föl. A mahájána ebből az értelemről kiindulva, de már más, kibővített jelentésekben használja a szót, valamint több, helyenként ellentmondásosnak tűnő tanítást alapoz az üresség ezen új gondolataira. A helyzetet tovább bonyolítja az idő és tér faktor. Minthogy a Buddha születésétől és tanítói pályafutásától napjainkig eltelt több, mint 2500 év, ami alatt a buddhizmus vallássá érett, iskolákra szakadt és eljutott különböző országokba. Természeteszerű, hogy ennyi év történéseit, még ha kimondottan a szövegahagyományra fókuszálók is, lehetetlen a maga teljességében ismertetni, ezért leszűkíttem a vizsgálatom tárgyát a korai hínájána és korai mahájána szövegek tartományára, és a mahájánán belül is inkább a *szútrákkal*⁷ foglalkozom. Az ürességtanításoknak szentelt fejezetben csupán átfogó képet szeretnék adni a súnjátá fogalomhoz kapcsolódó fontosabb korai hínájána és mahájána gondolatokról és azok viszonyrendszeréről.

Ezután az upája hasonló, bár rövidebb áttekintése következik. Ezt a fogalmat inkább az előző fejezetben említett üresség sokféle értelmezésének egybefűzéséhez szeretném használni. Az upája tantétele egyedül is megérne egy önálló munkát, itt azonban nem erre a fogalomra szeretnék összpontosítani. A következőkben az ügyes módszer szerepét mint az üresség értelmezési lehetőségeinek kiterjesztését taglalom.

Írásomra úgy tekintek, mint egy magamat is új felfedezésekhez segítő kutatómunkára. Az egyes fejezetekben a súnjátáról és upájáról szerzett ismereteimet gyűjtöm össze, végül cikkem a két első fejezet szintézisét adó konklúzióval zárom.

Mivel a jelen munka jórészt szövegek – azon belül gyakran szavak – vizsgálatán alapul, ezért fontosnak tartom megemlíteni az egyes terminusok páli, szanszkrit és kínai megfelelőit – főleg, mivel az a tapasztalatom, hogy a magyar és az angol fordítások sok esetben félrevezetőek. Írásom főszövegében a könnyebb olvasás kedvéért páli és szanszkrit szavak magyaros átírását használom, kínai szavak csak a lábjegyzetekben fordulnak elő. Az egyes buddhista terminusokat magyarázó lábjegyzetekben közlöm azok páli és szanszkrit tudományos átírását, kínai kifejezések esetén a tradicionális írásejegyeket és azok tónusjelölő ékezetes, pinyin átírását. A főszövegben előforduló idegen szavak és buddhista terminusok első előfordulását, illetve a felhasznált művek címeit dőlt betűvel szerepeltetem.

Munkámhoz elsődlegesen a szövegek angol fordítását vettem alapul, azonban a Páli Kánonból kiemelt példák és a kínai nyelven fennmaradt művek vizsgálatakor minden esetben ellenőriztem azok páli, illetve kínai nyelvű változatának írásom szempontjából releváns szakaszait.

A felhasznált idézetek jó része saját fordítás, mivel vagy nem áll rendelkezésemre meglévő magyar szöveg, vagy nem tartom megfelelőnek azt. Épp ezért a fordító személyét csak akkor jelzem külön, ha a fordítás nem a sajátom. A főszövegben mindig az egyes szövegrészeket

⁶ Nem én, én-nélküliség. P. *anattā*, sz. *anātman*, k. *wúwǒ* 無我.

⁷ P. *sutta*, sz. *sūtra*, k. *jīng* 經. A páli és szanszkrit szavak jelentése fonál, szál, értekezés, és a hagyomány szövegeit értjük alatta. A buddhista szutták a Buddha által elmondott és főként Ánanda emlékei szerint megőrzött tanításokat jelentik. A szútrák ellenben a szanszkritul fennmaradt szövegek elnevezései, melyek jellemzően mahájána iratok, és már nem feltétlenül a történelmi Buddhának tulajdoníthatóak. A kínai *jīng* 經 klasszikus szöveget, szent könyvet, átadást jelent.

magyarra ültetett változatát közlöm. A szövegek forrását minden esetben lábjegyzetben jelölöm; saját fordítás esetén lábjegyzetben adom meg a fordítás alapját képező idegen nyelvű szövegrészletet is. A kizárólag lábjegyzetekben bemutatott idézetek esetén először az általam használt idegen nyelvű forrást, majd annak magyar fordítását szerepeltetem. A fordításokat a téma bemutatásához használom, valamint állításaim, feltevéseim bizonyításához, ezért igyekeztem minél pontosabban visszaadni a forrásszöveg értelmét és szóhasználatát.

„... [A] szavak ki vannak téve születésnek és halálnak, míg a jelentés nem.

...[A] szavak függenek a betűktől, a jelentés azonban nem. ...”⁸

I. Súnjátá

I.1. Súnjátá a korai buddhista szövegekben

Ebben a fejezetben az üresség korai buddhista szövegekben megjelenő jelentéseit és a különböző jelentésváltozatok összefüggéseit vizsgálom. Ezek alaposabb megértése érdekében a korai írások ürességgel kapcsolatba hozható alaptanainak ismertetésével kell kezdenem a kifejtést. A „buddhai alaptanítások”, vagyis azok, melyeket a hagyomány és a tudomány jelenlegi állása szerint azoknak tartunk – még ha nem is mindig használják a szót –, ugyanúgy magukban hordozzák a mahájánában megjelenő súnjátá előzmény-csiráit, mint azok a gondolatmenetek, amelyek viszont konkrétan foglalkoznak az üresség valamilyen értelmével. A korainak datált szutták is számos helyen említik az üres vagy üresség gondolatát. Még akkor is, ha eltekintünk a szó hétköznapi helyzetekben, hétköznapi értelemben vett használatától,⁹ kimondottan sok szövegben találhatunk utalást az üresség elvont, a mahájána gondolatokhoz hasonló értelmére. Ezért ebben a fejezetben azon kívül, hogy megemlítek néhány példát, ahol a korai szövegek ürességről beszélnek, szót ejtek majd a Tan azon alapköveiről, mint például a *Négy Nemes Igazság*¹⁰ és *függő keletkezés*,¹¹ melyeket egyértelműen kapcsolatba hozhatunk a súnjátával.

Ahogy azt már munkám bevezetésében is említettem, az üresség és üres kifejezések megjelennek már a korai szuttákban is. A Buddha több helyütt beszél *ürességmeditációról*,¹² az öt szkandha és az *én*¹³ üres voltáról.¹⁴ Ami különbségnek tűnik a későbbi értelmezésekhez képest, hogy a *théraváda*¹⁵ által is ismert korai szuttákban a Buddha nem beszél a világról, mint külső valóságról. Így sem azt nem állítja, hogy létező, sem azt, hogy nem létező.

8 „... [W]ords are subject to birth and death whereas meaning is not.

... [W]ords are dependent on letters, but meaning is not.” Suzuki LXXVI [online].

9 Iti 45.

10 P. cattāri ariya-saccāni, sz. catvāri ārya-satyāni, k. sìzhèndì 四眞諦, sì shèngdì 四聖諦. Részletesen az 1.1.1. alfejezetben. Arv 6, SN 56.13.

11 P. paticca-samuppāda, sz. praṭṭya-samutpāda, k. yuānqǐ 緣起. Részletesen az 1.1.1. alfejezetben.

12 SÁ 80, SN 43.4, páliul suññato samādhī. Részletesen az ürességmeditációnak szentelt 1.2. alfejezetben.

13 P. ahaṃ, attan, attā; sz. ahaṃ, ātman; k. wǒ 我, zìwǒ 自我 – én, önmaga, szelf.

14 Részletesen az 1.1-es alfejezetben.

15 P. theravāda, sz. śthaviravāda, k. shàngzù 上座部 – az őregek, thérák tanítása, hitvallása, mondása. Az egyetlen napjainkig fennmaradt hínájána iskola, amely megőrizte a legrégebbi, tudomásunk szerint teljes egészében fennmaradt buddhista kánont, a Páli Kánont. A Páli Kánon a páli nyelven fennmaradt szövegek gyűjteménye, amelyet a hagyomány az *Abhidhamma Pitaka* és néhány egyéb szövegegyüttes, mint például a *Théra-* és *Thérigáthá*, kivételével közvetlenül a Buddhának tulajdonít.

Ugyan vannak szövegek, amelyek látszólag objektív tartalmakat érintenek, úgymint: minden,¹⁶ világ,¹⁷ lét,¹⁸ de azokról is kiderül, hogy a Buddha ugyanolyan illúzióknak tartja azokat, mint ahogy a személy énképét is. Ami „minden”-nek tűnik, a „világ”, az igazából a hat érzékszerv,¹⁹ azok tárgyai,²⁰ vagyis együttesen a hat érzéktartomány²¹ és a belőlük fakadó tudatosság.²² A „világ” elképzelése az „én” tévképzetéből ered. Már csak azért is, mert nem foglalkozhatunk külső, a tapasztalásunktól független dolgokkal. A „világ” a nem létező „személy”, tehát az őt aggregátum, szcandha tapasztalati valósága, így személyes, egyedi, érzésektől szennyezett és azokból generálódó. Minden lény teremti a saját világát, rabja annak, és nem képes túllátni azon. Mindez nem azt jelenti, hogy a Buddha tagadja a világ létét, keletkezését, elmúlását. Egyszerűen csak arról van szó, hogy amihez a hétköznapi tudatnak hozzáférése van, tapasztalja azt külsőnek vagy belsőnek, nem önmagában álló. Nem olyan, amilyennek tűnik, hanem a felfogás révén mutatja meg magát. A rajtunk kívül álló, értelmezés nélküli, objektív valóságra viszont nincs rálátásunk. Nem férünk hozzá mások szubjektív világtapasztalásához.²³ A zöld szín például minden szemnek más, a rátekintő szem fizikai adottságai, a mögöttes tudat felfogó képessége, a személy emlékei és egyéb eltérő tulajdonságai révén.

Tehát elmondható, hogy a korai szövegekben az üresség nem a természetre, külső környezetre, tárgyakra, vagyis nem egy objektív valóságra vonatkozik. A tapasztalást énné és kívülvilágnak tartani illúzió. A *szenvedés*²⁴ egyik gyökérok a tévedés, mert ragaszkodáshoz és a *karma*²⁵ folyamatos továbbgörgetéséhez vezet. Megtisztítani az érzékelést a rá tapadó érzésektől, belátni a tudat működésének természetét, és megfékezni annak káros mozgulatait (a *Nemes Nyolcérteű Ösvényen*²⁶ való haladás révén) viszont a karma megszüntetését és megszabadulást eredményez.

Számos vita alakult ki buddhista berkeken belül, újabb és újabb filozófiai irányzatok születtek, létrejött a mahájána gondolkodásmód, kommentárok és új szutták láttak napvilágot az idők folyamán. Mindez azért, mert sokan sokféleképp értik a Buddha szavait. Az egyik legmegosztóbb kérdés épp az átman, anátman, vagyis az „én” léte vagy nem léte, tehát tulajdonképpen az üresség kérdése. Mit kell alatta érteni, mit nem; van-e bármi is, aminek *önléte*,

16 SN 35.23, SN 35.43.

17 AN 4.23, SN 1.70, SN 35.85.

18 SN 45.164.

19 Szem, fül, orr, száj, test, tudat.

20 Látvány, hang, illat, íz, testérzet, gondolat vagy tudattárgy.

21 P. *saḍāyatana* (sa- hat, āyatana – az öt érzékszerv és az elme [sz. *manas*; p. *mano*, *mana(s)*] [és az általuk érzékelt minőségek], sz. *saḍāyatana*, k. *liùchù* 六處; magyarul szokták még az érzékelés hat kapujának vagy tartományának is fordítani.

22 Ehhez a gondolathoz hasonlít a jógácsára csak-tudat tanítása, a maga kibővített módján, hiszen a korai tanításban még nincs szó tárház-tudatról, és hat tudatosság van, nem nyolc. P. *cakkhaviññāna*, sz. *cakṣuviññāna*, k. *yǎnshì* 眼識 – szem-tudatosság; p. *sotaviññāna*, sz. *śrotra vijñāna*, k. *ěrshì* 耳識 – fül-tudatosság; p. *ghānaviññāna*, sz. *ghrāṇa vijñāna*, k. *bíshì* 鼻識 – orr-tudatosság; p. *jihāviññāna*, sz. *jihā vijñāna*, k. *shěshì* 舌識 – nyelv-tudatosság; p. *kāyaviññāna*, sz. *kāya vijñāna*, k. *shēnshì* 身識 – test-tudatosság; p. *manoviññāna*, sz. *mano vijñāna*, k. *yìshì* 意識 – elme-tudatosság.

23 “If anyone, bhikkhus, should speak thus: ‘Having rejected this all, I shall make known another all’ – that would be a mere empty boast on his part. If he were questioned he would not be able to reply and, further, he would meet with vexation. For what reason? Because, bhikkhus, that would not be within his domain.” „Szerzetesek, ha bárki így beszélné: ‘Ezt mind visszautasítván, más mindenséget fogok ismertetni’ – az pusztá hencégés lenne a részéről. Ha kérdeznék róla, bosszantaná. Miért? Azért, szerzetesek, mert az (a más mindenség) elérhetetlen lenne a számára.” SN 35.23.

24 P. *dukkha*, sz. *duḥkha*, k. *gu*, *kū* 苦, szenvedés, kímozdultság, kellemetlenség. A buddhai tanítás elsődleges célja a szenvedés megszüntetése, lásd Négy Nemes Igazság. Részletesen az 1.1.1. alfejezetben.

25 P. *kamma*, sz. *karma*, k. *yè* 業 – tett, cselekedet.

26 Nemes Nyolcérteű Ösvény: helyes szemlélet, helyes szándék, helyes beszéd, helyes cselekedet, helyes megélhetési mód, helyes erőfeszítés, helyes éberség, helyes koncentráció. P. *ariya aṭṭhaṅgika magga*, sz. *āryaṣṭāṅgikamārga*, k. *shèng bāzhīdào* 聖八支道. Arv 19 és Bodhi: 1993.

önvalója²⁷ van, vagy nincs? A Tanítás új szövegei születtek, melyek gyakran azt állították, hogy közvetlenebbül mutatnak a buddhai igazságra, mint a régebbi hagyományok írásai, valamint voltak, akik a már meglévő szövegek hagyományos fontossági sorrendjét bírálták felül.²⁸ A buddhista eszmék, és így az üresség fogalma is, folyamatos, nem elhanyagolható, és nem feltétlenül időben és térben lineárisan követhető változásokon mentek keresztül. A Buddha „egy” megvilágosodása²⁹ már azzal „több” elemre szakadt, hogy elkezdte tanítani. Hiszen a szavak sokaságával volt csak képes átadni a tudását úgy, hogy érthető és befogadható legyen a tanítványok számára. A különböző habitusú, élettörténetű, megértési képességű hallgatósága pedig más-más tanítói megközelítést igényelt, így egyre sokasodtak a Buddha beszédei.

Azt, hogy egy-egy hitvitában, filozófiai eszmefuttatásban kinek volt igaza vagy kinek sem, nem lehet megmondani. Azt gondolom azonban, hogy érdekes és hasznos lehet megvizsgálni a *Dharma*,³⁰ illetve ezen írás, keretein belül a *sínjátá* és *upája* különböző olvasatait; nem úgy, mint egymással nézeteltérésben álló, hanem mint egymást kiegészítő gondolatokat. Mintha egy igazság hiteles leírásai lennének, csak épp az igazság gömb alakú lenne, az arról nyilatkozó személyek pedig mind más oldalról, más szögből és más fókuszú lencsén keresztül néznék a gömböt. A különböző országok régi térképei hasonló módon viszonyulhattak a Földhöz, mint a számos buddhista szöveg a Dharmához. A nemzetek a saját területüket rajzolták középbe, azt tekintették kiindulópontnak, ahhoz mérten jelölték be a négy égtájat. Készültek pontosabb és pontatlanabb térképek; színesek, domborzati viszonyokat is ábrázoló és egyszerűek, melyek csak a partvonalakat és a főbb tájékozási pontokat jelenítették meg. Hasonlóképp, a buddhista tanítványok azt emelték ki a Tanból, amit megértettek, lényegesnek és célravezetőnek vélték, ezután pedig a megértés köré próbálták illeszteni a Buddha egyéb magyarázatait. Ha valaki el szeretne jutni A-ból B-be, akkor mindig az a térkép lesz a leghasznosabb számára, amelyiken mindkét pont, a köztük elterülő vidék és a járható útvonalak is jelölve vannak. Lehet, hogy egy máshonnan érkező utazónak már nem ugyanarra a térképre esne a választása. Így van ez a tanítással is. Mindannyian máshonnan érkezünk, így a megvilágosodás felé is más utat kell terveznünk magunknak. A más nem értéktétel. Arra azonban vigyázni kell, hogy tényleg tudjuk, vagy a tanítónk tudja, hol állunk pontosan a Dharma térképén, hogy jó irányba induljunk el. Ahogy arra is, hogy hiteles térképet válasszunk segédletnek. Minden mesterségnek akadhatnak önjelölt művelői, és egy képzetbeli tájról is lehet csodaszép és részletes térképet rajzolni.

A következőkben megpróbálom képességeimhez mérten körbejárni a buddhai tanítás itt releváns területeit, és felhasználva a rendelkezésre álló információkat, új ismereteket és / vagy látásmódot szerezni és mutatni. Ez a munka számomra mindenképp tanulságos lesz, remélem azonban, hogy nem csak magamnak, de másoknak is használhatok vele.

27 P., sz. *svabhāva*, k. *zìxìng* 自性.

28 Ez a jelenség inkább a mahájána szövegek kezelésére igaz, hiszen jellemző a mahájána iskolákra, hogy egy-egy szöveg vagy szövegtípus köré szerveződtek, és azt más szövegeknél magasabb rendűnek tartották.

29 P. *sambodhi*, sz. *sambudhi*, k. *zhèngjué* 正覺 – megvilágosodás, vagy felébredés – p. sz. *bodhi*, k. *pútí* 菩提, *jué* 覺.

30 P. *dhamma*, sz. *dharma*, k. *fǎ* 法, a páli és szanszkrit szavak szélesebb jelentéstartománnyal bírnak, mint a kínai kifejezés; többek közt szerepelhetnek norma, törvény, igazság, elem, dolog, minőség, tudattárgy, jelenség és tan értelemben, és gyakran a Buddha által felismert és tanított igazságra vonatkoznak. A *fǎ* 法 ellenben leginkább törvény, módszer, út és buddhista tanítás jelentésekben használatos.

1.1.1. Az ürességgel kapcsolatos alapfogalmak

Ahhoz, hogy behatóbb megértést szerezhessünk az üresség buddhizmuson belül elfoglalt szerepéről, értelméről és jelentőségéről, fontos megismerkednünk azokkal az alaptanításokkal, amelyek kontextusba helyezik a fogalmat, illetve amelyekre visszavezethető.

Bár nehéz szavakba önteni, egyszerűen magyarázni méginkább, véleményem szerint a buddhai tanítás egy igazságra vonatkozik. „Valamire”, ami annyira távol áll a hétköznapi tapasztalásunktól és felfogásunktól, egyben annyira közel, hogy sok esetben még a Buddhának is hosszú és komplex magyarázatokat kellett hozzáfűznie, hogy a követői beláthassák. Ha tehát minden buddhai tanítás egy irányba mutat, és egy igazságot hivatott megvilágítani, akkor feltehető, hogy ugyanarról az egy igazságról beszélnek, csak más megközelítésből. Eszerint a különböző fogalmak és beszédek jelentése is egybeszöhető. Míg külön-külön akár ellentmondásosnak is tűnhetnek, mégis egy jelentés megnyilvánulásainak tekinthetőek. Ahogy képzelem, olyan ez, mint az emberi test. Sejtekből áll, szövetekből, csontokból, inakból, izomból és számos más alkotó elemből. A szem és a lábszárcsont ugyanúgy része, pedig mindkettőt más típusú összetevők alkotják. A haj és az izmok egyáltalán nem tűnnek hasonlóknak, szinte kétséges, hogy összetartoznak, és ha csak ezt a két elemet vesszük, nem is vagyunk képesek rekonstruálni az egész szervezetet. Mégis, ez a bonyolult test egy apró zsigótából indult. Ha a testet nézzük, hihetetlen, hogy egy zsigóta minőségét hordozza; ha a zsigótát nézzük, hihetetlen, hogy képes testté válni. A Tan teste a Buddha megvilágosodásából nőtt ki magát. Az, hogy egy-egy tanításban a szívét vagy épp egy hajszálát látjuk-e, csak rajtunk múlik.

Tekintsük hát át azokat a fogalmakat, amelyek kikerülhetetlenek a Tan megértése és helyes gyakorlása szempontjából.

1.1.1.1. Alapfogalmak magyarázata

A Buddha, a hagyomány szerinti első beszédében, a *Dhammacakkappavattana szuttában*³¹ azt mondja az öt aszkétának, első tanítványainak,³² hogy a Buddha által felismert középút,³³ amely belátáshoz, bölcsességhez, békéhez, közvetlen tudáshoz, megvilágosodáshoz és nirvánához³⁴ vezet, nem más, mint a szélsőségektől való tartózkodás és a Nemes Nyolcrétű Ösvény. Az okot pedig, hogy miért szükséges az ösvényre lépni, a Négy Nemes Igazság magyarázza. Eszerint, a lények szenvedést tapasztalnak; a szenvedésnek oka van, ebből kifolyólag megszüntethető, a megszüntetés módja – egyben a negyedik igazság – pedig a Nemes Nyolcrétű Ösvény.

Miért szenvedésteli a világunk? Mert nem látjuk tisztán. Ebből kifolyólag pedig vágyakozunk és ragaszkodunk.³⁵ Ént tapasztalunk ott, ahol nincsen; sajátunknak tekintjük a testünk,

31 SN 56.11, *Dhammacakkapavattana* – A Tan kerekének elidítése, Vekerdí 2004: 45.

32 A hagyomány szerint az öt aszkéta Kondannya, Bhaddija, Vappa, Mahánáma és Asszadzsi volt. (Buddhist Publication Society 2009/2. [Online].)

33 P. *majjhimā-paṭipadā*, sz. *madhyama-pratipadā*, k. *zhōngdào* 中道. A középút a korai szövegekben a szélsőséges nézetektől (és életviteltől), különösen az öröklét és a megsemmisülés nézeteitől való tartózkodást jelentette. A Buddha többször kijelentette, hogy ő a középútat tanítja, így a kifejezést gyakran használják a buddhista Dharma színvonalájaként. SÁ 300, SN 56.11.

34 P. *abhiññā*, sz. *abhiññā*, k. *shéntōng zhī* 神通智 – felsőbb, magasabb rendű tudás; p., sz. *sambodhi*, k. *dēngjué* 等覺 – megvilágosodás, felébredés, tökéletes tudás; p. *nibbāna*, sz. *nirvāṇa*, k. *nièpán* 涅槃.

35 Vágy – p. sz. *rāga*, lobha, p. *taṇhā*, sz. *tǎnā*, k. *tān* 貪, *tānài* 貪愛; magyarra sóvárgás vagy vágy kifejezéssel szokás fordítani. Arra az erős érzelemre utal, amelyik nagyon határozottan vonz a tárgya felé, vagy épp eltaszít attól. Negatív formája például az undor vagy gyűlölet, amikor látni se bírjuk a másikat. Ragaszkodás – p., sz. *upādāna*, k. *zhízhū* 執著; az érzelmi és tudati kötődésre – legyen az tudatos vagy akár tudattalan – vonatkozik.

tudatunk és az ezek által felfogott és közvetített ingereket, holott ez nem én. Az, amit énnek és világnak nevezünk, csupán az érzékszerveink által tapasztalt és felfogott szubjektív benyomáshalmaz, és az azzal kialakított viszony. A Buddha a személy valós voltát úgy kérdőjelezi meg, hogy rámutat összetett, változó és feltételekhez kötött létére. Belátatja, hogy az én illúziója öt halmazra, *szkandhára*³⁶ vezethető vissza, melyek egyike sem állandó, örök vagy változatlan, és egyik sem része vagy hordozója egy fix személyiségnek. A létezés öt eleme: a test, érzékelés, észlelés, adottságok és a megismerés.

Az „én” képzele szüli a „más”-t, a „más” illúziója az „én”-t. A Buddha az érzékelés hat alapját és az azokhoz tartozó tárgyakat, úgymint szem-forma, fül-hang, orr-illat, nyelv-íz, test-tapintásérzetek, tudat-tudattárgyak, nevezi meg az „én-kreálás” és ezzel a szenvedésbe süllyedés legfőbb felelőseinek. Az érzékszervek és tárgyaik találkozásakor a nekik megfelelő tudatosság jelentkezik,³⁷ ami egyfajta kapcsolatot eredményez. Ez a kapcsolat az, mely hatására pozitív, negatív vagy épp semleges érzés merül fel, ami azután a vágy – legyen az akár vonzódtás vagy elutasítási akarás – megszületéséhez vezet. A szenvedés oka a vágy, tehát közvetetten a hat érzékelő tudatosság nem megfelelő működése. A Buddha tanítása szerint helyes gyakorlással megakadályozható a vágy felmerülése, és ez az egyik módja a szenvedés megszüntetésének.

Hogy a szenvedés közvetlen oka a vágy, arról számos szöveg³⁸ tanúságot ad. Ennek magyarázatául a világ – vagyis a hat *ájatanán* keresztül megvalósult tapasztalás – múlandósága³⁹ és az én-nélküliség⁴⁰ szolgál.⁴¹ Az öt szkandha és a hat ájataka szoros összefüggésben állnak egymással. Míg az öt halmaz alkotja a feltételezett ént, a személy önnön érzetét, addig a hat kapu szerepe az, hogy lehetővé tegyék az én ön- és külvilágra vonatkozó tapasztalását, azonban ezek egyike sem az én. A kínai nyelven fennmaradt *Számjuktá Ágama* 273-ban ez áll:

« A Buddha így szólt a szerzetesekhez: „... Szerzetesek, épp ahogy két tenyér összeér, és hangot ad, úgy jön létre a szem és látható formák feltételeitől függve a szem-tudatosság, és ez a három együtt kapcsolat. A kapcsolatból érzés, érzékelés és szándékok születnek.

Ezen jelenségek egyike sem én, állandótlanok; maradandó én nélküliek, nem végtelenek, nincs szilárd létük, változóak. Miért van ez így?

Szerzetesek, ezek mindegyike születés, öregedés, halál, megszűnés és újjászületés természetű. Szerzetesek, minden összetett dolog olyan, mint egy illúzió, egy lángnyelv, egy pillanat alatt ellobbannak; és mivel nem valóságosak, ezért jönnek (keletkeznek) és mennek (megszűnnek).

Ennél fogva, szerzetesek, minden üres, összetett dologgal kapcsolatban tudjátok, leljétek örömtöket benne és legyetek figyelemmel erre:

36 SN 22. 48, SĀ 34, SN 45.178, SN 22.56.

37 Például a szem (érzékszerv) és a forma (annak tárgya) kapcsolatának esetén látás-tudatosság (az előzőeknek megfelelő tudatosság) jelentkezik. Mind a hat érzékszervnél így van.

38 Iti 15, Iti 105, SN 12.43, közvetetten kapcsolódik: Iti 58, SN 1.63.

39 P. *anicca*, sz. *anitya*, k. *wúcháng* 無常 – múlandó; p. *aniccatā*, sz. *anityatā*, k. *wúcháng xìng* 無常性 – múlandóság.

40 “*Rūpaṃ kho, rādha, anattā, vedanā anattā, saññā anattā, saṅkhārā anattā, viññāṇaṃ anattā.*” „Rádha, a forma éntelen, az érzés éntelen, az érzékelés éntelen, a tudati tényezők éntelenek, a tudatosság éntelen.” SN 23. 2.17.

41 “*Properly discern that impermanence is suffering, that emptiness is non-self, and that misery is death. Uproot the wandering mind!*” „Helyesen lásd, hogy az állandótlanság szenvedés, az üresség nem én és a nyomorúság halál. Irtsd ki a vándorló tudatot!” Tag 19.1.

Minden üres, összetett dolog üres bármilyen állandó, végső, maradandó, változatlan természettől; üresek 'éntől' és 'enyémtől'. ...»⁴²

A szöveg feltehetően egy, azóta elveszett, szanszkrit forrás kínai, nagyjából az i. sz. IV–VI. századra tehető fordítása. Habár az *ágamák*⁴³ a hínájána szövegek közé is sorolhatók,⁴⁴ és az egyes ágama csoportokat megfeleltetik a Páli Kánon nikájainak, előfordulhat, hogy egyes fordításokra hatással voltak a mahájána tanítások. Ez csupán feltételezés, viszont az ágamákon kívül máshol nem találkoztam a „minden üres, összetett dolog”⁴⁵ kifejezéssel, és a jelenségek üres voltának ilyen mértékű hangsúlyozásával. A *Szamjukta Ágama* 232 egy részlete pedig a kérdésre, hogy a világ miért üres, így felel: „A szem üres, üres a végső és változatlan természettől, üres 'éntől' és 'enyémtől'. Miért van ez így? Ez a természet, ahogy van.”⁴⁶ Értelmezésem szerint az utolsó mondat „természet” szava már a mahájána *buddha-természete*⁴⁷ felé mutat. Előfordulhat, hogy a szöveg fordítója ismerte a korai mahájána szövegeit, és azok gondolatisága hatott a fordításra. Ez azért is lehetséges, mert, ahogy Skilton is említi *A Buddhizmus rövid történetében*, a mahájána érzelmi csoportok, egyének évszázadokig együtt éltek a hínájána iskolák tagjaival. A mahájána iskolának ugyanis nem volt önálló *nikájájuk*,⁴⁸ így saját kolostoraik sem. A mahájána kezdetben mint gondolkodásmód, s nem mint önálló szerzetesi rend volt jelen. Továbbá ezt a feltevést támasztja alá bizonyos mértékig Hùifēng 2013. Tudomása szerint az ágamák közül az Ékottara Ágama valószínűleg mahájána hatásokat mutat. Bár nem beszél a többi ágamáról, véleményem szerint ez az állítás azok szövegeire is igaz lehet. Az ágamákat századokkal a mahájána megjelenése után fordították kínaira,⁴⁹ és a legtöbb eredetije ismeretlen. Ezen felül nem egy eltér a páli megfelelőjétől – előfordul, hogy a kínai szöveg rövidebb vagy épp hosszabb, és a páliból hiányzó részleteket tartalmaz –,

42 „The Buddha said to the monks: “... Monks, just as two hands coming together produce sound, so, conditioned by eye and visible forms arises eye consciousness, and these three things together are contact. From contact arise feeling, perception, and volition. All these phenomena are not-self, impermanent; they are without a permanent self, not eternal, not stable, changing. Why is this so? Monks, these have the nature of birth, ageing, death, ceasing, and rebirth. Monks, all compounded things are as an illusion, a flame, ceasing in an instant; being not real they come (arise) and go (cease). Therefore, monks, with regard to all empty compounded things you should know, rejoice in, and be mindful of (awake to) this: All empty compounded things are empty of any permanent, eternal, lasting, unchanging nature; they are empty of self and of belonging to self”. ...” SÁ 273.

43 P., sz. *āgama*, k. *āhán* 阿含, *āhán jīng* 阿含經, *ājímó* 阿笈摩. A páli és szanszkrit szó az írásos és szóbeli hagyományra utal, különösen a Buddha beszédeinek gyűjteményére. Azon iskolák szövegeit nevezik ágamáknak, amelyeknek szanszkrit volt a szent nyelve, és a kínai kánonban maradtak fenn. A kifejezés szó szerinti értelme 'ami jön', megközelítés, eredmény, vagyis valami, ami a múltból eredő tradíció által maradt ránk. Skilton 2013: 7.

44 Ugyan ez csak hínájána szempontból mondható, mivel a mahájána iskolák a korai szövegeket elismerik, hivatkoznak rájuk, és dolgoznak velük.

45 „all empty compounded things”, k. *yīqiè xíng* 一切行.

46 “Eye is empty, empty of eternal and unchanging nature, empty of anything belonging to self. Why is this so? This is nature as it is.” Az utolsó mondat fordítható még így is: „Ezek természete eredendően ilyen.” K. *cǐ xìng zì ér* 此性自爾.

47 A terminus kifejezetten a mahájána buddhizmusban elterjedt, a korai (hínájána) szövegek nem említik, így páli megfelelője nincs. Sz. *buddhadhātu* (*dhātu* – p. alkotóelem, jelleg, tulajdonság, természet, tényező, alak; sz. elem, alkotórész vagy réteg; k. *jiè* 界), k. *fóxiàng* 佛性.

48 P., sz. *nikāya* – gyűjtemény, gyűlekezet, csoport, szekta, osztály. Nikájának nevezik a buddhista szövegek gyűjteményeit, de magukat az egyes avatási csoportokat, vagyis azokat a szerzeteseket is, akik azonos *vinaja* szabályokat tartanak be. K. *bùpài* 部派 – vallásos gyűlekezet, szekta. P., sz. *vinaya* – fegyelem, morális gyakorlat, szabály, etikai kód, szerzetesi fegyelem; k. *jièlǜ* 戒律 – fogadalmi szabályok.

49 Az első kínaira fordított buddhista szöveg, a Negyvenkét fejezetes szútra, k. *Sìshí'èr zhāng jīng* 四十二章經, feltehetően i. sz. 166 előtt készült. Ch'en 1973. 36. A mahájána szútrák az i. e. I. századtól jellemzően nagyjából az i. sz. 500-as évekig születtek. Skilton 2013: 87.

Az ágamák szövegeit pedig jellemzően az i. sz. III–IV. században fordították kínaira. Hùifēng 2013: 14.

és nem nehéz a mahájánával párhuzamos gondolatokat felfedezni bennük.⁵⁰ Azt is fontos megemlíteni, hogy a kínai fordítók többsége különböző típusú buddhista szövegekkel találkozhatott, ebből kifolyólag máshogy viszonyultak azokhoz, mint az indiai szerzetesek. Nem tettek különbséget hínájána vagy mahájána írások között, ezért nem is törekedtek arra, hogy világosan megkülönböztessék azokat. Persze lehetséges, hogy a szóhasználat egyszerűen csak a kínai nyelv és gondolkodás sajátosságának köszönhető. Egy biztos, az SÁ 232 páli megfelelője⁵¹ enyhén eltér a kínai verziótól, és nem használja a „természet” szót.

Az SÁ 273 fentebb idézett hosszabb részlete egyértelműen kimondja, hogy a jelenségek nem egyenlők az énnel, múlandóak, mivel nincs állandó létük, nem végtelenek, nem stabilak, változóak. Születés, öregség, halál, megszűnés és újraszületés vár rájuk. Ezt a folyamatot, vagyis a létesülés és elmúlás körforgását – más értelmezésben a karma és ok-okozatiság egymást követő tizenkét láncszemét⁵² – *pratitjja szamutpádának*, függő keletkezésnek hívjuk.⁵³ A hínájána tradíció szerint ez szintén a hat ájatana világra érvényes leírás, míg egyes mahájána vonalak a külső és belső dolgok feltételektől függő keletkezését és elmúlását, mások pedig magát az ürességet, mint a változásból és kölcsönös függésben létezésből fakadó „önálló-én-nélküliséget”,⁵⁴ értik alatta.⁵⁵ A *pratitjja szamutpáda* láncszemei a következők: 1. tudatlanság, 2. akarati képződmények, 3. tudatosság, 4. név és forma, 5. az érzékelés hat alapja, 6. kapcsolat, 7. érzés, 8. vágyakozás, 9. ragaszkodás, 10. létesülés, 11. születés, 12. öregség és halál,⁵⁶ bánat, jajveszékés, fájdalom, elégedetlenség és kétségbeesés. Ezek látszólag olyasfajta kapcsolatban állnak egymással, mint a sorba állított dominók, viszont valójában nem közvetlen ok-okozatiságról beszélünk, inkább kölcsönös feltételes viszonyról.⁵⁷ Egyik láncszem megléte következképp a másik megjelenését eredményezi, és így tovább. A függő keletkezés tizenkét eleme nem létrehozza egymást, inkább olyan módon feltételei egymásnak, hogy ha az egyikük létrejön, akkor annak elkerülhetetlen velejárója, hogy a többi is kibontakozzon.⁵⁸ A tudatlanság vagy nemtudás – tehát „én”-t látni ott, ahol nincs, nem a Dharma szerint felfogni, tapasztalni a világot – szándékokhoz, késztetésekhez vezet,

50 Például az egyébként párhuzamos SN 12.35 és SÁ 297. A két szöveg már nevében is különbözik, és míg az SÁ 297 központi eleme az üresség, addig az SN szöveg meg sem említi azt. A „What is the great discourse on the emptiness of dharms? It is this: Because this exists, that exists; because this arises, that arises. That is to say: Conditioned by ignorance, activities arise; because of activities, consciousness arises, and so on... and thus arises this whole mass of suffering.” rész teljesen hiányzik a páli szuttából. „Mi a dharmák ürességéről szóló egyszerű értekezés? Ez: mivel ez létezik, az is létezik; mivel ez keletkezik, az is keletkezik. Ami azt jelenti, hogy tettek a tudatlanság mint feltétel következtében jönnek létre; a tettek révén létrejön a tudatosság, és így tovább. Így jön létre a szenvedés felhalmozódása.” Ez az idézet szerintem meglehetősen a Nágárdzsuna-féle függő keletkezés-üresség gondolatmenetre hasonlít.

51 SN 35.85.

52 P., sz. *nidāna* – forrás, ok, eredet, k. *yīnyuán* 因緣 – ok és feltétel.

53 SN12.1 A témát részletesen bemutatja: Végh 2009.

54 Sz. *niḥsaṃbhāva*, k. *wú zìxìng* 無自性 – önvaló, öntermészet nélkülség, k. *wú zìwǒ* 無自我 – nem létező én, önmaga nélkülség.

55 Erről majd a mahájána tárgyalásakor írok bővebben.

56 P. *avijjā*, sz. *avidyā*, k. *wú míng* 無明 / *wú zhì* 無智 – tudatlanság, nemtudás; p. *sankhārā*, sz. *saṃskārāḥ*, k. *xíng* 行 – akarati tényezők, képződmények, késztetések; p. *viññāṇa*, sz. *viññāna*, k. *shì* 識 – tudatosság; p., sz. *nāmarūpa*, k. *míngsè* 名色 – név és forma; p. *saḍāyatana*, sz. *ṣaḍāyatana*, k. *liù rùchù* 六入處 – az érzékelés hat alapja, a hat érzék[szerv]; p. *phassa*, sz. *sparśa*, k. *chù* 觸 – kapcsolat, érintkezés; p., sz. *vedanā*, k. *shòu* 受 – érzés[ek], érzet[ek]; p. *taṇhā*, sz. *trṣṇā*, k. *ài* 愛 – vágyakozás, szomj; p., sz. *upādāna*, k. *qǔ* 取 – ragaszkodás, hozzátapadás; p., sz. *bhava*, k. *yǒu* 有 – létesülés, p., sz. *jāti*, k. *shēng* 生 – továbblétesülés, születés; p., sz. *jarāmaṇa* – öregség, halál, k. *lǎo bìng sǐ* 老病死 – öregség, betegség, halál. A kínai változat: SÁ 287.

57 SN 12. 69, SN 12.49.

58 SN 12.67.

ezebből emelkedik ki a tudatosság, amely a név és formaként alapot és támaszt nyújt a hat kapu beengedő működésének. Ennek révén kapcsolat jön létre érzékszervek és érzéktárgyak között, ami érzéshez,⁵⁹ az pedig vágyakozáshoz,⁶⁰ ragaszkodáshoz⁶¹ vezet. Itt kezdődik az „én-kép” és a „más-kép” születése, először csak halvány, a tudatosság határát súroló folyamatként, majd egyre erőteljesebb felfogás formájában. Az „én” – újból és újból megtörténő – születése, a világ és a személy kettéválása, abban a pillanatban tettenérhető, amikor tudatos szintre emelkedik egy-egy identitás elem. Mint amikor meghozunk egy döntést, választunk; vagy éppen tudatosan szemléljük az önmagunk és a külvilág közötti viszonyt. Innen pedig elkerülhetetlenül eljutunk a halál birodalmába. Mert minden, ami mellett valaha is lehorgonyoztuk a személyiségünket, múlandó. A változás folyamatosan megingatja az identitás megszilárdulásra törekvését. Mint tó vizét az azt tápláló patak, szüntelenül felkavarja és mozgatja a leüledni vágyó énképet. Nincs fogódzó, amiben stabilan megkapaszkodhatnánk, így megállás nélkül én-újraalkotásban vagyunk, olyan nyughatatlan állapotban, ami felett nincs hatalmunk, és ettől óhatatlanul is szenvedünk.

1.1.1.2. Az alapfogalmak és az üresség

Miután a fentiekben körüljártuk azokat az eszméket, amelyek ismerete elengedhetetlen a buddhai tanítások megértéséhez, és amelyek a Tan sarokköveiként szolgálnak, lépünk tovább, és vizsgáljuk meg, hogy milyen viszonyban vannak a súnjátá, üresség gondolatával.

A korai szövegekben leginkább melléknévi alakban találkozhatunk az üres kifejezéssel, ami tehát más entitások ürességére utal; ritkábban fordul elő, hogy a szó főnévi alakban állva, önálló fogalomként jelenik meg.⁶² Ráadásul, mintha kevésbé hangsúlyoznák vagy emelnék ki az üresség tanítását a többi tantételhez képest, mint azt a mahájána írások teszik. Viszont annak ellenére, hogy a korai szövegekben arányaiban kisebb a jelentősége az ürességnek, azt gondolom, hogy valójában legalább annyira áthatja a hínájána tanításokat és a történeti Buddha szavait, mint ahogy a mahájána szövegeit is. Azt mondanám, hogy habár a szó: „üresség” később, a mahájána irodalomban kelt igazán önálló életre, a mögöttes tartalom, a jelentés, már a legelső tanításokban is jelen van. Kezdve azzal, hogy minden ember és gyakorló számára az első akadály a saját énje és a világ képzete. Az „én” mozgat bennünket, az hajt, vágyakozik, tapasztalja a szenvedést, a világ pedig színesnek vagy szürkének, vonzónak vagy utálatosnak, befogadónak vagy kirekesztőnek tűnik; az emberi játszmák színterének. Ahogy feljebb már említettem, a Buddha rámutat arra, hogy a világ, amit tapasztalunk, amiről állíthatunk bármit is, az érzékkapukon keresztül megmutatkozó valóság. Nem független a tapasztalástól, az én képzetével szennyezett, mégis mentes attól. A szenvedés csupán az énnel kapcsolatban értelmezhető; szenvedünk, mert énnel hisszük a hat érzéktartományt és az azokból fakadó érzeteket, tudattartamokat. Tulajdonképpen úgy éljük meg, mintha az én szenvedne, holott minden üres a személytől. Nincs „én”, se semmi, ami állandó, örök és változatlan lenne.⁶³ Minden múlandó, nincs mibe belekapaszkodni. Ha képesek lennénk ezt belátni és eszerint viszonyulni

⁵⁹ Lehet kellemes, kellemetlen és semleges.

⁶⁰ Melynek pozitív megnyilvánulása: akarom, vonzás; negatív: utálom, taszítás.

⁶¹ Az előző mozdulat rögzítése, énként, a saját identitás részét alkotó viszonyulásként való megélése.

⁶² Anālayo 2010: 153 [online].

⁶³ Legalábbis a korai tanításokban.

a környezetünkhöz, megszabadulnánk a káros tudatállapotoktól. A tanítások azért olyan részletesek és sokfélék, mert nem egyszerű félretennünk az alapvető tévképzeinket, és úgy látnunk a valóságot, ahogy az valójában van.

Az én üres, nincs jelen. Ennek kifinomult, és nagyon is a *madhjamaka*⁶⁴ üresség-tanítására hajazó leírását adja a következő, SÁ (2) 218 szövegében szereplő vers, ahol nemcsak saját énjének ürességét, de más lények összetett létezését is megéneklí a szerzetesnő:

„Mára, hibás nézeted van a 'lényekről',
ha azt mondod és hiszed, hogy valóban léteznek, mint tényleges valóság.
Konvencionálisak és üresek, összetett lényegűek csupán, semmi több;
a valóságban nincsenek 'lények'.
Olyan ez, mint amikor a különböző okok és feltételek
összeadódnak, és egy használható 'szekérben' egyesülnek.

Ugyanez van a halmazokkal, elemekkel és tartományokkal:
az ilyen okok és feltételek összeadódása révén vannak lények.
Karmikus feltételek révén állnak össze,
karmikus feltételek révén esnek szét.

Magam minden vágyakozást megszüntettem,
A tudatlanság sötétje megsemmisített.
Tökéletesen megszűnt.
Békésen a tisztaság állapotában időzők.
Így, értsd meg Gonosz:
Legyőzőttél.”⁶⁵

A hat ájtatana és az öt szkandha, amit „én”-nek gondolunk, üres, mentesek az „én”-től. A szenvedés tehát üres, mert az „én”-en és a világ állandóságán alapszik, holott egyik sem valós létező.⁶⁶ A függő keletkezés a változás szüntelenül forgó mozgását mutatja be, és azt, ahogy a tudatfolyamatok – mentesen éntől és maradandóságtól – új és új valóságot és viszonyokat kreálnak maguknak. Ez, mintegy folyamatábraként, épp azt tárja a szemünk elé, hogy hogyan és miért nem tud megállapodni a tudat, és generálja saját és az általa tapasztalt világ újjászületését. A Négy Nemes Igaság és a Nemes Nyolcérthű Ösvény mögött is az üresség bújkál meg csendben; kiinduló pontjuk a szenvedés, anitja, anátman. Ennek érdekes megfogalmazását láthatjuk a *Nágaszéna Bhiksu Szútrában*: „A személy tudatossága tudja, bölcsessége megvalósítja az Ösvényt, öntermé-

64 „A madhjamaka iskola A Tökéletes Bölcsesség szútráit magyarázta és az ezekből fakadó következtetéseket vont le, ... A madhjamaka iskola megalapítója a hagyomány szerint a „kiváló” Nágárdzsuna volt, ... A Tökéletes Bölcsesség szútrái, amelyekre a madhjamaka mint szentíratokra támaszkodott, nem szisztematikus értekezések, hanem csak egyszerűen kijelentik mondanivalójukat, gyakran paradoxonok vagy költői képek formájába öltöztetve. A madhjamaka iskola megkísérelte átfogó, egységes rendszerbe foglalni ezeket a tanításokat. Ezek közül a legfontosabb a dharma-súnjátá, a dharmák-üressége volt. A madhjamaka tanításainak központi elve az volt, hogy minden dolog szűnya, üres, tehát önléte (*svabhāva*) nincs.” Skilton 2013: 100–101.

65 A következő angol fordítást vettem alapul: „Māra, you have a wrong view of 'beings', / saying and believing they actually exist as substantial entities. / Conventional, empty they are but compounded entities / there are in fact no 'beings'. // Like when causes and various conditions / converge and yield the use of a 'chariot'. / The same with aggregates (khandhas), elements (dhātus) and spheres (āyatanas) / because of the convergence of such causes and conditions there are beings. / Because of karmic conditions they assemble / because of karmic conditions they disperse. // I have cut off all craving, / the darkness of ignorance is destroyed. / Having reached complete cessation. / I peacefully dwell in a state of purity. / Therefore understand: / Bad One, you are defeated.” SÁ (2) 218.

66 “Look on the world as empty, Mogharāja, being always mindful. Having removed wrong view of self, in this way one will cross beyond Death.” „Úgy nézz a világra Mógarájá, mint üresre, mindig éberen. Az én hamis gondolatát elhagyván, így módon meghaladható a halál.” Snp 5.16.

szete mentes az éntől.⁶⁷ A mahájána irodalomban megjelenő gondolat, hogy minden üresség-teremtészetű és ennek felismerése a megvilágosodás, valamint, hogy a függő keletkezés az, ami miatt minden üres és egymásba kapcsolt. Semminek sincs körülhatárolható, más dolgoktól elválasztható léte. Már a fentiekben tárgyaltak alapján is azt kell gondolnom, hogy ez a két elgondolás egyáltalán nem áll távol a korai tanításoktól. Például a SÁ 293-ban egyértelmű kapcsolat látható a függő keletkezés, állandótlanság és az üresség között. Ráadásul ebben a szövegben ez mint legfelsőbb tanítás jelenik meg: „Szerzetesek, én a dharmát (a jelenségek természetét) tanítom; szerzetesek, én a nemes, mindent felülmúló, ürességgel kapcsolatos, a függő keletkezés tanításával megegyezőt tanítom. Azaz: Mivel ez létezik, létezik az is; mivel ez keletkezik, keletkezik az is.”⁶⁸

1.1.2. Ürességmeditáció⁶⁹ a hínájána szövegekben

A buddhai tanítások célja, hogy helyes belátásra⁷⁰ ébresszék a tanítványokat. Minden szöveg, magyarázat és gondolatmenet ezt hivatott szolgálni. Ugyanazok a tanítások egyes szövegekben csupán a helyes szemléletet⁷¹ és megértést megalapozandó elméletként hangzanak el, más szuttákban már említésre kerül az is, hogy milyen gyakorlatok köthetők hozzájuk. Sokhelyütt a Buddha egyértelműen utasítja a szerzeteseket, hogy amit mond, azt ne csak hallgassák és értsék, de ültessék át a gyakorlatba: elmélkedjenek róla, lássák be, tegyék a koncentrációjuk⁷² tárgyává, majd engedjék el.

A hínájána korpusz szerint az ürességgel kapcsolatos gyakorlat az ürességmeditáció vagy ürességkoncentráció, amelyet általában két, illetve helyenként három másik *szamádhi*-val együtt említ a hagyomány.⁷³ A szövegek sajnos nem egységesen magyarázzák ezeket, sőt, helyenként a szamádhi neveinek felsorolása sem következetes, így nem lehetünk egészen biztosak benne, hogy mit értettek és gyakoroltak ürességkoncentráció néven a Buddha korában. A *Szamijukta Ágama* 80., a *Dharma Pecsétjéről való párbeszéd* című szöveg úgy definiálja az ürességkoncentrációt, mint ami megalapozza a „jeltelenség” és „semmisség” felismerését, valamint a képzelődésektől mentes tudást és belátást. A szövegben a három gyakorlat együtt fejt ki hatását. Ebben a szuttában az üresség az öt szkandha állandótlanságán, elmúlásán, változó természetén való elmélkedést és az abból fakadó megtisztult tudatállapotot jelenti.⁷⁴

67 Forrásain: „The consciousness of a person knows, his wisdom realizes the Path, and his life principle is empty without a permanent entity.” K. rén shén zhě shēng juézhī zhě xiǎo dào zīrán zhě xūkōng wúyǒu rén „人神者生覺智者曉道自然者虛空無有人” NBS T1670B.2.74.

68 A következő angol részletet vettem alapul: „I teach monks dharma (the nature of phenomena); I teach monks the noble, the supramundane, connected with emptiness, conformable to the dharma of conditioned genesis. That is to say: Because this exists, that exists; because this arises, that arises.” SÁ 293.

69 P. *suññatasamādhi*, sz. *śūnyatāsamādhi*, k. *kōng sānmèi* 空三昧.

70 P. *vipassanā*, sz. *vipaśyanā*, k. *guan, guān* 觀 – belátás, befelé forduló vizsgálódás. Mind gyakorlat, mind pedig annak eredményeként születő tapasztalati tudás értelemben.

71 P. *sammāditthi*, sz. *samyagdr̥ṣṭi*, k. *zhèngjiàn* 正見.

72 P., sz. *samādhi*, k. *sānmèi* 三昧.

73 Choong 1999: 61. Ezek a jeltelenség (p. *animittā*, sz. *animitta*, k. *wúxiàng* 無相), téma/cél/szándék nélkülség (p. *appañhita*, sz. *akiñcana*, k. *wúyùàn* 無願), mérhetetlen (p. *appamāna*, sz. *apramāna*, k. *wúliáng* 無量) és semmisség vagy nincstelenség (p. *ākiñcañña*, sz. *ākiñcanya*, k. *wú suǒyǒu* 無所有) szamádhi. MN 121, SÁ 236, SN 43.4, MN 122, SÁ 80, MN 43, DS 2.1.8, AN 3.183, AN 3.184–352.

74 „Suppose a monk sits down in an empty place at the root of a tree and well contemplates bodily form as being impermanent, being of a nature to wear away and to fade away. In the same way he examines feeling... perception... formations... consciousness as being impermanent, being of a nature to wear away and to fade away. Examining those aggregates as being impermanent, of a nature to wear away, to be unstable, and to change, his mind is delighted, purified, and liberated. This is called emptiness.” „Képzeliük el, ahogy egy szerzetes leül egy üres helyre egy fa gyökerénél, és helyesen elmélkedik a test múlandóságán, elenyésző és elhalványuló természetén. Ugyanígy vizsgálja az érzést... érzékelést... tudatosságot, mint amik múlandóak, elenyésző és elhalványuló természetűek, megbízhatatlanok, változnak; elméje elragadtatott, megtisztult és felszabadított. Ezt hívják ürességnek.” SÁ 80.

A „jeltelenség” az érzékelés hat kapuján át a tudatba lépő érzéktárgyak mellőzését,⁷⁵ a semmisség pedig a *három méreg*⁷⁶ jeleinek elhagyását takarja.⁷⁷

A Szamjukta Ágama 236⁷⁸ ehhez képest üresség-összpontosítás alatt a látás-tudatos-ság vizsgálatát, és szükség esetén helyes erőfeszítéssel a vágytól, sóvárgástól és tisztátalan ragaszkodástól való megtisztítását érti, a másik két számádhi-típusról pedig nem tesz említést. A szöveg szerint, ha a látás-tudatosság szennyeződésektől mentes, akkor annak az üdvös állapotnak a megtartását segíti elő a gyakorlat. Ebben a szövegben csak a szem-látás érzékkapuról esik szó, valószínű azonban, hogy a szöveg nem teljes, mivel a Páli Kánonban megőrzött MN 151 nagyjából megegyezik vele, viszont jóval hosszabb annál, és mind az öt érzékszervi tudatossággal megismétli a tanítást.

Az Üresség-koncentráció címet viselő Szamjutta Nikája 43.4 nagyon röviden csak annyit említ, hogy a *feltétel-nélkülihez*⁷⁹ vezető ösvény nem más, mint az üresség-összpontosítás, jelnélküli-összpontosítás és a nem irányított-összpontosítás, vagyis tárgy nélküli összpontosítás. A szutta teljes szövegéből csupán ennyi maradt fenn: „... Szerzetesek, és mi az ösvény, ami a feltétel-nélkülihez vezet? Az üresség-összpontosítás, a jelnélküli-összpontosítás, a nem irányított-összpontosítás: ezt nevezik a feltétel-nélkülihez vezető ösvénynek. ...”⁸⁰ Itt sem az nem világos egészen, hogy mit ért a szöveg a „feltétel-nélküli” alatt, sem az, hogy vajon a felsorolás három tagja egyazon meditáció három különböző megnevezése-e, vagy pedig három eltérő gyakorlatra utal. Ez utóbbi kérdésekre válaszol véleményem szerint a MN 43,⁸¹ amelyben a Magasztos jelenlétében Száriputtát egy szerzetestársa, Mahá Kotthita⁸² kérdezőgeti különböző dolgokról. Habár itt elsődlegesen nem a számádhi szó szerepel, hanem a *szív* vagy *tudat felszabadítása kifejezés*,⁸³ mégis relevánsnak tartom megemlíteni, mivel ezek a fogalmak összefüggnek. A számádhi a gyakorlásra utal, a tudatosság vagy *éberség*⁸⁴ a gyakorlás közben tapasztalt és fenntartott tudatállapotra, a felszabadulás pedig ezek gyümölcse, eredménye. A felszabadítás, felszabadulás a koncentráció eredményeképp létrejövő felszabadult tudatállapot, amelyben tiszta megértésként és átélésként jelenik meg az – előzőekben – meditációban, elmélkedésben gyakorolt tudatosság.⁸⁵ A négy felszabadítás a következő: mérhetetlen tudatosság-felszabadítás, semmisség-tudatosság-felszabadítás, üresség-tudatosság-felszabadítás és témánélküli-tudatosság-felszabadítás. A MN 43-ban az is felmerül, hogy az előbbieken

75 Uo.: “Again there is a rightly attending to concentration by contemplating the abandoning of the sign (nimitta) of forms, the abandoning of the sign of sounds, of odours, of flavours, of tangibles, and of mental objects. This is called signlessness.” „Ehhez hasonlóan, az összpontosításba való helyes belépés egyik módja a formák jeleinek (nimitta) elhagyása, a hangok jeleinek elhagyása, az illatok, ízek és tudattárgyak (jeleinek elhagyása). Ezt hívják jeltelenségnek.”

76 A vágy, harag és zavarodottság.

77 Uo.: “Again there is a rightly attending to concentration by contemplating the abandoning of the sign of lust, the abandoning of the sign of anger... and of delusion. This is called nothingness.” „Ehhez hasonlóan, az összpontosításba való helyes belépés egyik módja a vágy jeleinek elhagyása, a harag jeleinek elhagyása... és a tudatlanság (jeleinek elhagyása). Ezt hívják semmisségnek.”

78 Páli megfelelője: MN 151.

79 Itt a nirvána szinonimája. P. *asaṅkhata*, sz. *asaṅkṛta* (Edgerton [online]), k. *wúwéi* 無爲.

80 A következő angol részletet vettem alapul: “... And what, bhikkhus, is the path leading to the unconditioned? The emptiness concentration, the signless concentration, the undirected concentration: this is called the path leading to the unconditioned. ...” P. “Katamo ca, bhikkhave, asaṅkhatagāmiṃmaggo? Suññato samādhī, animitto samādhī, appaṇihito samādhī – ayaṃ vuccati, bhikkhave, asaṅkhatagāmiṃmaggo ... pe ...” SN 43.4.

81 MN 43.

82 Az első thérák, öregek egyike. Kv 4.2. Több szuttában Száriputta beszélgetőtársa, a társalgás hangvételéből és a megszólításokból kitűnik, hogy egyenrangúnak tekintik egymást. SN 44.3, SN 44.4, SN 44.5, SN 44.6, SN 22.122.

83 P. *cetovimutti*, sz. *cetovimukṭti* (Edgerton [online]), k. *xīn jiětuō* 心解脱 – a szív, elme felszabadítása. Én egyszerűen csak felszabadításnak fordítottam.

84 P. *sati*, sz. *smṛti*, k. *niàn* 念.

85 Thanissaro Bhikkhu 2005 Translator’s Introduction – MN 122.

megnevezett felszabadult tudatállapotok vajon nevükben és értelmükben is különböznek, vagy csupán egy tartalom eltérő megnevezései?⁸⁶ Száriputta azt válaszolja erre, hogy mindkét módon meg lehet magyarázni az említett fogalmakat. Először sorra veszi a négy minőséget, és a következőképp határozza meg azokat: a mérhetetlen tudatosság-felszabadítás a *négy mérhetetlen*, azaz a *brahma-vihárák*⁸⁷ minden égtáj felé kiterjesztett gyakorlása. A semmisség-tudatosság-felszabadítás az, amikor egy szerzetes megtapasztalván a tudatosság végtelen dimenziójának teljes meghaladását, ráébred, hogy „nincs semmi”. A semmisség-tudatosság-felszabadítás az én és a világ én-nélküliségének meditációban történő felismerésére vonatkozik. A téma nélküli-tudatosság-felszabadítás pedig azt a meditációt jelenti, amikor a törekvő nem merül bele a témákra irányuló figyelembe, hanem a tudatosság téma nélküli koncentrációjában időzik.⁸⁸ Ez Száriputta első válasza. A második kifejti, hogy a szenvedélytől, ellenséges érzelmektől és tudatlanságtól tökéletesen megtisztított, jövőbeli születésnek nem alávetett tudatban okoktól függetlenül kibontakozik a tudatosság-felszabadítás; korlátoktól, létezésről, témáktól mentesen. Ez az okok nélkül felmerülő tudatosság-felszabadítás a mérhetetlen tudatosság-felszabadítás, a semmisség-tudatosság-felszabadítás, az üresség-tudatosság-felszabadítás és a téma nélküli-tudatosság-felszabadítás is egyben; ezek mind üresek a szenvedélytől, ellenséges érzelmektől és tudatlanságtól. Tehát, habár mind a négy állapotnak megvan a saját jellegzetessége, és ezért értelmezhetőek külön-külön, valójában birtokában vannak egy valamennyiüket átfogó minőségnek, ami miatt az egységük is vitathatatlan.⁸⁹

Még két szövegről kell feltétlenül említést tennem, a *Csúla-szunnyata Szuttáról*⁹⁰ és a *Mahá-szunnyata Szuttáról*⁹¹, azaz *Az ürességről szóló rövidebb*, illetve *Az ürességről szóló hosszabb tanítóbeszéd*ről. A címük ellenére, e két írás nem pusztán terjedelmüket tekintve eltérő, de tartalmi különbségeket is felfedezhetünk közöttük. Ahogy Bhikkhu Análájó is rávilágít,⁹² a *Csúla-szunnyata Szutta* nagyszerűen bemutatja azt a folyamatot, amelyen keresztül a gyakorló végül eljuthat a minden érzéki befolyástól mentes tudatállapotig és a teljes megszabadulásig. Ebben a műben az üresség nem más, mint a tudat üressége és felszabadulása az érzékiségtől, létesüléstől és tudatlanságtól. Hogy e tiszta és felülmúlhatatlan tudatállapotot elérhesse, a Buddha bemutat egy sor meditációs gyakorlatot, amik lépésről lépésre visznek közelebb a célhoz. Elmondása szerint a tanítványnak először egy olyan koncentrált állapotba kell merülnie, amelyben nem foglalkozhat az őt esetleg körülvevő falu zsvájával, más emberek érzékelésével, kizárólag a vadon – vagyis az őt körülvevő természetes környezet – egységes tapasztalásával. Miután megszilárdította ezt az elmélyedést, és megállapította, hogy tudatában valóban egyedül csak a vadon tapasztalata maradt, tovább kell szűkítenie a meditációt, és áttérnie a föld tapasztalására, majd a tér végtelensége, a tudat végtelensége, a semmisség, a sem érzékelés-sem nem érzékelés tapasztalására és az éberség téma nélküli összpontosítására.

86 Thanissaro Bhikkhu 2006 MN 43, Awareness-release [online].

87 P., sz. *brahmavihāra* (szó szerint: isteni, legfelsőbb, magasztos [tudat] állapot), k. *sì wúliàng xīn* 四無量心 – a tudat négy mérhetetlen állapota. A brahma-vihárák a következők: p. *mettā*, sz. *maṭṭhī*, k. *cíxīn* 慈心 – (baráti) szeretet; p., sz. *karuṇā*, k. *bēixīn* 悲心 – együttérzés; p., sz. *mudītā*, k. *xīyuè* 喜悅 – együtt öröendezés, öröm; p. *upekkhā*, sz. *upekṣā*, k. *shěxīn* 捨心 – nyugodt egykedvűség.

88 Ugyanez a szakasz ismétlődik meg itt: SN 41.7.

89 „And what is the way of explaining whereby these qualities are one in meaning and different only in name? ... This, friend, is the way of explaining whereby these qualities are one in meaning and different only in name.” „És hogyan lehet úgy magyarázni, hogy ezek a minőségek jelentésükben azonosak és csak nevükben különböznek? ... Így lehet, barátom, úgy magyarázni, hogy ezek a minőségek jelentésükben azonosak és csak nevükben különböznek.” MN 43.

90 MN 121, p. *cūḷa*, sz. *khulla*, *kṣulla*, k. *xiǎo* 小 – kicsi, kisebb. *Cūḷasuññatasutta* – az ürességről szóló rövidebb tanítóbeszéd.

91 MN 122, p., sz. *mahā*, k. *dà* 大 – nagy, nagyobb. *Mahāsuññatasutta* – az ürességről szóló hosszabb tanítóbeszéd.

92 Análájó 2010: 151.

Miután tudata megállapodott az éberség téma nélküli összpontosításában, a gyakorló dolga, hogy belássa: ez az állapot is mesterségesen létrehozott, kreált, csupán elméje szüleménye, és mint ilyen állandótlan és kiszolgáltatott az elmúlásnak. Ez a meditatív, átható belátás az, ami a tanítványt végül megszabadítja az érzékiség, létesülés és tudatlanság káros folyamataitól. Így megszületik benne a tudás: megszabadult, kilépett a születés és halál körforgásából. Ami érdekes, hogy bár elhangzik a formula, amit a szövegekben az *arhatok* megvilágosodásakor is olvashatunk,⁹³ a következő passzus leírja, hogy a tudat, ami idáig jutott, bár minden szenvedéstdéstől megszabadult, még mindig kapcsolatban áll a hat érzékkapuvall és az azok által közvetített ingerekkel. Tehát amíg a test és az élet, ami eltölti, jelen vannak, addig – ezekből kifolyólag – a tudatban mindig lesz egy apró kis nem-üresség. Így szokták magyarázni a Buddha megvilágosodása és *parinirvāṇā*ja közti különbséget is. Az, ahogy szó van itt az ürességről, olyan végső és meghaladhatatlan állapotként van megfogalmazva, hogy könnyen azonosíthatnánk a nirvánával. Ez a szutta egyike azoknak, amelyek határozottan megalapozni látszanak a mahájána azon gondolatát, hogy a világ ürességének belátása végső ellobbanáshoz vezet.

A *Mahā-szunnyata Szutta* szintén kitér az üresség-meditáció helyes megalapozására, de nem olyan részletes e téren, mint az előbbi szöveg, inkább az elme lecsendesítésére és az érzékiség öt fonálának⁹⁴ elvágására, az öt aggregátum múlandóságán való elmélkedésre, és az „én” gondolatának megsemmisítésére fektet nagyobb figyelmet. Hosszasabban ecseteli azt is, melyek azok a körülmények, amelyek kedvező, illetve ártalmas hatással lehetnek egy szerzetes gyakorlására. A Buddha itt különösen hangsúlyozza az elvonultság előnyeit, és több példával szemlélteti, hogy milyen veszélyek, csapdák leselkedhetnek azokra, akik belefeledkeznek a társasági lét örömeibe. Ezen kívül beszél a helyes tanítványi viselkedésről, és nagyobb odaadásra inti Ánandát. Holott a szöveg belső és külső ürességről⁹⁵ beszél, csak a belső az, amelyről behatóbban magyaráz. A belső üresség állapotát a Buddha úgy említi, mint az állapotot, amelyben időzve nincs fájdalom. Amelyben a tudat nem figyel a témákra, csupán a belső ürességbe lép, majd abban időzik. Hogy ez megvalósulhasson, a tanítványnak meg kell szilárdítania a befelé forduló tudatát, lecsillapítania, egyesítenie és összpontosítania azt. Ezt a folyamatot segíti és alapozza meg a négy dzshána⁹⁶ elmélyülése. A szöveg ezután, mint egy pontos meditációs kézikönyv leírja, hogy mit tegyen a gyakorló, ha még nem érzi elég magabiztosnak és tisztának az ürességben időzését, és mit, ha igen. Bár van néhány homályos pont a szuttában, amit csak más szövegek világosíthatnak meg, az biztosnak tűnik, hogy az üresség gyakorlata semmiképp sem pusztán ülő meditációban végezhető, teljesen befelé forduló állapot, mivel a későbbiekben kiderül, hogy ülni, állni, vendégeket fogadni és társalogni is lehet az alatt, míg a tudat a belső ürességben időzik.

1.2. Üresség a korai mahájánában

Ahogy már említettem, a mahájána szövegek feltehetően az i.e. I. században jelentek meg, viszont még néhány száz évig nem beszélhetünk kifejezetten mahájána iskolákról, sem irányzatokról. A kezdetekben valószínűleg csak egyének szintjén, majd kisebb csoportokban jelentkeztek

93 „A megszabadult tudatára ébred: megszabadultam vége a születésnek, a szent út véget ért, a mű bevégeztetett, a földi világba nincs több visszatérés...” SN 35.28 Buddha Ujja [online].

94 Fenyvesi Róbert fordítása, p., sz. *pañcakkāmaguṇa*, k. *wú zhōng yù* 五種欲.

95 P. *ajjhataṃ*, *bahiddhā suññataṃ*.

96 P. *jhāna*, sz. *dhyāna*, k. *chán* 禪 – meditatív elmélyülés, meditáció.

a később mahájánává érő gondolatok, valamint szöveges és egyéb források alapján úgy tűnik, hogy az i.sz. IV. századig nem volt elterjedt a mahájána kifejezés használata. Az önazonosságérzet kialakulásához nagyban hozzájárulhatott Nágárdzsuna⁹⁷ munkássága, habár az vitatható, hogy a *Mūlamadhyamaka-kārikā*ban⁹⁸ megfogalmazottak mennyiben úttörőek. Ebben Shì Huìfēng és Fehér Judit nézetével értek egyet, vagyis úgy gondolom, hogy Nágárdzsuna nem mond újat azzal, hogy a függő keletkezést, mint a középutat és ürességet, *szvabhāva*⁹⁹ nélküliséget fogalmazza meg.¹⁰⁰ Az is ténynek látszik azonban, hogy az ő munkássága segítette a mahájána, mint filozófiai irányzat, megerősödését, majd pedig a különböző mahájána iskolák – első sorban a madhyamaka és *jógácsára*¹⁰¹ – kialakulását. Véleményem szerint, ez azért lehetséges, mivel ezek a buddhista filozófiai iskolák abban a közegben – vagyis kolostor-egyetemi környezetben – jöttek létre, amelyben Nágárdzsuna is mozgott, és mindegyik iskola néhány neves alapítóihoz köthető. Helyzetüket ahhoz hasonlíthatnám, ahogy egy mai tudományos közeg működik. Minden tudománynak megvannak a maga neves képviselői és tanoncai. Aki elismerten egy tudományághoz tartozik, annak az adott közegen belül figyelemmel kísérik a munkásságát. Ha igényesen és rendszerezetten dolgoz fel egy, az adott tudományhoz kapcsolódó témát, akkor elismerik és a későbbiekben is hivatkoznak rá. Mondjuk, hogy a tudós néprajzkutató, és egy élő hagyomány adatait dolgozza fel. Hiába vannak annak a hagyománynak sámánjai vagy nagy bölcsei, akik a publikációihoz szükséges információval ellátták, akadémiai körökben a tudósra fognak hivatkozni, és az ő munkáit fogják alapul venni, nem a törzsi sámánok és bölcsök szavait. A különböző tudományterületek nagy trendjeit, ahogy a buddhista filozófiai iskolákat is, rendszerint egy-egy briliáns elme újszerű gondolatai ihletik.

Ami a mahájána tanokat illeti, a korai szövegek alapján Skilton (2013) három főbb gondolatot azonosít be, mint a korai mahájána meghatározó inspirációit. Ezek: 1. a világi és szerzetesi életmód, illetve a *bódhisattva*¹⁰² és az arhat különbségei a gyakorlás és megvalósítás szempontjából, 2. a Buddha szerepének megváltozása és 3. az *abhidharma* iskola állításai és gyakorlatai. Skilton szerint a sunjátá kihangsúlyozása erre adott reakciónak tekinthető. Ez utóbbi kijelentést cáfolja, vagy legalábbis meglehetősen vitathatónak tartja, Shì Huìfēng (2013). Szerinte, amikor az *abhidharma* álláspontjáról van szó, gyakran Buddhaghósa V. századi *Visuddhimaggá*ját és Vasubandhu, szintén V. századra tehető, *Abhidharmakóśá*ját és *Bhāṣyá*ját hozzák fel példának a nem mahájána tradíciók képviselőit.¹⁰³ Viszont a kezdetekkor sem az északi, sem a déli *abhidharma* hagyomány nem rendelkezett annyira kiforrott tárgyiasító vagy szubsztancialista állásfoglalással, mint ahogy az ebben a két munkában

97 I. sz. II–III. sz. Huìfēng 2013: 4.

98 Magyarul: A középut alapversei – Fehér Judit fordítása.

99 P. *sabhāva*, sz. *svabhāva*, k. *zìxìng* 自性 – lényegiség, öntermészet, önvaló. A különböző filozófiai iskoláknál más-más jelentéstartományt takar.

100 Huìfēng 2013.; Fehér Judit 1997: X–XI.

101 A joga gyakorlása (sz). Más néven (sz): *viññānavāda* – a tudat/tudomás állítása/tétele, *viññapti-mātra* vagy *cittamātra* – csak-tudat. „Ritkábban felbukkannak a *vidnyaptimātra* ('tudomás-csupán') és a *nirāmbana-vāda* ('a tárgy-támasztéktalanság tana') elnevezések is.” Tenigl-Takács 1997: 3.

102 P. *bodhisatta*, sz. *bodhisattva*, k. *pūsà* 菩薩 – megvilágosodott lény. A páli szövegekben a leendő Buddha megnevezése a megvilágosodása előtt, a mahájánában viszont a megvilágosodásra törekvőkre utal. A mahájána megvilágosodott „hős” alakja, aki minden érző lény megsegítését és túlpárra juttatását tűzi ki célul.

103 Más forrásokban Vasubandhu munkásságát megközelítőleg az i. sz. IV. századra datálják. Lásd Nānamoli Bhikkhu 2010: 29–30, Fehér 1997: IX és Ruzsa – Szegedi 2015/1: 99. Az említett művek címének megközelítőleges (saját) fordítása: *Visuddhimagga* – A megtisztulás útja, *Abhidharmakóśakārikā* – Az *Abhidharma* tárházának versei, *Abhidharmakóśabhāṣyā* – Az *Abhidharma* tárházának versei és azok kommentárjai.

megjelenik. Tehát azok a szubsztancialista teóriák, amelyek állítólag a mahájána kritika célpontjai voltak, feltehetően csak a korai mahájána és a *Pradnyá páramitá*¹⁰⁴ irodalom megjelenése után érték el ezt a szintet, nagyjából időszámításunk kezdetén. Shì Hùifēng ezek alapján felteszi a kérdést, hogy hogyan lehetséges amellet érvelni, hogy a korábbi *Pradnyá páramitá* és *madhjamaka* tanok a később megjelenő abhidharmikus szubsztancializmus kritikája, vagy arra adott reakció lenne, holott a források időbelisége ezt cáfolni látszik? Fontosnak tartja kiemelni azt is, hogy az említett abhidharmikus nézőpontok csak csekély részét teszik ki a mahájánát megelőző eszméknek, a kor bővelkedett iskolákban, témákban, és egymástól eltérő állásfoglalásokban. Miért épp ezek ihlették volna a majdani mahájánát?¹⁰⁵

Abhidharmikus hatásra-e vagy sem, tény, hogy a mahájána szövegek nagy részének esszenciális részét adja a súnjátá gondolata. Úgy vélem azonban, hogy nem ez az, amely elsősorban éles választóvonalat húz a mahájána és a hínájána közé – ha beszélhetünk egyáltalán éles választóvonalról. Ahogy azt a munkám hátralévő részében be szeretném mutatni, a korai, mahájánát megelőző, hínájána vonalba tagozódó iskolák szövegeiben olvasható üresség fogalom nem tér el alapvetően a mahájána súnjátájától. A megfogalmazás módjának különbségét legfőképp a megváltozott körülmények számlájára írnám.

Vegyük végig csupán nagyon vázlatosan és elnagyolt lépésekben a tanítás formájának változását. A Buddha szóban tanított, és mindig az éppen aktuális helyzetnek, hallgatóságnak megfelelően magyarázta el a Dharmát. Az elhangzottakat először memorizálták a tanítványok, majd halála után mintegy háromszáz évvel írásban is rögzítették, ezek lettek a szutták. Egyes vélemények szerint már a kezdetek kezdetétől léteztek különböző *mátrikák*, listák, tehát az abhidharma irodalom előzményei.¹⁰⁶ Az első időkben egyéni gyakorlókról és laza csoportokról beszélhetünk, később a közösség és annak szabályai megszilárdultak. Ehhez mérten a *szangha*¹⁰⁷ társadalmi helyzete is változásnak indult, valamint a közösség belső élete sajátos társadalmi elvek szerint kezdett el szerveződni és működni. Ha ugrunk pár száz évet, már egészen más helyzetben találjuk a követőit, mint annak előtte. A hatalmas szövegtörzset lejegyezték és gondozták, a világi támogatottság megnőtt, a buddhizmus bekerült a nagy kolostor-egyetemekre. Tanult szerzetesek olvasták a tanokat, egy olyan közegben, ahol nem csak a gyakorlás, de az elme pallérozása és az önálló gondolkodás is követelmény volt. Az egyetemen eltérő vallást, filozófiát valló értelmiségiek vitáztak szóban és írásban. Elengethetlenné vált, hogy olyan összefoglaló és értekező művek szülessenek, mint többek közt Nágárdzsuna, Buddhapálita, Bhávavivéka vagy Csandrakírti és Sántidéva¹⁰⁸ munkássága.

104 Sz. *Prajñāpāramitā*, k. *bōrě bōluómíduō* 般若波羅蜜多 – tökéletes bölcsességnek szokták fordítani. A *pāramitā* vagy *pāramī* tökéletességet, transzcendentális erényt jelent (p., sz.). Páli szövegekben inkább az utóbbi formája fordul elő. A későbbi szövegekben és a kommentár irodalomban tíz tökéletességet (*dasa pāramiyo*) sorolnak fel. A mahájána szövegeknek gyakran témája a tíz tökéletesség, ott a bódhiszattva ösvény gyakorlataira utalnak. Egyes mahájána szövegek hat, mások tíz páramitát sorolnak fel. A Lótusz szútrában tíz szerepel, viszont az első hat nagyobb súllyal bír, és a felsoroltak némiképp eltérnek a más szövegekben említettektől. Tsugunari & Akira 2007: 332. A tíz tökéletes erényt lásd még Porosz 1995: 17–20. [Online.] 105 Hùifēng 2013: 3–5.

106 „Az Abhidharma eredetileg az úgynevezett mátrikákból alakult ki, vagy azok köré épült – ezek a „listák” a szakszavak felsorolásából álltak, és a korai időkben arra szolgáltak, hogy a tanításokat könnyebben fejben tudják tartani.” Skilton 1996: 56. (Agócs Tamás fordításában.)

107 P. *saṅgha*, sz. *saṅgha* – sokaság, gyülekezet; k. *sēngqié* 僧伽 – buddhista szerzetesek és szerzetesnők közössége.

108 Neves *madhjamaka* szerzők (megközelítőleg i. sz. II–VIII. sz.) Skilton 2013: 101.

Tehát megváltozott a közeg, a hallgatóság, ezért értelemszerűen a tanítás módja is. A mahájánának tulajdonítható nagy filozófiai művek nem az átlagembernek szóltak, hanem egy bizonyos értelmiségi közegnek, ezért az íróknak rendszerint használnia kellett az adott korban és adott közegben használt stilisztikai elemeket, műfaji, érvelés- és bizonyításformát. A környezet és szituáció hatása tehát, hogy filozófiai művek születtek. A műfaj megkövetelte, hogy világos gondolatmenete legyen, ahhoz pedig szükséges volt, hogy egy központi eszmét használjon fejtegetései alapjaként, mint vezérfonál, főmotívum. Így eljutottunk oda, hogy miért különbözik a szutták személyes, egyénekre vagy csoportokra szabott, egy élő szituációban elhangzó tanítása a viszonylag absztrakt, értelmiségi olvasótáborát megszólító filozófiai értekezésektől. Azt gondolom, hogy a fentiekkel magyarázható a korai szövegek és a mahájána ürességhez való viszonyának eltérése.

1.2.1. Súnjátá a Pradnyáparamitá irodalomban

A két legfontosabb indiai eredetű mahájána iskola a madhjamaka és a jógácsára. Ezek a kezdetektől fogva nagy hatással voltak az indiai szellemi életre, majd a kelet-ázsiai buddhista iskolákra, valamint a jelen kor buddhizmusában is felfedezhetőek gondolataik. Mindkét iskolában megjelenik, és fontos szerepet játszik az üresség tanítása. A madhjamaka valamivel régebbre nyúlik vissza a jógácsaránál; alapítójának Nágárdzsunát tartják. A jógácsára kialakulásának kapcsán Aszangát (i.sz. 310–390 körül) és Vaszubandhut (i. sz. 320–400 körül) említhetjük meg. A mahájána irányzatok többségét közvetve vagy közvetlenül a *Pradnyáparamitá szútrák* ihlették, melyek legkorábbi szövegei az i.e. I. századra datálhatók. A madhjamaka szintén ebből a szövegegyüttesből ered, annak tanításait magyarázza, viszi tovább. A Pradnyáparamitá szútrák írói tagadják a tanítások fogalmi megértésének elsődlegességét, mivel a fogalmi megértést pusztán *tudati kreációnak*¹⁰⁹ tekintik, fontos első lépésnek, amit azonban szükséges, hogy kövessen egy azt meghaladó második. A hangsúlyt a *bölcsességre*,¹¹⁰ mint az üresség közvetlen belátására, és annak inkább a *tökéletességek* révén, semmint elemzéssel való megerősítésére helyezik.

Ékes példa erre a *Gyémánt Szútra*,¹¹¹ ami kifejezetten ezt a gondolatmenetet hangsúlyozza; a műben az üresség közvetlen, nem kognitív beláttatását különös paradoxonok célozzák. Az alábbi két részlet csak példa erre a jelenségre: „Szubhúti, amit a Tathágata a bölcsesség tökéletességének mond, az nem tökéletesség. Ezért nevezik a bölcsesség tökéletességének.”¹¹² „Mégis, a balga emberek tovább ragaszkodnak. És a ‘balga embereket’ a Tathágata nem nevezi embernek. Ezért hívják őket ‘balga embereeknek’.”¹¹³

109 P. papañca, sz. prapañca – megkülönböztetés, sokszorosítás, akadály, illúzió, hátráltató tényező. A kínai a különböző jelentésekre más-más karaktereket alkalmaz, például zhàng'ài 障礙, fáng'ài 妨礙 – akadály, xīlùn 戲論 – fogalmi sokszorosítás.

110 P. paññā, sz. prajñā, k. bōrě 般若.

111 Sz. Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra, k. Bōrě bōluómī duō jīng 金剛般若波羅蜜多經 – a címnek számos fordítása született. Mivel nehéz értelmezni és szó szerint visszaadni, ezért általánosan elterjedt megnevezése *Gyémánt Szútra*. Feltehetően i.sz. 100–300 között keletkezett. Skilton 2013: 89.

112 Angolul: „Subhuti, what the Tathagata says is the perfection of wisdom, the Tathagata says is no perfection. Thus is it called the 'perfection of wisdom'.” Red Pine 2001: 137.

113 Angolul: „Yet foolish people remain attached. And 'foolish people,' Subhuti, are said by the Tathagata to be no people. Thus are they called 'foolish people.'” Red Pine 2001: 251.

A szöveg rendszerint az előbbi sémával¹¹⁴ utal a középut tanítására, vagyis így emeli ki, hogy a foglaimaink tulajdonképpen csak mentális kreációk, konvencionális használatuk van, végső soron azonban üresek. Ezekben az írásokban az üresség nem csak a személy, de minden más, így a *dharmák ürességét*¹¹⁵ is jelenti. Ez utóbbi álláspont általában mintegy végszóként jelenik meg – legalábbis ami az anyagi vagy konvencionálisan a külső világot összetevő dolgok felsorolását illeti – az üresség mintegy abszolút kiterjesztéseként. Jelzi, hogy mind a jól elkülöníthető és megfogható dolgok, mind a világ legapróbb alkotóelemei üres természetűek. Nincs kivétel.

A dharma-súnjátá tételére rábukkanhatunk például a *Gyémánt Szútrában*,¹¹⁶ de a *Pradnyá-páramitá-Ratnagunaszamcsajagáthá*¹¹⁷ is egyértelműen fogalmaz:¹¹⁸

„A dharmák egyike sincs valójában; igazi, eredeti természetük üres.
Ezt megérteni, az a bölcsesség gyakorlása, a legfelsőbb tökéletesség.”¹¹⁹
„Mi ez a bölcsesség, kié és honnan származik, kérdi,
majd rájön, hogy ezek a dharmák mind teljesen üresek.”¹²⁰
„A Dharماسág eme állandó folyamatossága jól megalapozott marad: ‘A dharmák üresek.’ Ez az az Olyanság (*tathatá*), amit a bódhiszattva megért.”¹²¹
„A bódhiszattva, aki, elkerülően a megkülönböztetést, minden dharmát üresként, jeltelenként és akadálytalanként fog fel, minden kettősség nélkül, bölcsen törekszik a megvilágosodásra.”¹²²

Az *Astaszáhasriká Pradnyá páramitászútrában* a tökéletes bölcsesség egyik aspektusa ma-ga az üresség – nem kognitív – belátása. A szöveg szerint a bódhiszattva egyedüli támasza az üresség kell, hogy legyen. Mellőznie kell minden egyéb tudati mankót: az öt szkandhát, hat érzékszervet, azok hat érzéktárgyát és tudatosságaikat, az elemeket, a tudatosság alapköveit, helyes erőfeszítéseket, szellemi erőket, képességeket, erőket, a megvilágosodás tagjait, az Ösvény tagjait, a megvilágosodás négy szintjét, a pratjéka-buddhaságot, és a buddhaságot.

114 Vagyis: azt állítom A-ról, hogy x jellegzetességgel bír; viszont A nemlétező, ezért hívom x jellegű A-nak.

115 P. *dharmma-sūññatā*, sz. *dharmma-sūñyatā*, k. *fākōng* 法空.

116 „Szubhúti, mint gondolsz? A Tathágata megvalósított bármilyen olyan dharmát, ami felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodás?” A Tiszteletreméltó Szubhúti válaszolt, „Valóban nem, Uram. A Tathágata nem valósított meg semmilyen felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodás dharmáját, Uram.” A *Buddha* így szólt: „Így van, Szubbhúti. Így van. A legkisebb dharmát sem lehet megszerezni vagy megtalálni ebben. Ezért hívják ‘felülmúlhatatlan, tökéletes megvilágosodásnak.’” A fordításhoz az alábbi angol szöveget vettem alapul: „Subhuti, what do you think? Did the Tathagata realize any such dharma as unexcelled, perfect enlightenment?” The venerable Subhuti replied, “No, indeed, Bhagavan. The Tathagata did not realize any such dharma, Bhagavan, as unexcelled, perfect enlightenment.” The Buddha said, “So it is, Subhuti. So it is. The slightest dharma is neither obtained nor found therein. Thus is it called ‘unexcelled, perfect enlightenment.’” Red Pine 2001: 18–19.

117 *Astaszáhasriká Pradnyá páramitá* verses változata. Ebben a műben egyébként 14-szer szerepel az üresség szó, és 15-ször az üres kifejezés.

118 Itt csak néhányat emeltem ki a példák közül.

119 „All dharmas are not really there, their essential original nature is empty. / To comprehend that is the practice of wisdom, perfection supreme.” Conze 1973: 12.

120 „What is this wisdom, whose and whence, he queries, / And then he finds that all these dharmas are entirely empty.” Uo.: 10.

121 „Firmly established remains this fixed sequence of Dharmahood: ‘Dharmas are empty.’ / It is that Suchness (*tathata*) which the Bodhisattva understand.” Uo.: 31.

122 „The Bodhisattva who, not discriminating, comprehends / All dharmas as empty, signless and unimpeded, / Without any dualism he seeks in wisdom for enlightenment.” Uo.: 57.

Végül, el kell vetnie a gondolatokat, legyenek balgák vagy igazak.¹²³ Habár a szöveg nem teljesen direkt módon fogalmaz, mégis azt gondolom, hogy a felsoroltakat mind üresség természetűnek mondja. A szútra szerint a helyes belátással bíró nem támaszkodik sem dolgokra, sem azok tudatosságára, de még magára a helyes belátásra, az ürességre sem, amennyiben az megmarad belátás, vagyis kognitív folyamat szinten. Ennek gyönyörű megvilágítását adja a *Kásjapa-parivarta szútra*,¹²⁴ amelyben a súnjátá, mint középut jelenik meg¹²⁵ – a leírás meglehetősen hasonlít a *Dhammaccsakkapavattana-szuttában* elmondottakra. Valamint említi még a dolgok öntermészetének ürességét¹²⁶ is.

A tökéletes bölcsesség nem más, mint belátni, hogy minden dolog természete, ahogyan az van, üres. Ez magára a Dharmára is igaz.¹²⁷

Mivel a Pradnyápáramitá szútrák – a páli szuttairódlomhoz hasonlóan – nem egységes filozófiai rendszert fogalmaztak meg, ezért a különböző filozófiai iskoláknak lehetőségük volt eltérő módon értelmezni azokat.

1.2.2. Üresség a madhjamakában

A madhjamaka szerint minden dolog üres, szvabháva nélküli, viszont ezt nem negatív, nihilista módon érti, hanem saját bevallása szerint a középutat képviselve. Az üresség ebben az értelemben nem a létet tagadja, hanem az önálló, feltétel nélküli létezést. A dolgok nem léteznek önmagukban, különálló létezőkként, mivel egymást feltételezik és elszakíthatatlannak egymástól. A világot dolgok összességeként leírni csak konvenció, így fogja fel a szennyezett tudat, azonban ez nem a valóság. A madhjamaka két igazságot különböztet meg,

123 „Arra foglak tanítani, hogy a bódhiszattva a tökéletes bölcsességben állapodjon meg. Az ürességben megállapodván állapodjon meg a tökéletes bölcsességben. ... a bódhiszattva így érje el, hogy (tudatossága) ne állapodjon meg a következők egyikén se: se a formán, érzésen, érzékelésen, benyomásokon, tudatosságon; se a szemén, fülön, orron, nyelven, testen, elmén; se a formákon, hangokon, illatokon, ízeken, tapintásérzeteken, tudat-tárgyakon; se a szem-tudatosságon, ... egészen a tudat-tudatosságig; se az elemeken, mint: föld, víz, tűz, szél, éter, tudatosság; se a tudatosság alapkövein, helyes erősítésekben, szellemi erőkn, képességeken, erőkn, a megvilágosodás tagjain, az Ösvény tagjain; se a folyamba-lépés, egyszer-visszatérés, nem-visszatérés vagy arhatság gyümölcsein; se a pratyekabuddhaságon, se a buddhaságon. Ne állapodjon meg a gondolatokon, hogy 'ez forma', 'ez érzés', ... egészen odáig, hogy 'ez a buddhaság'. Ne állapodjon meg a gondolatokon, hogy 'a forma állandó, (vagy) állandótlan'; hogy 'a forma hasznos, vagy ártalmas'; hogy 'a forma én, vagy nem én'; hogy 'a forma kellemes, vagy undorító'; hogy 'a forma üres, vagy valamiként értendő'.” „I will teach you know a Bodhisattva should stand in perfect wisdom. Through standing in emptiness, should he stand in perfect wisdom. ... the Bodhisattva should so develop that he does not take his stand on any of these: not on form, feeling, perception, impulses, consciousness; not on eye, ear, nose, tongue, body, mind; not on forms, sounds, smells, tastes, touchables, mind-objects; not on eye-consciousness, etc., until we come to; not on mindconsciousness, etc., until we come to: not on the elements, i.e., earth, water, fire, wind, ether, consciousness; not on the pillars of mindfulness, right efforts, roads to psychic power, faculties, powers, limbs of enlightenment, limbs of the Path; not on the fruits of Streamwinner, Once-Returner, Never-Returner, or Arhatship; not on Pratyekabuddhahood, nor on Buddhahood. He should not take his stand on the idea that 'this is form,' 'this is feeling,' etc., to: 'this is Buddhahood.' He should not take his stand on the ideas that 'form, etc., is permanent, [or] impermanent'; that 'form is ease or ill'; that 'form is the self, or not the self'; that 'form is lovely or repulsive,' that 'form is empty, or apprehended as something.'” Uo.: 97.

124 Agócs Tamás fordításában: „3. Az ürességszemlélet veszélyei: Ó Kásjapa! Ha valaki azt hiszi, hogy felismerte az ürességet, és ragaszkodni kezd hozzá, akkor nem szerzi meg az oszlatva-sugárzó tartamokat. Még mindig jobb, ó Kásjapa, akkorának képzelned magad, mint a Méru-hegy, mint az üresség-szemléletre alapozni az önérzetet. S hogy miért? Mert az üresség-szemlélet minden szemléletet megsemmisít, ám magát az üresség-szemléletet semmi sem semmisíti meg.” „Ó, Kásjapa, mint a két papálcikával csiholt tűz, amely a papálcikákat elemészi, úgy emészti el a helyes szemléletből megszülető tudás a helyes szemléletet.”

125 Lásd ugyanott az „1. Az üresség, mint középut” részt.

126 Sz. *soabhāva-sūnyatā*, k. *zìxìng kōng* 自性空; a páli szövegekben nem jelenik meg terminusként (kivéve egy kései szöveget, a *Suññakathā*-t, ahol a a szkandhák, ájatanák és a lét ürességére vonatkozik), csak egy konkrét tárgy ürességére utal. Ps 2.10.

127 „A legkiválóbb üres Dharmát hirdeti a lényeknek.” Angolul: „He preaches the best empty Dharma to beings.” Conze 1973: 67.

a *paramārtha szatját*,¹²⁸ vagyis végső igazságot, amely szerint semminek sincs önléte – és ezt tartják ürességnek – és a *szamvōiti szatját*,¹²⁹ azaz azt a relatív igazságot, amely a hétköznapi módon, különálló entitásokra darabolt sokszínűségként láttatja a valóságot. E kettő együttes megértése révén járhatják a *mādhyamikák*¹³⁰ a közép útját.

1.2.3. Üresség a jógácsárában

A jógácsára felfogása némiképp eltér a madhjamakáétól, és más szövegeket tart elsődleges fontosságúnak, habár a Pradnyápáramitá irodalom, már csak a madhjamakával való viták révén is, erre az iskolára is hatott. Az egyik legrégebbi jógácsára gondolatokat felmutató írás a *Szandhinirmócsana-szútra* (i.sz. II. sz. körül); de az irányzatnak fontos szöveg a *Lankāvatāra*- (i.sz. IV. sz. körül), *Pratjuppanna*- (i. sz. I. sz. körül) és a *Dhasabhuimika-szútra* (3. sz. előtt) is. A filozófiai művek közül a *Madhyānta-vibhāga*, *Mahājāna-szútrāṅkāra*, *Abhiszamañjāṅkāra*, *Mahājāna-szangraha*, *Abhidharmaszamuccsaja*, *Triszaubhāva-nīrdeśa*, *Vinsatikā*, *Trisikā* és a *Jógácsárabhuimi* (valószínűleg i. sz. II. sz. körül) mondhatók ehhez az irányzathoz tartozónak. A *jógácsárinok*¹³¹ ügyes módszerek tekintették a hínájána iskolák, illetve a Pradnyápáramitá szútrák tanításait. Úgy tekintettek azokra, mint *további magyarázatra szoruló*¹³² szövegekre, míg saját tanításaikat *világosan kifejtett*¹³³ műveknek, vagyis szó szerinti, egyértelműen megfogalmazott, a végső valóságra vonatkozó tanításnak tekintették. A jógácsára iskola fő tanítása értelmében minden a tudatból ered, azáltal tapasztaljuk, így folyamatosan a tudat terében mozgunk.¹³⁴ A külvilág, mint olyan, csak *vidnyaptimātra*, a képzelet alkotása. Ez az iskola feltehetően igen erősen meditáció orientált lehetett. A tudatot nem szubsztancializálják – habár vannak ilyen értelmezések is –, inkább csak annyit mondanak, hogy a megismerés a tudatosságon keresztül megy végbe, így minden tapasztalás tudati. Szerintük a tudatnak van szvabhāvája, valóban létezik, azonban mentes az alany-tárgy kettősségtől, így üres is egyben. Náluk az üresség ezt a kettősségtől való mentességet jelenti.

1.2.4. A madhjamaka- és a jógácsára-féle üresség hasonlóságának és különbségének vizsgálata

Anyugati tudósok általában egymással szembenállónak tartják a madhjamaka és jógácsára ürességre és svabhāvára vonatkozó tanait, úgy vélik, hogy ez utóbbi szerint a madhjamaka a nihilizmus hibájába esik, amikor a dolgok ürességét vallja. Madhjamaka szempontból pedig tévedésnek tűnik a tudatot szvabhāvás létezőnek feltételezni. Valószínű, hogy maguk az iskolák képviselői is így tekintettek egymásra. Azt gondolom azonban, hogy valódi ellentmondás csak akkor lehetséges, ha üresség, illetve szvabháva alatt ugyanazt értik mindkét rendszerben. Ez azonban nem áll fenn. A madhjamaka egyértelműen kifejti, hogy nem a létezés tagadja, csak az önálló, szeparált létet, és ezt a függő keletkezéssel magyarázza. Erre a jógácsára nihilistának titulálja, viszont majdhogynem ugyanúgy írja le a függő jelleget – tudati szinten –, ahogy Nágárdzsuna a függő keletkezést. A látszólagos különbség az, hogy a madhjamaka üressége a dharmákra vonatkozik, és nem csak a tudatot érinti. Kérdés, hogy

128 Sz. *paramārtha-satya* – legfelsőbb, legtekélyesebb igazság; k. *zhēnū* 眞諦 – végső, alapvető igazság. King Pong Chiu 2014: 58.

129 Sz. *szamvōiti-satya* – elfedő, elkendőző, hétköznapi igazság, k. *sūdi* 俗諦 – hétköznapi igazság. King Pong Chiu 2014: 58.

130 A madhjamaka iskola képviselői.

131 A jógácsára iskola képviselői.

132 Sz. *neyārtha*, k. *būliāo yì* 不了義.

133 Sz. *nītārtha*, k. *liāoyì* 了義.

134 Úgy vélem, hogy ez a gondolat nagyon hasonlatos ahhoz, ahogy a korábbi szövegekben a világ a hat érzéktartomány által befogadott „tudat-tér”-ként jelenik meg. A „tudat-tér” kifejezés saját szóhasználat. Nem szubsztanciálisan értem, inkább csak a korai hínájána szövegekben szereplő „világ” és „minden” szavak ihlették, melyeket a Buddha az ájatanákkal azonosít.

ez valójában így van-e? A korai tanításokban, ahogy feljebb már példákkal illusztráltam, a világ a hat ájatana által befogadott és feldolgozott *tér*, tulajdonképpen a tudatosság tere. Előfordulhat, hogy erről a szemléletről egy idő után elfeledkeztek, vagy elvetették, és a madhjamaka már mint a külső valóság elemeire gondol rájuk – ahogy azt feltehetően a kései abhidharma iskolák is tették. De az is lehetséges, hogy olyannyira köztudott volt, hogy a világ végső soron a tudatosság tapasztalása, hogy azt a gondolatot már nem kellett magyarázni. Erre utalhat például az, hogy Nágárdzsuna *Középiút alapversei* című művében nem találunk konkrét említést arra, hogy a függő keletkezés a hat érzékelési tartományon belül értendő, viszont a *Drágakőfüzérben*,¹³⁵ értelmezésem szerint, elhangzik ilyen magyarázat:

„90. Az egyedileg, magukban nemlétező elemeknek
Hogyan lehetne egyedi, saját jellege?
Az egyedileg, magában nemlétező nem lehet túlsúlyban,
Így hát a jellegzetességek csupán köznapi igazságok.

91. Ugyanez az érvelési eljárás alkalmazható
A színekre, szagokra, ízekre és tapintható tárgyakra,
A szemre, tudatosságra és anyagi formára,
A nemtudásra, tette és születésre,

92. A cselekvőre, tárgyra, cselekvésre és számra,
A birtoklásra, okra, okozatra és időre,
Rövidre, hosszúra és hasonlókra,
A névre és a névvel jelöltre is.

93. „A föld, a víz, a tűz, a szél,
A hosszú és rövid, a durva és finom,
A jó és a többi a tudatban szűnik meg.”
Mondta a Győzedelmes.

94. „A beláthatatlan, végtelen,
Mindent átható tudat az,
Ahol a föld, a víz, a tűz s a szél
Szilárd talajra nem lelnek,”

95. „Itt szűnik meg hosszú és rövid,
Durva és finom, jó és rossz,
Itt szűnik meg maradéktalanul
A név is és a forma is.”

96. „Ami először a nemtudás miatt
[Valóságként] merül fel a tudat számára,
Mindaz később, a megismerése révén
Megszűnik létezni a tudatban.

97. „A lét minden jelensége
A tudat tüzeit tápláló tüzelő,
Melyek azonban a valóságot feltáró
Fénytől elégve, elhamvadnak.”

135 Sz. Ratnāvairi. A közölt szöveg Fehér Judit fordítása, l. Fehér 1997: 233–235.

A *Drágakőfüzér* episztola, amit Nágárdzsuna feltehetően Gautamíputra királynak írt. Ez fontos, mivel azt jelenti, hogy ellentétben a MMK-val, ami filozófiai értekezés – tehát értő olvasóközönségnek íródott – a *Ratnávalí* világi személyhez szól, aki nem a szerzővel megegyező szellemi közegből származik. Ez a mű, amellott, hogy költőibb stílusú, más szinten is magyaráz. Olyan, szerzeteseknek evidenciát jelentő tanításokat is kifejt, amire a MMK-ban nem volt szükség. Azt gondolom, hogy ez a rövid részlet is arra utal, hogy Nágárdzsuna, és ezáltal a madhjamaka gondolkodása, nem is áll olyan távol a jógácsaráétól. A 90. versszak a középút, vagyis függő keletkezés madhjamakai értelméről szól. Ezután, a 91. versszakban ugyanazt a gondolatmenetet az ajatanák, dhátuk világára és a függő keletkezés láncsze-meire is alkalmazza. Tehát azokat is függő jellegűnek, vagyis önvalótól mentesnek nevezi. A 92. szakasz kiterjeszti az előző állítást az alany-tárgy, birtok-birtokló, és általában a dualista, elválasztó viszonyokra. Ezután a 93. strófa az előzőekben felsorolt tárgyakat, minőségeket, fogalmakat és jellegeket áthelyezi a tudat térébe. Az én olvasatomban, itt azt mondja a szerző, hogy a függő keletkezést tudati folyamatnak kell érteni. Illetve, hogy az üresség belátása a tudatban megszülető felismerés. Itt nehéz az értelmező dolga, mivel ezt a két állítást lehet azonosnak és különbözőnek is tartani. Vagyis mondhatjuk azt, hogy bár a helyes belátás a tudatban születik meg, a függő lét a dolgok tulajdonsága. Felvetés: Ugyanakkor, ha a tanítás célja egy bizonyos tudatállapot elérése, és végig a gyakorló elméjét szólítja meg, valamint a meditáció is tudattal végzett gyakorlat, akkor mi értelme lenne állítani bármit is a külvilágról – amit a korai szutták szerint sem ismerhetünk meg önmagában, csak tudati szűrőn keresztül? Mindenesetre a 94–95. rész szerint a megvilágosodott tudat az, amelyben megszűnnek a kettősségek és minőségek. A 96. versszakban a hétköznapi tudat által valóságnak tartott illúzió megismerés általi eloszlításáról esik szó. A 97. strófa pedig a nirvána, mint a tűz ellobbanása hasonlatot idézi. Az utolsó mondat első fele: „A lét minden jelensége a tudat tüzét tápláló tüzelő...” szintén érthető úgy, hogy a jelenségek csak a tudatban léteznek. Mivel Nágárdzsuna nem beszél külön dolgokról és tudattárgyakról, sőt, úgy tűnik, hogy mindent egy kalap alá vesz, és mivel a gondolatmenet végén átvezeti az olvasót egy „tudati térbe”,¹³⁶ ezért nem tartom elképzelhetetlennek, hogy valójában már az előző kijelentései is a tudatra vonatkoztak, és nála is minden a tudatban történik, vagy nem tesz különbséget „tudati” és „nem tudati” között.

Míg a madhjamaka két igazságról beszél, a jógácsárinok három jelleget említene: a *paratantra szvabhávát*,¹³⁷ vagyis függő jelleget; a *parikalpita szvabhávát*,¹³⁸ amit képzelt jellegnek fordíthatunk; és a *parinispanna szvabhávát*,¹³⁹ mint tökéletes vagy abszolút jelleget. Az első az, ami szerintük valóban létezik. Ez tulajdonképpen egy tudatfolyamat, amelyben az egyes mozzanatok, alkotóelemek kölcsönösen feltételezik, alakítják, meghatározzák egymást. Itt a függő keletkezést a tudatra vonatkoztatják. Mivel ezt hétköznapi tudatunkkal nem tudjuk érzékelni, felfogni, ezért kizárólag a képzett jelleget vagyunk képesek látni, azaz alany és tárgy kettősségeként tudatosítjuk a világunkat. Így tárgyakra szabdalt külvilágot és egy központi ént tapasztalunk, függésben létező tudatfolyamat helyett. A harmadik jelleg arra utal, ahogy a megvilágosodott tudat megismeri a valóságot. A dolgok valódi mibenléte szerintük a kettősségektől való mentesség, még akkor is, ha a hétköznapi tudat képzett, kettős

136 Ami valójában mintegy sejteti, hogy eddig is ott jártunk, csak nem ismertük fel. Hiszen a vers a hibás felfogástól a végső valóság felé kormányozza az elmét.

137 Sz. *paratantrasvabhāva*, k. *yītā qǐ xìng* 依他起性.

138 Sz. *parikalpitasvabhāva*, k. *biānjì suǒzhí xìng* 遍計所執性.

139 Sz. *parinīṣṇanasvabhāva*, k. *yuánchéng shíxìng* 圓成實性.

jelleget tulajdonít azoknak. A jógácsára gyakorlatának célja, hogy a gyakorló elérje ezt a látásmódot, azaz felismerhesse a parinispanna szvabhávét. Az erre irányuló gyakorlatuk pedig az *alap átfordítása*.¹⁴⁰ Az alap ebben az esetben a tudatnak az a megalapozó rétege, amelyet *ők tárház-tudatosságnak, álaja-vidnyánának* neveznek. Ez a jógácsára rendszerében a nyolcadik tudatosság, mivel a korai szövegekben említett hat tudatosságot kiegészítik kettővel, a *manasszal*,¹⁴¹ amit egyszerűen fogalmazva az „én-tudat”-ért tartanak felelősnek, és az álaja-vidnyánával. Az álaja-vidnyána szennyezett állapotában telített a korábbi kettősséget tapasztaló tudatállapotok magvaival,¹⁴² amelyek a későbbi tapasztalást szintén kettőssé teszik, így ez felelős a karma működéséért is. Az alap átfordítása az álaja-vidnyána megtisztítása a különböző bídzsáktól, amely művelet révén a szennyezett tárház-tudatból megkülönböztetés nélküli tudatfolyamat, parinispanna szvabháva lesz.

A madhjamaka és jógácsára tanai kölcsönösen inspirálták egymást, és a két iskola között számos filozófiai vita alakult ki. E két nagy iskolából nőtték ki magukat a későbbi mahájána tanítások is. A két rendszer szintézisét alkotta meg Sántaraksita (680–740 körül) *Tattvaszamgraha* című művében, és az ő szemléletét vitte tovább tanítványa, Kamalasíla (700–750), aki a mestere által egységbe olvasztott tanokat magasabb rendűnek vallotta, mint a két iskola eredeti téziseit.¹⁴³

1.2.5. A Tathágatagarbha-tan és az üresség¹⁴⁴

A *tathágatagarbha*¹⁴⁵ nem vált önálló iskolává, mégis fontos szerepet töltött be a mahájána buddhizmusban. Első szövegei, a *Tathágatagarbha-szútra* és a *Srímáládévi-szinhanáda-szútra*, valószínűleg a III. században íródtak, így ez a tanítás nagyjából egyidősnek mondható a jógácsarával. Mivel vannak közös szövegeik, illetve a *tathágatagarbha* tanításokban sok helyütt azonosítják a *tathágatagarbhát* a *tárház-tudatossággal*, *álaja-vidnyánával*, ezért nem tisztázott, hogy egyáltalán külön kell-e kezelni ezt a tanítást és a jógácsára iskolát. Annyi biztosan kijelenthető, hogy bár a jógácsára filozófiai értekezései közül kevésben – mint például az Aszangának tulajdonított *Ratnagótravibhágában* – jelenik meg a „buddha-természet” tanítása, a buddha-természet szövegek viszont többségükben hordoznak jógácsára elemeket. Williams és Skilton külön kezeli a két témát, ezért én rájuk hagyatkozva, szintén így teszek.

A *tathágatagarbha*-tan több szempontból is releváns, ha az ürességről van szó. Először is, több szövegben univerzális, örök, változatlan és valóban létező elemként írják le a *buddha-lényeg*et, amely minden lény sajátja. Ez az üresség tanításával látszólag szöges ellentétben áll. Azonban, ha figyelmesebben olvassuk a szövegeket, kiderül, hogy legtöbb esetben nem erről van szó. Két példa a *tathágatagarbha* irodalomból a végtelen és változatlan buddha-természet gondolatára, amely a valódi létezőből fokozatosan egyre elvontabb fogalomná válik, míg végül azonos nem lesz az ürességgel:

140 Sz. *āśraya-parīṭṭi*, k. *zhūānyī* 轉依.

141 Sz. *manas*, k. *xīnzhì* 心智.

142 Sz. *bīja*, k. *zhōngzǐ* 種子.

143 Skilton 1997: 100.

144 Ehhez a fejezethez Skilton (1997) és Williams (2008) műveit, valamint a fejezetben említett szövegek megjelölt fordításait használtam. A *Lankāvatāra Szútra* értelmezésében Suzuki (1998) értekező művére, valamint *Lankāvatāra* fordítására támaszkodtam.

145 Sz. *tathāgatagarbha*, k. *rúlái zàng* 如來藏 – a *tathāgata* (vagyis beérkezett/aki így van/aki így ment) belseje, méhe, embriója, gyermeke, más néven buddha-természetet, buddha-lényeg.

„Akár jelennek meg buddhák a világban, akár nem, minden lény tathátagatagarbhája végtelen és változatlan.”¹⁴⁶ „A tathátagatagarbha különbözik a feltételestől. A tathátagatagarbha végtelen és változatlan.”¹⁴⁷

Megjegyezném, hogy a tágabb szöveggörnyezetet figyelembe véve, a *Srímáládévi-szinhánáda-szútra* mégsem egyértelműen fogalmaz, nem „én”-nek vagy „én-lényegű”-nek mondja a buddha-természetet. A szútra 13. fejezete, amelyből a fenti idézet is származik, úgy írja le a tathátagatagarbhát, mint élet vagy születés és halál jelenségét, amely mégis különbözik élettől és haláltól egyaránt, mivel azok csak világi konvenciók, és csupán az érzékek elmúlásáról és új érzékek felemelkedéséről beszélhetünk. A szöveg szerint a tathátagatagarbha feltételektől független, végtelen és változatlan. Így ez az alap, a támasz. Nem különbözik, nem mentes, nem elkülönült a buddha-dharmáktól, sőt, azonos velük. Viszont ez az alapja a feltételektől függő jelenségeknek, melyek különböznek a buddha-dharmáktól. Az ezután következő magyarázat határozottan a jógácsára jellemző gondolatokat említ, ugyanis a nirvána elérésének lehetőségét a tathátagatagarbha meglétével indokolja. Hét tudati jelenségről tesz említést – érzékszervi tudatosságokról, és az azokat kísérő mentális jelenségek tudatosságáról –, és a tathátagatagarbhát is úgy kezdi el emlegetni, mint tudatot, amely így a nyolcadik tudatosság lenne. Ugyan nincs kimondva, de azt gondolom, hogy a szútra – bizonyos szakaszaiban legalábbis – megfelelteti az álaja-vidnyánát, vagy annak még kiforratlan gondolat előzményét, és a tathátagatagarbhát. Erre utal az a következő mondatokból kiolvasható gondolat is, amely szerint a tathátagatagarbha biztosítja a tudatfolytonosságot, tehát annak révén merülhet fel a szenvedéstől való megszabadulás és így a nirvána elérésének szándéka is.

„Ó, Uram, ha nem lenne tathátagatagarbha, nem létezne a szenvedés iránt érzett ellenszenv, ahogy a nirvána keresésének indíttatása sem. Miért? Mert a hét [mentális] jelenség – a hat [érzék] tudatosság és a [hozzájuk kapcsolódó] mentális jelenség – nem folytonosak még pillanatról pillanatra sem, és nem képesek felfogni a szenvedés benyomásait, (így általuk) nem létezhet a szenvedés iránt érzett ellenszenv, sem a nirvána keresésének indíttatása.”¹⁴⁸

Ugyanebben a szövegben a tathátagatagarbha, mint üresség is szerepel. Itt az üresség a szennyeződésektől való mentességet, egyben a buddha-dharmával való telítettséget jelenti.¹⁴⁹

A *Lankavatára-szútrában*¹⁵⁰ pedig, amely az előzőekben említett művek után íródott, feltehetően valamikor a 4. században,¹⁵¹ már egyértelmű a jógácsára hatás. Ennek bizonyítéka, hogy a szútrában szó esik álaja-vidnyánáról, „csak-tudat”-ról és „nyolc tudatosság”-ról is,

146 „Whether or not buddhas appear in the world, the tathagata-garbha of all beings are eternal and unchanging.” Grosnick 1995: 3.
147 „The tathagatagarbha is separate from the conditioned. The tathagatagarbha is eternal and unchanging.” Paul 2004: 57.

148 “O Lord, if there were no tathagatagarbha there would be no revulsion toward suffering, nor aspiration to seek nirvana. Why? Because the seven [mental] phenomena—the six [sense] consciousnesses and the knowledge of [their accompanying] mental phenomena—do not continue even momentarily and do not accept the impressions of suffering, there cannot be revulsion for suffering nor aspiration to seek nirvana.” Uo.

149 Paul 2004. Chapter IX. The Underlying Truth: The Meaning of Emptiness.

150 A mű szútrának számít, Suzuki azonban inkább egy, a fontosabb tanításokat tartalmazó, dharmajegyzetnek gondolja, amit egy tanító vagy egy lelkes tanítvány jegyzett le. A fejezetek és azok címei valószínűleg későbbi, talán kínai, szerkesztés eredményei. Suzuki 1998: 22.

151 A szövegnek négy kínai fordítása készült nagyjából i. sz. 420–704 között. Ebből a mai napig csak az utolsó három fordítás maradt fenn, ezek közül is a legutolsót tartják a legjobbnak, azt, amelyet többek közt Fa-cang, a Hua yan iskola alapítója lektorált. Ami fontos, tekintve, hogy a hua yan kínai jógácsára iskolának számít. Itt Suzuki fordítását használok.

hogy csak néhányat említsünk a jógácsára terminusaiból. A *Lankavatára* érdekes magyarázatát adja nem csupán magának a buddha-természetnek, de az ürességnek és ügyes módszereknek is. A szútra 28. fejezetében – amelyik a tathátagatagarbháról és az „én-természet”-ről szól – Mahámati bódhiszattva arról kérdezi a Magasztost, hogy a tathátagatagarbha nem egy és ugyanaz-e, mint a filozófusok által tanított én-lényegiség? Hiszen a szútrák és maga a Buddha is úgy írják le a tathátagatagarbhát, mint fényes és tiszta természetű, eredendően makulátlan, a *tökéletesség harminckét jegyét*¹⁵² hordozó, minden lény testében drágakőként ott rejlő lényegiséget. Mint amit a szkandhák, dhátuk, ájatanák, harag, butaság, képzelgés szennye takar, holott valójában végtelen, maradandó, üdvös és mentes a változástól. A filozófusok az „én”-t mint végtelen teremtet, korlátlant, mindenütt jelen valót és maradandót hirdetik. Így tehát megegyezni látszik a két tanítás.¹⁵³ A Magasztos tagadja ezt az állítást, és kifejti, hogy a tathátagatagarbha nem más, mint üresség, valóság-határ, nirvána, nem született, korlátlan és mentes szándéktól és igyekezettől. A Beérkezettek azért tanítják a tathátagatagarbhát, hogy a tudatlanok megszabadulhassanak az éntelenség tanításának hallatán érzett félelmüktől, és megtapasztalhassák a nem-megkülönböztetés és az elképzelésektől való mentesség állapotát. A szöveg azt, ahogy a Beérkezettek az én-nélküliséget tanítják, a fazekas eszközhasználatához hasonlíttja. Épp úgy, ahogy a különböző edények elkészítéséhez különböző szerszámok és módszerek szükségesek, az éntelenség tanítását is sokféleképp lehet kifejtetni, hol én-nélküliségként, hol tathátagatagarbhaként, más-más kifejezésekkel és szinonimákkal.¹⁵⁴ Így tehát a tathátagatagarbha egyszerre érthető végső buddhaság-esszenciának, buddha-természetnek és ürességnek.

II. Upája

II.1. Upája a korai hínájána szövegekben

Az ügyes módszert, más néven upája-kausáját vagy egyszerűen csak upáját, a mahájána hagyomány emelte ki igazán; olyannyira, hogy egyike lett a jelentősebb buddhista terminusoknak, tanításoknak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a korai irodalomban nem volt szerepe, vagy épp nem volt fontos. Ahogy már korábban említettem, a kezdetekben a szútrák, a vinaja szövegek és a mátrikák, majd az ezekből kialakult abhidharma szövegek jelentették a buddhizmus irodalmát. Mivel a tradíció úgy jegyezte fel a Buddha beszédeit, mint tényleges, megtörtént beszélgetéseket, ezért azok témája mindig a hallgatóság épp felmerülő kérdéseiből generálódott. Így eleinte nem születtek átfogó, a tanításokat egységes rendszerben kezelő művek, csak bölcs beszélgetések feljegyzései. Ennél fogva, mondhatni, minden szöveg egyenértékű volt a többivel abban az értelemben, hogy mindegyik tanítás olyan személyek előtt és akkor hangzott el, amikor és akik számára annak létjogosultsága volt. Ez egyrészt azért fontos, mert így eleinte fel sem merülhetett az ügyes módszer „túlmisztifikálása”, filozófiai gondolatá tétele, hiszen az egy hétköznapi gyakorlatra utalt. A Buddha minden tanítása

¹⁵² Vagy a „nagy ember jegyeit” – p. *mahā-purisa-lakkhaṇa*, sz. *mahā-puruṣa-lakṣaṇa*, k. *dàrén xiàng* 大人相.

¹⁵³ Eddig a buddha-lényeg leírása a *Tathāgatagarbha-szútrára* hasonlít, és valószínűleg arra is utal vissza a fejezet kezdetén.

¹⁵⁴ Suzuki: *The Lankavatara Sutra* XXVIII.

ügyes módszer volt a maga módján. Amíg a Tanító élt, kevesebb szükség volt a tanítást, mint módszert, szavakba önteni. Bár vannak szövegek, ahol a Buddha a tanár-diák viszonyról beszél,¹⁵⁵ ennek ellenére, az upája-kausálja kifejezést nem használja. Amikor viszont találunk *upája*, *upájakausalja*, *upájakószalla* szavakat egy műben, az a korai szövegeknél nem a Buddha ügyes eszközeire utal, hanem a tanítványok jártasságára a gyakorlatok terén – legyen szó meditációról, helyes cselekedetről, elvonultságról. Legtöbb esetben a Magasztos inti a hallgatóját, hogy legyen jártas és leleményes a gyakorlás akadályainak leküzdésében, és az előrevívő tudatállapotok megvalósításában.¹⁵⁶ Ezekben a szövegekben leginkább a „jártas a módszerek alkalmazásában” értelemben fordíthatjuk a kifejezést, és ez általában a gyakorlásra vonatkozik, nem a tan átadására. Érdeemes még megjegyezni, hogy a legtöbb hínájána szöveg, amelyben említik az ügyes módszert, az ágamákban található, tehát kínaiul maradt fenn; a Páli Kánonban kevesebbszer fordul elő.¹⁵⁷ Ebből kifolyólag lehetséges, hogy a szó a kínai változatokba mahájána hatásra került be a fordítás során. Hiszen már az első kínai fordítók is egyszerre találkozhattak a hínájána és a mahájána írásokkal.

Elvétve akadnak azonban más jelentések is, például az SN 1.25-ben az upája egy megvilágosodott arhat elmésségére vonatkozik. A verses szövegben felmerül a kérdés, hogy vajon egy megvilágosodott arhat hivatkozhat-e önmagára és másokra, mint „én” és „ők”? A szerző válasza az, hogy igen, hiszen tisztában van a kifejezések hétköznapi használatával, és felhasználhatja azokat a kommunikációban eszközként, anélkül, hogy az „én”-t és „ők”-et valóságnak képzelné.¹⁵⁸ Ez a megjelenésmód valamelyest hasonlít a mahájána gondolatra, miszerint a szavak csak üres kifejezések, és a tanítás szavai is csupán ügyes eszközök.

Az ügyes módszer gondolatáról olvashatunk a TvKd 22-ben is, bár maga a kifejezés nincs a szövegben, csak az eszme jelenik meg. Itt abban az értelemben szerepel, hogy mindenkinek a neki való gyakorlatot érdemes végeznie, mert az segíti előre az Ösvényen.¹⁵⁹

Az Snp 2.8. a szó egy változatát is használja. Itt az ügyes módszer a másokat túlpartra juttatni képes bódhiszattva ideáljának előképét mutatja: csak az képes másokat is átsegíteni a zúgó folyón, aki erős és jól felszerelt csónakkal száll vízre, valamint jártas a (megfelelő) módszerekben és bölcsességben.¹⁶⁰

Végezetül, habár a korai szövegekben a kifejezés kevésszer fordul elő, úgy gondolom, hogy a gondolat annál inkább áthatja azokat. Az, hogy a Buddha arra kérte a tanítványokat, hogy mindenhol a helyiek nyelvén tanítsák a Tant, hogy ő maga is így tett, hogy minden esetben a hallgatósága megértési szintjéhez igazította a magyarázatait, hogy számtalan különböző életből vett példával és hasonlattal világította meg beszédei értelmét – minden tanítása, de még sokat mondó hallgatása is erről árulkodik.

155 MN 122.

156 ÉÁ 21.10, ÉÁ 21.7, ÉÁ 20.6.

157 Pye 2003: 119.

158 „Jártas, ismervén a szó használatát, úgy alkalmazza ezeket a kifejezéseket, mint pusztán szavakat.” Felhasznált angol forrás: “Skilful, knowing the world’s parlance, He uses such terms as mere expressions.” SN 1.25.

159 TvKd 22.

160 „De az, aki erős csónakon száll vízre, tökéletes evezőkkel és kormányval, az eszközökben éppoly jártasan, mint a bölcsességben, az sokakat a túlpartra juttathat.”

„But one who does on a strong boat embark, furnished with oars and rudder complete, as skilled in the means, with wisdom as well, that one can take so many others across.” Snp 2.8.

II.2. Upája a korai mahájána szövegekben

Ahogy az előző pontban már szó volt róla, a buddhizmus korai időszakában, az élő Buddha jelenléte miatt, nem igazán volt szükséges értekezni a tanításhoz használt ügyes módszerekről. Nem kellett találgatni és magyarázni, hogy a Buddha mit miért csinált vagy mondott, mert lehetőség volt megkérdezni magát a Buddhát. Később, a Mester halála utáni időkben, közvetlen tanítványai még emlékeztek a szavaira, és azok értelmére, és képesek voltak aszerint tovább örökíteni a tudást. Így valószínűleg néhány generáción keresztül még azután is a buddhai értelemben történhetett a tanátadás, ami azonban a későbbi századokban egyre homályosabbá és távolibbá válhatott. Az egyházszakadások is arra engednek következtetni, hogy egy idő elteltével a szerzetesi közösségekben viták támadtak a tanítások, legfőképpen a fegyelem kérdéseit illetően. Mire az első mahájána szövegek megjelentek, a buddhizmus több iskolája képviselte a tanítást, mind egy kicsit máshogy értelmezve azt. A tételek sokféleségének kuszasága közepette újból szükség volt nagy tanítókra, akik saját szavaikkal, az aktuális helyzetnek és közegnek megfelelően magyarázták a Dharmát. Ez egyrészt segítette a könnyebb megértést, másrészt erősítette a buddhista gyakorlók megosztottságát, amihez az is hozzájárult, hogy a Tan egyre nagyobb területeket hódított meg. Azáltal, hogy a Dharma Indián kívül más országokba is eljutott, a tanok tovább specializálódtak és differenciálódtak, ötvöződtek az egyes helyi kultúrák sajátos jellegzetességeivel. Ilyen körülmények között természetes, hogy leírások születtek a nagy tanítók ismertetőjegyeiről, és azok tanítási módszereiről. Mivel minden iskola igyekezett a Buddha tanaira visszavezetni saját doktrínáit, különböző egységesítési törekvések jelentek meg, amelyek a látszólag ellentmondó tanításokat igyekeztek egybefűzni. Ilyen folyamatok révén kapott különös jelentőséget az upája tanítása, amely kiváló magyarázatát adja a buddhizmus e fentiekben leírt sokszínűségének.

Az upája mahájána jelentése sokrétű. Alapvetően a Buddha ügyes módszereit jelenti, amelyeket azért használt, hogy a lények különböző megértési szintjéhez igazítva magyarázza a Tant.¹⁶¹ A Pradnyápáramitá szútrák és a későbbi mahájána művek gyakran upájának nevezik a korábbi tanításokat, mondván, hogy azok a Dharma egyszerűbb és hétköznapiabb magyarázatát adják. Ezzel szemben a mahájána szövegek a végső igazságot tárják fel – az egyes szútrák általában önmagukat vallják a legfelsőbb tanításnak.¹⁶² Ide kapcsolható az *ékájána* (egy út, egy jármű)¹⁶³ gondolata is, amely többek közt a *Lótusz-szútrában* is szerepel. Eszerint a tanítás különbözősége, a hínájána és mahájána megkülönböztetés, csupán ügyes eszköz a lények célba juttatására. Valójában egy út létezik, a bódhiszattva ösvény.¹⁶⁴ Ezt a gondolatot variálja a *Lankávatára*,¹⁶⁵ amely ahogy minden mást, úgy a járműveket is fogalmi koncepciónak, tehát üresnek, tartja.¹⁶⁶

161 Erről szól a következő idézet: „Abódhiszattvák számtalan különböző múltja okán, több százezer hasonlatot mutatott be.” „Because of the numberless different backgrounds of the bodhisattvas, he presented hundreds of thousands of metaphors.” Grosnick 1995: 11. 162 Többek közt a *Lótusz-szútrában* is ilyen utalások találhatók. Pye 2003: 341.

163 P., sz. *ekajāna*, k. *yīshēngdào* 一乘道. Jellemzően mahájána fogalomként esik róla szó, azonban egyes páli kommentároknak is előfordul.

164 „Csak az egy jármű Dharmája létezik. / A buddhák ügyes eszközein kívül, / Nincsen se második, se harmadik (jármű). / Egy buddha csupán azért használ átmeneti szavakat, / hogy az érző lényeket vezesse.” „There is only the Dharma of the single vehicle. / Apart from the skillful means of the buddhas, / There is neither a second nor a third [vehicle]. / A buddha merely uses provisional words / In order to lead sentient beings.” Tsugunari & Akira 2007: 35.

165 „¹³¹A hármas jármű, az egy jármű, és a nem lévő jármű, ezekről a nehéz felfogásúak és a bölcs, magányt kedvelők érdekében is beszélnek. ¹³²A legfelsőbb valóság kapujának köze sincs a kétfajta tudati konstrukcióhoz (alany és tárgy); min alapszik a fogalom-nékliség, miért kellene hármas járművet létrehoznunk? ¹³³A dhjánák, a mérhetetlenek, a forma-néklű számádhik és a gondolat megszüntetése – ezek egyike sem található meg a Csak-Tudatban.” „¹³¹The triple vehicle, the one vehicle, and the no-vehicle, of these I talk, for the sake of the dull-witted, and [also] for the wise, solitude-loving ones. ¹³²The gate of highest reality has nothing to do with the two forms of thought-construction [subject and object]. Where the imageless stands, why should we establish the triple vehicles? ¹³³The Dhyanas, the immeasurables, and the no-form Samādhis, and the thought-cessation — all these are not at all found in Mind-only.” Suzuki XXI [online].

166 Suzuki XXVII [online].

Az előbbieken felül az upájának van módszer, alkalmazott tanítás értelme is. Eszerint minden gyakorlat, igyekezet, valamint a bódhiszattva ösvény¹⁶⁷ első öt foka – úgymint: adakozás,¹⁶⁸ erény,¹⁶⁹ vágytalanság,¹⁷⁰ bölcsesség¹⁷¹ és energia, erőfeszítés¹⁷² – nem más, mint upája, módszer, amit a bölcsesség ki kell, hogy egészítsen.¹⁷³

II.3. Összegzés: *Súnjátá mint upája – upája mint súnjátá*

A legfőbb szándék, amely vezérelt a jelen mű megírásakor, annak a folyamatnak a felderítése volt, ahogya szavak mögött rejlő „igazság” vagy „jelentés” felfedi magát a tapasztalásban és közvetlen belátásban, majd elfedi, a szavak és fogalmak mögé bújva. Ez a folyamat tisztán nyomon követhető az üresség eszméjének itt leírt történetén keresztül. Tehát írásom igazi tárgya nem az üresség és nem is az upája, hanem a mozdulat, ahogy azok közelítenek, viszonyulnak az „igazsághoz”, a Dharmához, amelyből fakadnak, az emberi tudathoz, amely megértésükre törekszik és egymáshoz, a Tan kölcsönösen összefüggő magyarázatainak hálójában.

A következőkben munkám lényegét, felfedezéseit összegzem röviden.

1. Az ürességet vizsgálva az üresség üresnek bizonyult:

a) A hínájána szövegek egyfajta meditációban tapasztalt állapotot írnak le vele, azonban nem szubsztancializálják. Ahol pedig a sorok közt olvashatunk róla – mint például a függő keletkezés kifejtésekor vagy az éntelenség és változás fogalmaiban –, ott szavak szintjén nem jelenik meg.

b) A Pradnyápáramitá irodalom hirdeti az üresség tanát, viszont üresnek mondja azt. Végsőnek, ugyanakkor fogalminak (végső az elengedésben, fogalmi a megragadásban).

c) A madhjamaka a függő keletkezést érti az önvalótól való mentességen, tehát az ürességen.

d) A jógácsarában a dolgok mentesek az önvalótól, mert csupán a képzelet, a tudat kivetülései. A felfogás révén „én” és „más” különbségeként tapasztaljuk a világot, holott valójában nincs meg ez a dualitás, minden üres (mentes a kettősségtől), kivéve a tudatot (tárház-tudat).

e) A tathágatagarbha-tan szerint mindennek buddha-természete van, ami annak ellenére, hogy örök és maradandó, mentes az éntől és üres, mert szennyezetlen. Ez a buddha-természet vagy tathágatagarbha bizonyos szövegekben megfeleltethető a jógácsárinok tárház-tudatának.

A fentiek alapján az üresség mindenképpen üres kell, hogy legyen. Hiszen, ha nincs önléte, akkor üres. Ha nincs kimondva, akkor nem köthető fogalomhoz, tehát a tudat számára nem létezik, így szintén nem lehet önléte. Ha állítjuk a létét, ismét csak üres, mivel fogalmi, így keletkezett és függő – ezáltal önnön igazságát és ürességét egyszerre bizonyítja.

167 Sz. bodhisattva^{yāna}, k. púsù shèng 菩薩乘.

168 P., sz. dāna, k. shī 施.

169 P. śīla, sz. śīla, k. dé 德.

170 P. nekkhamma, sz. naiškramya, k. líyù 離欲.

171 P. pañña, sz. prajña, k. bōrě 般若.

172 P. viriya, sz. vīrya, k. jīngjìn 精進.

173 Pye 2003: 338.

Az üresség fogalomként elengedhetetlenül függő, hiszen kialakulhat, változhat, különböző szavakhoz kapcsolódhat – tehát üres. Az üresség abban a pillanatban, hogy gondolunk rá, fogalom, így pusztán a képzelet műve, kettős alany és tárgy viszonyban felfogott, nem fogalomként viszont nem lehet rá gondolni. Ha – önmagában, a szennyezett tudat mentális érintésétől függetlenül – minden tiszta, buddha-természetű, akkor ez az ürességre is igaz.

2. Ha az üresség üres, akkor a Tan rendszerén belül upája, mivel:

Nem abszolút, szavaktól függő, iskolánként más-más jelentése és magyarázata van, viszont túlmutat a szavakon és fogalmakon.

3. Az upája az ürességhez hasonlóan üres, és épp ezért tud upájaként működni, abból kifolyólag, hogy a lények saját megértésükön keresztül közelítenek az „igazsághoz”. Mindent fogalmi vagy legalábbis érzékszervi szűrőn keresztül érzékelünk, ezért a nem megvilágosult tapasztalásban az abszolút is csak upájaként érzékelhető.

4. A fenti gondolatmenetek más (buddhista) fogalmakra is igazak.

5. Tehát a (tanított) Dharma csupa üresség, hiszen üres upáják alkotják.

„A Törvény nem tárulhat fel,
amíg az elme ingatag;
a megismerés nem teljes,
amíg a Csend el-elszakad.”¹⁷⁴

¹⁷⁴ Fórizs 2002: 25.

Rövidítések:

AN: *Anguttara Nikája*

Arv: *Arthaviniscaszaszútra*

DS: *Dhammaszangani*

ÉÁ: *Ékottarika Ágama*

Iti: *Itivuttaka*

JCBS (JBS): *Journal of the Centre for Buddhist Studies (Journal of Buddhist Studies, Sri Lanka)*

JIP: *Journal of Indian Philosophy*

Kv: *Kathāvatthu*

MMK: *Mūlamadhjama-kārikā*

MN: *Maddzshima Nikája*

Ne: *Nettipakarana*

NBS: *Nágaszéna Bhiksu Szútra*

Ps: *Patisambhidāmagga*

SÁ: *Szamjukta Ágama*

SN: *Szamjutta Nikája*

Snp: *Szutta Nipáta*

Thag: *Théragátá*

TvKd: *Théraváda Vinajapitaka Khandhaka*

i.e.: időszámításunk előtt

i.sz.: időszámításunk szerint

k: kínai

p: páli

sz: szanszkrit

Irodalomjegyzék

Felhasznált magyar nyelvű irodalom

- Agócs Tamás 2000. *Gyémánt Áttörés. A Gyémántvágó Szútra és magyarázatai*. Budapest: A Tan Kapuja Buddhista Főiskola.
- Agócs, Tamás 2010. *Kásjapa-parivarta-szútra (Részletek a Kásjapa-parivarta-szútrából [a Ratnakúta gyűjteményéből])* [Online] URL: <https://sites.google.com/site/mahajanaszoevegek/>.
- Bodhi, Bhikkhu 1993. *A Nemes Nyolcrétű Ösvény*. Budapest: Orient Press.
- Fehér Judit 1997. *Nágárdzsuna – A mahájána buddhizmus mestere*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Fórizs László 2002. *Dhammapada. Az Erény Útja*. Budapest: Gaia Multimédia Stúdió.
- Fórizs László 2013. Példázat a tűzről. Aggivacchagottasutta, MN 72. *Keréknymok* 2013/7: 129–149.
- Porosz Tibor 1995. *Lótusz szútra*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Ruzsa Ferenc – Szegedi Mónika: Vasubandhu Vimśikājának kritikai kiadása (bevezető). *Távolsági Tanulmányok* 2015/1: 99–125.
- Skilton, Andrew 2013. *A buddhizmus rövid története*. Budapest: Damaru Könyvkiadó – A Tan Kapuja.
- Tenigl-Takács László 1997. *A jógácsára filozófiája*. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Vekerdi József 2004. *Buddha beszédei*. Budapest: Helikon Kiadó.
- Végh József 2009. *Létkerék, Bevezetés a buddhista alaptanítások képi ábrázolásába*. Budapest: Damaru Könyvkiadó.

Felhasznált angol nyelvű irodalom

- Anālayo, Bhikkhu 2010. *From Grasping to Emptiness – Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses*. Carmel, NY: The Buddhist Association. [Online] URL: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/from-grasping.pdf> (letöltve: 2019. 03. 14.).
- Ch'en, Kenneth K. S. 1973. *Buddhism in China – A Historical Survey*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Choong, Mun-keat 1999. *The Notion of Emptiness in Early Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Conze, Edward (ed. & transl.) 1973. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*. Bolinas, CA: Four Seasons Foundation.

- Gethin, Rupert 1986. *The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma*. *JIP* Vol. 14 (1): 35–53.
- Grosnick, W. H. 1995. *Tathāgata-garbha Sūtra*, New Jersey: Princeton University Press.
- Hüifēng, Shì 2013. “Dependent Origination = Emptiness” – Nāgārjuna’s Innovation? An Examination of the Early and Mainstream Sectarian Textual Sources. *JCBS (JBS)* Vol. XI: 175–228. [Online] URL: http://www.academia.edu/8805059/_Dependent_Origination_Emptiness_Nāgārjuna_s_Innovation_An_Examination_of_the_Early_and_Mainstream_Sectarian_Textual_Sources (letöltve: 2019.03.14.).
- King Pong Chiu 2014. *Thomé H. Fang, Tang Junyi and the Appropriation of Huayan Thought*, PhD Thesis, University of Manchester. [Online] URL: <https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:222067&datastreamId=FULL-TEXT.PDF> (letöltve: 2019. 03.14.).
- Mendis, K. N. G. 2009 (1978). *The Second Discourse of the Buddha. On the No-Self Characteristic (Anattalakkhaṇa Sutta)*. Pali Text and Translation. With an Introduction. Kandy: Buddhist Publication Society. [Online] URL: <https://what-buddha-said.net/library/Wheels/wh268.pdf> (letöltve: 2019. 03.14.).
- Nānamoli, Bhikkhu 2010. *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Colombo: Samayawardana Printers. [Online] URL: <http://www.accesstosight.org/lib/authors/nanamoli/PathofPurification2011.pdf> (letöltve: 2019. 03. 14.).
- Paul, Diana Y.: 2004. The Sutra of Queen Śrīmālā of the Lion’s Roar, Translated from the Chinese (Taishō Volume 12, Number 353), In *The Sūtra of Queen Śrīmālā of the Lion’s Roar* (tr. Paul, Diana Y.) & *The Vimalakīrti Sūtra* (tr. John R. McRae). Berkeley, California: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 3–53. [Online] URL: <http://info.stiltij.nl/publiek/meditatie/soetras2/vimalakirti-srimala-mcrae.pdf> (letöltve: 2019.03.12.)
- Pye, M. 2003. *Skilful Means, A Concept in Mahāyāna Buddhism*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Red Pine 2001. *The Diamond Sutra: The Perfection of Wisdom*. Text and Commentaries. Translated from Sanskrit and Chinese. Washington, D. C.: Counterpoint Press. [Online] URL: <http://tereless.hu/zen/mesterek/Diamond-Sutra.pdf> (letöltve: 2019. 03.14.).
- Sujato, Bhikkhu – Brahmali, Bhikkhu *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*, Toronto: Chroniker Press. [Online] URL: <http://ocbs.org/wp-content/uploads/2015/09/authenticity.pdf> (letöltve: 2019. 03. 14.).
- Suzuki, Daisetz Teitaro 1998. *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Suzuki, Daisetz Teitaro 1978. *The Laṅkāvatāra Sūtra. A Mahāyāna Text*. Boulder, Colorado: Prajñā Press. Great Eastern Book Company (Routledge, 1932).
- Thanissaro Bhikkhu 2013 (2005). Translator’s Introduction. „*Mahā-suññatā Sutta: The Greater Discourse on Emptiness*” (MN 122), Access to Insight (BCBS Edition). [Online] URL: <http://www.accesstosight.org/tipitaka/mn/mn.122.than.html> (megtekintve: 2019.03.14.).

Tsugunari Kubo és Akira Yuyama 2007. *The Lotus Sūtra (Taishō Volume 9, Number 262)* (translated from the Chinese of Kumārajīva), California: Numata Center for Buddhist Translation and Research. [Online] URL: http://www.bdk.or.jp/document/dgtl-dl/dBET_T0262_LotusSutra_2007.pdf (letöltve: 2019. 03. 14.).

Williams, Paul 2008 (1989). *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundations* [The Library of Religious Beliefs and Practices], 2nd ed. New York, NY: Routledge.

Felhasznált hínájána szövegek jegyzéke

Források

Sutta Central (Early Buddhist texts, translations, and parallels) [Online] URL: <https://suttacentral.net/> and <https://legacy.suttacentral.net> (megtekintve: 2019.03.14.).

Access to Insight (Readings in theravāda Buddhism) [Online] URL: <https://www.accesstoinight.org/> (megtekintve: 2019.03.14.).

A Buddha Ujja (Szutták és más théravāda buddhista tanítások) [Online] URL: <http://a-buddha-ujja.hu/Kezdolap/Kezdolap> (megtekintve: 2019.03.14.).

AN 4.23: *Lokasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/an4.23/en/sujato>); Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/an4.23/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).

AN 6.79: *Adhigamasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/an6.79/en/sujato>) (megtekintve: 2019.03.14.).

AN 3.183–352: *Rāgaṭṭhāyāla*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://legacy.suttacentral.net/en/an3.183>) (megtekintve: 2019.03.14.).

Arv 6: *Catvāry-Ārya-Satyāni*, ford. Ānandajoti, Bhikkhu, szerkesztette: Vimala, Ayya (<https://legacy.suttacentral.net/en/arv6>) (megtekintve: 2019.03.14.).

Arv 19: *Āryāṣṭāṅga Mārgaḥ*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://legacy.suttacentral.net/en/arv19>) (megtekintve: 2019.03.14.).

DS 2.1.8: *Lokuttaravipākapaṭhamamaggavipāka*, ford. Rhys Davids, C. A. F. (https://suttacentral.net/ds2.1.8/en/caf_rhysdavids) (megtekintve: 2019.03.14.).

ÉÁ 20.6: *Zēngyī āhán jīng juǎn"juàn"(liù)* 增壹阿含經卷(六), szanszkritből kínaira fordította Dharmanandi, kínából angolra fordította: Hyuen-vi, Thich, Boin-Webb, S. és Pāsādika, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/ea20.6/en/huyenvi-boinwebb-pasadika>) (megtekintve: 2019.03.14.).

ÉÁ 21.7: *Zēngyī āhán jīng juǎn"juàn"(qī)bīng* 增壹阿含經卷(七)病, szanszkritből kínaira fordította Dharmanandi, kínából angolra fordította: Hyuen-vi, Thich, Boin-Webb, S. és Pāsādika, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/ea21.7/en/huyenvi-boinwebb-pasadika>) (megtekintve: 2019.03.14.).

ÉÁ 21.10: *Zēngyī āhán jīng juǎn"juàn"(yī 0)bùlāoyāo* 增壹阿含經卷(一〇)不牢要, szanszkritből kínaira fordította Dharmanandi, kínából angolra fordította: Hyuen-vi, Thich, Boin-Webb, S. és Pāsādika, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/ea21.10/en/huyenvi-boinwebb-pasadika>) (megtekintve: 2019.03.14.).

- Iti 15: *Tañhāsaṃyojanasutta*, ford. (fr. Pāli) Ireland, J. D. (<https://suttacentral.net/iti15/en/ireland>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Iti 45: *Paṭisallānasutta*, ford. Ireland, J. D. (<https://suttacentral.net/iti45/en/ireland>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Iti 58: *Tañhāsutta*, ford. (fr. Pāli) Ireland, J. D. (<https://suttacentral.net/iti58/en/ireland>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Iti 105: *Tañhuppādasutta*, ford. (fr. Pāli) Ireland, J. D. (<https://suttacentral.net/iti105/en/ireland>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Kv 4.2: *Upapattikathā*, ford. (fr. Pāli) Aung, Shwe Zan and Rhys Davids, C.A.F. (<https://suttacentral.net/kv4.2/en/aung-rhysdavids>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- MN 43: *Mahāvedallasutta*, ford. (fr. Pāli) Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/mn43/en/sujato>); I. B. Horner (<https://suttacentral.net/mn43/en/horner>); Thanissaro, Bhikkhu (<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.043.than.html>) ([mindkettő] megtekintve: 2019.03.14.).
- MN 121: *Cūlasuññatasutta*, ford. Fenyvesi, Róbert (<https://suttacentral.net/mn121/hu/fenyvesi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- MN 122: *Mahāsuññatasutta*, ford. Fenyvesi, Róbert (<https://suttacentral.net/mn122/hu/fenyvesi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Ne 5: *Vicayahāra vibhaṅga*, Pāli text only (<https://suttacentral.net/pi/ne5>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Ps 2.10: *Suññakathā*, Pāli text only (<https://suttacentral.net/pi/ps2.10>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 34: *Zá āhán jīng (sānsi) wǔ bǐqū* 雜阿含經 (三四) 五比丘五比丘, szanszkritról kínaira fordította: Gunabhadra, kínairól angolra fordította: Pierquet, J. (<https://suttacentral.net/sa34/en/pierquet>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ (2) 218: *Biéyì zá āhán jīng (èryībā)* 別譯雜阿含經 (二一八) ford. Bingenheimer, M. (<https://suttacentral.net/sa-2.218/en/bingenheimer>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 80: *Zá āhán jīng (bā 0) fǎyìn* 雜阿含經 (八〇) 法印, ford. Análayo, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sa80/en/analayo>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 232: *Zá āhán jīng (èrsānèr)sān mí lí tí* 雜阿含經 (二三二) 三彌離提, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa232/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 236: *Zá āhán jīng (èrsānlǐu) qīngjìngqǐshízhù* 雜阿含經 (二三六) 清淨乞食住, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa236/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 273: *Zá āhán jīng (èrqī sān) shǒushēngyù* 雜阿含經 (二七三) 手聲喻, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa273/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).

- SÁ 287: *Zá āhán jīng (èrbāqī) chéngyì* 雜阿含經 (二八七) 城邑, szanszkritről kínaira fordította Gunabhadra (i. sz. 435–443 körül), kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa287/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 293: *Zá āhán jīng (èrjiǔsān) shē shēn* 雜阿含經 (二九三) 甚深, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa293/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SÁ 300: *Zá āhán jīng (sān 00) tā* 雜阿含經 (三〇〇) 他, kínairól angol nyelvre fordította Choong, Mun-keat (Wei-keat) (<https://suttacentral.net/sa300/en/choong>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 1.25: *Arahantasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn1.25/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 1.70: *Lokasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn1.70/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22.136 (III.21.3–4): *Kukkuḷa (Catuttho) Vagga, Kukkuḷasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.136/en/sujato>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 12.1: *Paṭiccasamuppādasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.1/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 12.43: *Dukkhasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.43/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 12.49. (1): *Ariyasāvakasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.49/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 12.67: *Naḷakalāpisutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.67/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 12. 69: *Upayantisutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn12.69/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22. 48: *Khandhasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.48/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22.56: *Upādānaparipavattasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.56/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22.95: *Pheṇapiṇḍūpamasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.95/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22. 97: *Nakhasikhāsutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.97/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 22.122: *Silavantasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn22.122/en/sujato>); ford. Thanissaro, Bhikkhu (<http://www.accesstosinsight.org/tipitaka/sn/sn22/sn22.122.than.html>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 23.2.17: *Anattasutta*, ford. Sujato, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn23.17/en/sujato>) (megtekintve: 2019.03.14.) (megtekintve: 2019.03.14.).

- SN 35.23: *Sabbasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn35.23/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 35.28: *Ādittasutta*, ford. Tenigl-Takács, László (<http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-35-28-tl>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 35. 43–52: *Aniccādisuttanavaka*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn35.52/en/bodhi>) SN 35.85: *Suññatalokasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn35.85/en/bodhi>); ford. Thanissaro, Bhikkhu (<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn35/sn35.085.than.html>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 41.7: *Godattasutta*, ford. Thanissaro, Bhikkhu (<http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn41/sn41.007.than.html>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 43.4: *Suññatasamādhisutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn43.4/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 44.3: *Paṭhamasāriputtakoffhikasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn44.3/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 44.4: *Dutiyasāriputtakoffhikasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn44.4/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 44.5: *Tatīyasāriputtakoffhikasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn44.5/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 44.6: *Catutthasāriputtakoffhikasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn44.6/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 45.164: *Bhavasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn45.164/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 45.178: *Upādānakkhandhasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn45.178/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 56.11: *Dhammacakkappavattanasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn56.11/en/bodhi>); ford. Páli fordítócsoporth (<http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-56-11-cs1>); ford. Farkas Pál (<http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-56-11-fp>); ford. Vekerdi József (<http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Samyutta-56-11-vj>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- SN 56.13: *Khandhasutta*, ford. Bodhi, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/sn56.13/en/bodhi>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Snp 2.8: *Dhamma (nāvā) sutta*, ford. Mills, Laurence Khantipalo (<https://suttacentral.net/snp2.8/en/mills>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Snp 5.16: *Mogharājamānavapucchā*, ford. Ānandajoti, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/snp5.16/en/anandajoti>) (megtekintve: 2019.03.14.).
- Thag19.1: *Tālapuṭṭatheragāthā*, ford. Sujato, Bhikkhu and Walton, Jessica (<https://suttacentral.net/thag19.1/en/sujato-walton>) (megtekintve: 2019.03.14.).

TV 22: *Sattasatikakkhandhaka*, ford. Horner, B. and Brahmali, Bhikkhu (<https://suttacentral.net/pli-tv-kd22/en/horner-brahmali>) (megtekintve: 2019.03.14.).

NBS T1670B.2.74: *Nàxiān bīqīū jīng (qīsi) 那先比丘經(七四)*, tr. Guang Xing (<https://suttacentral.net/t1670b2.74/en/guang>) (megtekintve: 2019.03.14.).

Szótárak

Páli

Pāli Dictionary. [Online] URL: <https://palidictionary.appspot.com/> (megtekintve: 2019.03.14.)

Rhys Davids, T. W. and William Stede 1999. *Pali-English Dictionary*. Oxford repr., Chipstead, 1921–5. [Online] URL: <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali/> (megtekintve: 2019.03.14.); http://lirs.ru/lib/dict/Pali-English_Dictionary,1921-25,v1.pdf (letöltve: 2019.03.14.)

Szanszkrit

Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to Cognate indo-european languages*. Oxford: The Clarendon Press. [Online] URL: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/monier/webtc5/index.php> (megtekintve: 2019.03.14.).

Edgerton, F. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. New Haven: Yale Univ. Press. [Online] URL: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/BHSScan/2014/web/webtc/indexcaller.php> (megtekintve: 2019.03.14.).

Kínai

Samgaṇīkīkṛtaṃ Taisotripitakaṃ (The SAT Daizōkyō Text Database). [Online] URL: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php?lang=en> (megtekintve: 2019.03.14.).

Chinese Text Project. [Online] URL: <https://ctext.org/http://ctext.org/> (megtekintve: 2019.03.14.).