

## Előszó

### A tathāgatagarbha-tanításokról

A **TATHĀGATAGARBHA** a mahájána buddhizmus egyik meghatározó eszméje, amely hozzávetőleg a Kr. u. 3. és 7. század között bontakozott ki Indiában, majd innen került át a mahájána bölcsélet más elemeivel együtt a tibeti és a távol-keleti buddhizmusba. Legfontosabb forrásai között említhetjük a *Tathāgatagarbha-sūtrát*, a *Śrīmālādevīsīmhanāda-sūtrát*, a *Mahāparinirvāṇa-sūtrát*, a *Mahāmegha-sūtrát*, az *Anuttarāśraya-sūtrát*, a *Mahābherihāraka-sūtrát*, az *Aṅgulimāliya-sūtrát* és a *Laṅkāvatāra-sūtrát* (3–4. sz.), a szerzői művek, értekezések tekintetében pedig a *Ratnagoṭravibhāgát* és kommentárját (más néven *Mahāyānottaratantra-sāstra* vagy *Uttaratantra*), a *Foxing lunt*, a *Dasheng qixin lunt* és a *Dasheng fajie wu chabie lunt* (4–6. sz.).<sup>1</sup> A *tathāgatagarbha* nem alkot olyan egységes és önálló bölcséleti „iskolát”,

mint a *madhyamaka* vagy a *yogācāra* – inkább egy szemléletmódról, illetve az ehhez kapcsolódó, lazán vagy szorosabban összefüggő tanításelemekről beszélhetünk, amelyeket az egyes buddhista irányzatok különféleképpen értelmeztek és építettek be saját tan- és gyakorlat-rendszerükbe. A *tathāgatagarbha* doktrínának Tibetben a *jo-nang* rend, Kínában a *huayan* iskola tulajdonított kiemelt jelentőséget,<sup>2</sup> de a többi irányzat felfogására is nagy hatást gyakorolt. Döntően erre vezethető vissza a „*buddha*-természet” fogalma, és általánosabban az „eleve bennünk rejlő buddhaság” ideája, amely az egész tibeti és távol-keleti buddhizmusban alapvető jelentőségű. Mindemellett a mahájána bölcsélet szintjén a *tathāgatagarbha*-tanok fejtették ki a legárnyaltabban az abszolút valóság immanens megközelítését, sok tekintetben elővételezve azt a radikális szemléletet, amely a *mahāmudrā*, a *rdzogs-chen* vagy a *chan/zen* „közvetlen” ösvényeit jellemzi.

A *tathāgatagarbhával* kapcsolatos magyar nyelvű irodalom a téma fontossága ellenére sajnos mind a mai napig elenyésző, és az alapszövegek lefordítására sem került eddig sor. Ezt a „tartozást” szeretnénk némi- leg törleszteni a *Tathāgatagarbha-sūtra* jelen

kötetben közölt fordításával. A tanításkör részletes bemutatására itt nincs módunk, az alábbi rövid áttekintéssel inkább csak kiindulópontot szeretnénk nyújtani a *sūtrá*ban foglaltak értelmezéséhez és a *tathāgatagarbha*-tanításokban való elmélyedéshez.



A szanszkrit (és páli) *tathāgata* szó a Páli Kánon által megőrzött tanítóbeszédekben a történelmi Buddha „önmagára alkalmazott leggyakoribb megjelölése”, amelyben a korai tanítók „az általa képviselt doktrína és gyakorlatrendszer kompendiumát látták.”<sup>3</sup> Buddhagosa (Kr. u. 5. század) a *Brahmajāla-suttá*hoz írt kommentárjában a kifejezés nyolc különböző jelentésárnyalatát adja meg. Ebből az első kettő arra vonatkozik, hogy „úgy” (*tathā*) „jött” (*āgata*) e világba, és „ment el” (*gata*) innen az abszolút valóságba, mint az előző korok *buddhái*, és ezt az ősi utat tárja fel (újra) a követők számára. A kifejezés további öt jelentésárnyalata a valóságnak megfelelő tudással és tanítással kapcsolatos: a Buddha „úgy” (*tathā*) ismerte meg, tudja és látja (*gata*) a lét elemeit, ahogy azok vannak, továbbá ezt

tanítja – vagyis az igazságot mondja (*gada*) –, és eszerint is cselekszik, azaz hajtja végre (*gata*) minden testi és szóbeli cselekedetét.<sup>4</sup> A nyolcadik jelentés pedig arra utal, hogy a valóság tökéletes és teljes megértése révén „felülmúl” (*gata*) minden világot és lényt bölcsességében és erényeiben – ő „a győzedelmes, a legyőzhetetlen, az egyetemes látó, a hatalom le-téteményese”, aki másfelől „keresztülhatolt a valóságon” (*tathāya gata*) vagy „valóban átjutott” (*tatham gato*).<sup>5</sup>

A mahájánában a *tathāgata* (valamint az ennek megfelelő tibeti *de-bzhin-gshegs-pa* kifejezés) szintén a *buddhák* jelzőjeként szerepel, és alapvetően ugyanezeket a jelentésárnyalatokat hordozza, azzal a kiegészítéssel, hogy az „úgy” (*tathā*) szót a mahájána bölcsélet a létezők valódi természetére, illetve megszabadult vagy felébredett tapasztalatára utaló „olyanság” vagy „akkéntiség” (*tathatā*) kifejezéssel hozza összefüggésbe. Vagyis a *tathāgata* az, aki ismeri, tudja, látja az olyanságot, illetve „az olyanságból érkezett” és „az olyanságba távozott”.<sup>6</sup>

A *tathāgata* szóval ellentétben a *tathāgatagarbha* összetétel második tagja, a *garbha* a korai buddhizmusban még nem volt bölcséleti alapfogalom, csak a mahájána megkö-

zelítése ruházta fel ilyen értelemmel. A szó jelentése egyfelől „mag”, „csíra”, „magzat”, másfelől „mátrix”, „méh”, „edény”. Első jelentésárnyalatában a buddhaság esszenciájára, lényegi valóságára utal, második jelentésárnyalatában az érző lényekre, akik ezt magukban hordozzák. (A *garbha* tibeti fordítása, a *snying-po* valaminek a „szívét”, „velejét”, „legbenső részét” jelöli, így inkább az első értelmezést emeli ki, míg a kínai *zang*, „tároló”, „tárház” a másodikat.) A különböző szövegekben a *tathāgatagarbhá*val rokon értelmű alakokkal is találkozunk, amelyek tovább bővítik a fogalom értelmét. Az összetétel első tagja a *tathāgata* helyett gyakran a *buddha*, a *sugata* („jól”, „boldogan” vagy „üdvös módon érkezett/távozott”) vagy a *jina* („győztes”, „győzedelmes”), míg a *garbha* helyett több esetben a *dhātu* („elem”, „alap”, „tartomány”, „közeg”, „ok”) vagy a *gotra* („család”, „származás”, „forrás”, „eredet”) szerepel (*jinagarbha*, *buddhagarbha*, *buddhadhātu*, *buddhagotra* stb.).<sup>7</sup> A tibeti és távol-keleti buddhizmussal foglalkozó idegen nyelvű irodalomban „*buddha*-természetként” (ang. *buddha-nature*) fordított kifejezések (tib. *sangs-rgyas-kyi rigs* = *buddhagotra*, kínai *fo xing*, jap. *busshō* = *buddhadhātu*) inkább ezt a tágabb jelentéskört

fejezik ki, mintsem egy konkrét jelentésárnyalatot ezen belül.



A *tathāgatagarbha* tehát a buddhaság esszenciális (ki nem bontakozott) jelenléte az adott lényben. A *Tathāgatagarbha-sūtra* szerint ez a jelenségek vagy lételemek (*dharma*) és közvetten minden létező lényegi természete (*dharmatā*):

„Nemes ifjak! Ilyen a jelenségek lényegi természete: akár megjelennek a *tathāgaták* a világban, akár nem, az érző lények állandóan magukban hordozzák a *tathāgata*-lényegiséget.”<sup>8</sup>

A *Śrīmālādevīsīrhanāda-sūtra* ezt a lényegiséget a valóság alapjának, forrásának, esszenciális tartományának vagy közegének (*dharmadhātu*), a tan- vagy valóság-testnek (*dharmakāya*), illetve a „világfeletti” és az „eredendően tiszta” tanításnak, létigazságnak (*lokottara-dharma*, *prakṛtipariśuddha-dharma*) felelteti meg.<sup>9</sup> A *Ratnagoṭravibhāga* a tan-testtel, az olyansággal (*tathatā*) és a *tathāgata*-származással vagy -családdal (*gotra*) azonosítja<sup>10</sup> –

máhájána kontextusban mindegyik fogalom a végső és abszolút valóságra, illetve ennek a tapasztalására utal. A *Dasheng fajie wu chabie lun* ugyanebben a szellemben még tovább bővíti a *tathāgatagarbha* szinonimáinak körét:

„*Nirvāṇa*, tan-test, *tathāgata*, *tathāgatagarbha*, végső igazság (*paramārtha*), *buddha*, a felébredés/megvilágosodás tudata (*bodhicitta*), a lét olyansága (*bhūtatathatā*) – mindezen fogalmak pusztán egyazon valóság megannyi különböző arculatát jelölik.”<sup>11</sup>

Ebben a megközelítésben a *tathāgatagarbha* azonos magával a *buddhával* és a *nirvāṇával*, és mentes mindattól, ami a *samsārát*, a létesülés világát jellemzi. Nem-keletkezett, nem-teremtett, nem születik, nem változik, nem múlik el, nem összetett, nem kötött semmilyen viszonylathoz vagy kondícióhoz, nincs benne semmiféle nemtudás és szennyeződés.<sup>12</sup> Ilyen értelemben üres (*śūnya*). Másfelől azonban egy *buddha* összes minőségével vagy tulajdonságával (*buddha-dharma*) rendelkezik, amelyek a mahájána szövegek szimbolikus megfogalmazása szerint számosabbak, mint a Gangesz homokszemei, és a tökéletes, szabad, beteljesült létezés, illetve tudás kife-

jeződései. Ebből a szempontból a *tathāgata-  
garbha* „nem-üres” (*aśūnya*). A *Śrīmālādevīsī-  
hanāda-sūtra* megfogalmazása szerint:

„A *tathāgatagarbha* ürességére vonatkozó tudás kétféle. Mármost mi ez a kettő? Ó, Magasztos, a *tathāgatagarbha* üres a szennyeződések tárháza tekintetében, amelyek különböznek [tőle], és [a] nem-megszabadult[ állapotok tényezői]ként ismeretesek. Ó, Magasztos, a *tathāgatagarbha* nem üres a *buddha*-tulajdonságok tekintetében, amelyek nem különböznek [tőle], gondolatlan felfoghatatlanok és a Gangesz homokszemeinél számosabbak.”<sup>13</sup>

Másfelől a *tathāgatagarbha* abból a szempontból sem üres, hogy – teremtetlen és kondicionálatlan jellegénél fogva – eredendő és mástól független valóság, vagyis bizonyos értelemben „önléttel” (*svabhāva*) vagy „önvalóval” (*ātman*) bír, akárcsak maga a *nirvāṇa*, a *buddha* vagy a tan-test, a legtöbb *tathāgatagarbha*-szöveg szerint, amelyek explicit módon arra az álláspontra helyezkednek, hogy míg a *saṃsāra* mulandó (*anitya*), szenvedésteli (*duḥkha*), szennyezett (*aśubha*) és önvaló nélküli (*anātman*), addig a *nirvāṇāt* (és megfelelőit) magától értetődően e négy sajátosság el-



lentéte jellemzi, vagyis állandó (*nitya*), boldog (*sukha*), tiszta (*śubha*) és önvaló (*ātman*). Ezért ugyanannyira hibás vagy kifordult szemlélet a *saṃsārā*ba vetett létezés esetében önvalót tételezni, mint a *nirvāṇa* esetében tagadni az utóbbit.<sup>14</sup> Meg kell azonban jegyezni, hogy az az önvaló, amiről szó van, „nem én, nem lény, nem lélek, nem személy”,<sup>15</sup> mentes az alany-tárgy kettősségtől, és egyáltalán bármiféle korlátozott, feltételekhez kötött önazonosságtól. Így a *tathāgatagarbha* illetén felfogása nem mond ellent az éntelenség és üresség tanításának (*anātma-vāda*, *śūnya-vāda*), pusztán egy másik arculatát helyezi előtérbe, azt a „valós jelleget”, amit például maga az „olyanság” (*tathatā*) kifejezés, vagy más oldalról a „valóság-közeg” (*dharmadhātu*) és a „tan-test” (*dharmakāya*) fogalma is sugall.<sup>16</sup>

A *tathāgatarbha* további jellemzője, amire már utaltunk, hogy az összes „érző”, azaz tudatossággal bíró lényben (*sattva*) jelen van, függetlenül attól, hogy milyen kategóriába tartoznak, és milyen konkrét tulajdonságokkal, képességekkel rendelkeznek. *Ilyen értelemben* számtalan *tathāgatagarbha* létezik. Ugyanakkor a sokszerűség és a mindenben való jelenlét oka a tan-test minden átható egysége és az olyanság kettős-

ség nélküli természete, valamint az a tény, hogy az egyéni létezők mindegyike ebből a végső, transzcendens valóságból származik, más szóval, a *buddhák* (valamelyik) családjába tartozik. A *Ratnagotravibhāga* meghatározása szerint:

„Mindig minden megtestesült lényben jelen van a *buddha*-lényegiség (*buddhagarbha*), mert a tökéletes *buddha*-test (*sambuddhakāya* = *dharma-kāya*) [mindent] áthat és felölel (*spharāṇa*); mert az olyanság megkülönböztetés nélkül való; és mert [a lényeknek] családja (*gotra*) van.”<sup>17</sup>

A *buddha*-lényegiség egyetemes természetéből következik, hogy egyénként nem lehet felébredni vagy megvilágosodni, pontosabban ez csak átmenet a teljes és tökéletes felébredéshez vagy *nirvāṇához* (*saṃyaksambodhi*, *mahāparinirvāṇa*). Részben ezen alapul a korai buddhizmus legmagasabb szentségi fokozatának, az *arhat*nak a „leértékelődése” a mahájánában, és emiatt kerül előtérbe a *bodhisattva* eszménye, aki nemcsak önmagában, hanem a többi létezőben is felismeri ugyanazt a lényegét, és az egész lét megszabadítására törekszik.

Ismét más oldalról, a *tathāgatagarbha* megfeleltethető „a tudat természetének” (*citta-prakṛti*), illetve a „természeténél fogva tiszta” vagy „természeténél fogva világos/fénylő/ragyogó/sugárzó tudatnak” (*prakṛti-pariśuddha-citta*, *prakṛti-prabhāsvara-citta*).<sup>18</sup> A fogalom arra a tanításra utal, mely szerint a tudat eredendően tiszta és fényszerű, vagyis szennyeződései és torzulásai csak járulékosak (*āgantuka*), lényegét nem érintik. Ezért lehet egyáltalán megtisztítani, és ezáltal a tökéletlen, szenvedésteli létezésből megszabadulni. A „fénylő (világos) tudat” kifejezés hasonló összefüggésben már a történelmi Buddhának tulajdonított tanítóbeszédekben is megjelenik, így a *tathāgatagarbha*-eszme egyfajta előképének tekinthető.<sup>19</sup> Szintén megtalálhatjuk a mahájána bölcselet olyan alapvető forrásaiban, mint a *prajñāpāramitā-sūtrák*, a *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* vagy Nāgārjuna *Dharmadhātustavája*, ahol az abszolút valóság (üresség, olyanság) egyik arculatát, illetve megragadási lehetőségét jelenti.<sup>20</sup> A *tathāgatagarbha*-szövegek ilyen tekintetben az általános mahájána értelmezést követik, hangsúlyozva azonban, hogy a tudat e tiszta és esszenciális valósága maga a buddhaság, amely germinális formában már jelen van az érző lényekben.

A világos vagy fénylő jelleg egyfelől a (kötetlen) figyelem és megismerés (érzékelés, észlelés, értés) képességére utal, ami elidegeníthetetlen a tudat természetétől. Másfelől arra, hogy a tudat megfoghatatlan, akárcsak a tér vagy a fény: semmi sem érinti, ami benne megjelenik, nem változik, nem lehet elpusztítani, nincs támasztéka. Ugyanakkor korlátlanul nyitott és mindenütt jelen van, megkülönböztetés nélkül. Ahogy a *Ratnagotravibhāga* mondja:

„A tudat természete olyan, mint a tér: nincs oka, nincs feltétele, nem hozza létre semmi, nem keletkezik, nem áll fenn és nem szűnik meg.

A ragyogó fény, ami a tudat természete, változatlan, mint a tér, [valójában] nem érinti a vágy és a többi szennyeződés, amelyek járulékosak, és a valótlan képzetalkotásból erednek.”<sup>21</sup>

„[A természeténél fogva makulátlan tudat] egyként áthatja a tisztátalan, az erényes és a legkiválóbb [lényeket], ahogy a tér is magában foglal minden látható formát, legyenek azok alacsonyrendűek, átlagosak, vagy magasrendűek.”<sup>22</sup>

A ragyogás mint a fény kiáradása ilyen szempontból a tan-test már említett mindent átható jellegét, illetve a megismerés korlátlan potenciálját is kifejezi – a *buddhák* és *tathāgaták* „bölcsségét” vagy „tudását” (*jñāna*),<sup>23</sup> amit a *Tathāgatagarbha-sūtra* kerettörténete és első példája szimbolikus formában, a lótuszok kelyhében ülő *tathāgaták* „százezernyi fénysugarat kibocsátó testeként” ábrázol.



A *tathāgatagarbha* eddig említett megfeleltetése azt sugallják, hogy az abszolút valósággal azonos. Ugyanakkor a *garbha* szó implicit módon már utal a tanításkör másik fontos vetületére is, miszerint ez nem egyszerűen jelen van az érző lényekben, hanem mintegy el van rejtve bennük. Nem tudnak róla, nem ismerik fel saját lényegükként, és nem „férnek hozzá”, mivel körbeveszik és beburkolják az elsődleges és másodlagos szennyeződések (*kleśa*, *upakleśa*). A *Tathāgatagarbha-sūtra* példái szerint olyan, „*mint a rizs, az árpa, a köles vagy bármely gabonaszem, amelynek magvát héjburok védi, s mindaddig, amíg a héjából ki nem fejtik, nem lehet megenni, meginni, sem megkóstolni*”. Vagy mint

az emésztőgödörbe esett aranyrög, amely végtelenül értékes ugyan, és „*a mocskok nem teheti tönkre, még sincs hasznára senkinek*”. Csak ha tudjuk, hogy ott van, és „kibányáásszuk”, majd megtisztítjuk, akkor tudjuk „*felhasználni az aranyat, amire való*” – vagyis a felébredésre, a megszabadulásra.<sup>24</sup>

Ilyen vonatkozásban a *tathāgatagarbha* nem a buddhaságot, hanem annak bennünk rejlő, de még meg nem valósított *lehetőségét* jelenti. A *Tathāgatagarbha-sūtra* szerint ez a meg-nem-valósítottság különbözteti meg az érző lényeket a *buddháktól*, vagy más szóval, ezért hívják őket „*érző lénynek*”, nem pedig „*buddhának*”:

„Amíg a világ üdvére cselekvő *tathāgata* magzati állapotban van bennük, egyetlen lény sem ismeri a valódi természetét.”<sup>25</sup>

„A vágy, gyűlölet, ostobaság, létszomj és nemtudás szennyeződésének burkában azonban benne van a lényegiség, a *tathāgata* valódi természete, amely ekkor az »*érző lény*« nevet viseli.”<sup>26</sup>

Ebben a megközelítésben a *tathāgatagarbha* az abszolút valóság szennyezett vagy meg nem szabadult formája, állapota:

„Azt nevezzük *tathāgatagarbhának*, amikor a *tathāgata* tan-teste [még] nem szabadult meg a szennyeződések tárházától.”<sup>27</sup>

„Mikor az olyanság eleme szennyezett, azaz a szennyeződések tárházától még nem szabadult meg, *tathāgatagarbhának* nevezik. Mikor ugyanez az olyanság szennyezetlen, a *buddhák* szintjén, amit az alap átfordítása jellemez, a *tathāgata* tan-testének nevezik.”<sup>28</sup>

A szennyeződések el kell távolítani ahhoz, hogy a buddhaság magja szárba szökkenjen. Súlyos félreértés lenne, ha úgy értelmeznénk a *tathāgatagarbhával* kapcsolatos tanítást, hogy semmit sem kell tennünk, mivel a bennünk rejlő buddhaság miatt eleve megvilágosodottak/felébredettek vagyunk, vagy automatikusan meg fogunk világosodni / fel fogunk ébredni. A *Mahāpariṇirvāna-sūtra* kifejezetten felhívja a figyelmet egy ilyen jellegű eltévelyedés veszélyére:

„Ha valaki a következőket mondja: »Én már megvalósítottam a teljes és tökéletes megvilágosodást. Miért is? Azért, mert van *buddha*-természetem, és akinek van *buddha*-természete, az egészen biztosan megvalósítja a

teljes és tökéletes megvilágosodást. Ezen okok miatt én már elértem a tökéletes bölcsességet [*bodhi*].« – Akkor tudnunk kell, hogy ez az ember a legsúlyosabb bűnt [*pārājika*] követte el. Miért? Mert van ugyan *buddha*-természete, de mivel még nem gyakorolta a számos üdvös cselekedetet és ügyes módszert [*upāya*], ezért még nem látta meg [*buddha*-természetét]. Mivel még nem látta meg [*buddha*-természetét], ezért lehetetlen, hogy elérte volna a teljes és tökéletes megvilágosodást.”<sup>29</sup>

Ugyanakkor maga a megvilágosodásra/felébredésre (*bodhi*) való igény a *tathāgatagarbha* jelenléte miatt merül fel bennünk. A *Śrīmālādevīsīmhanāda-sūtra* szerint e nélkül nem is tapasztalnánk a mulandó és feltételekhez kötött létezés szenvedésteli jellegét, és egyáltalán nem vágnánk semmiféle megszabadulásra:

„Ó, Magasztos, ha nem lenne [bennünk] a *tathāgata* magzata, nem irtóznánk a szenvedéstől, és nem vágyakoznánk, sóvárognánk, törekednénk a *nirvāṇā*ra. Hogy miért? Bármi is legyen ez a hat érzékelő tudatosság [az öt külső és a belső, mentális érzékelés], és ama másik [a szennyezett elme], ez a hét tudatforma nem maradandó, pillanatnyi, nem



tapasztal[hat]ja a szenvedést, így képtelen a szenvedéstől való irtózásra és a *nirvāṇára* való vágyakozásra, sóvárgásra, törekvésre. [De] a *tathāgata* magzata, ó, Magasztos, kezdet és vég nélküli végső valóság, természeténél fogva [soha] nem született és nem szűnik meg, és [így] tapasztalja [a keletkezéssel és elmúlással összefüggő] szenvedést – ezért képes a szenvedéstől való irtózásra és a *nirvāṇára* való vágyakozásra, sóvárgásra, törekvésre.”<sup>30</sup>

A *tathāgatagarbha* ebből a szempontból a *nirvāṇára* irányuló törekvés ösztönző ereje. A végső valóságba és ennek elérhetőségébe vetett aktív, nem-fogalmi jellegű „hit” vagy „bizalom” (*śraddhā*) alapja, amely egyfajta láthatatlan tűzként a törekvőt a cél felé hajtja.<sup>31</sup> A *tathāgatagarbha*-szövegek megközelítésében ehhez kapcsolódik a mahájána egy másik kulcsfogalma, a *bodhicitta* is, ami egyszerre jelenti a megvilágosodás vagy felébredés germinális tudatát, illetve elérésének szándékát. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a *bodhicitta* a *tathāgatagarbha* (vagy az ezzel ekvivalens *buddha*-természet) immanens megnyilvánulása az adott személy tudatosságában, illetve akaratában. A megismerés oldaláról nézve egy elővételezett bizonyosságról van szó, a *tathā-*

*gatagarbha* paradox kettősségének tudatáról, mely természeténél fogva tiszta, mégis beburkolják a szennyeződések, és bár önnön lényegünk, aktuálisan még *sincs* jelen, nem valóság számunkra. A *Mahāparinirvāṇa-sūtra* szerint ez a kettős tudás jelenti a valódi „középutat” (*madhyamaka*), a lét és nemlét két szélsőségének elkerülését:

„Tehát [a lények] *buddha*-természete nem létező és nem nemlétező, létező és nemlétező is egyben. Miért mondjuk azt, hogy létező? Mert minden lénynek van/lesz [*buddha*-természete]. A számos élőlény [életeinek láncolata] nem szakad meg, [haláluk után] nem szűnnek meg létezni, olyanok, mint a lámpaláng [mely egyik lámpásból a másikba vándorol], majd végezetül el fogják érni a teljes és tökéletes megvilágosodást. Ezért mondjuk azt, hogy létező. [Vagyis a lényeknek van *buddha*-természetük.] Miért mondjuk azt, hogy nemlétező? Mert a jelenben egyetlen lény sem birtokolja még az örök, boldog, személyes és tiszta *buddha-dharmák* összességét. Ezért mondjuk azt, hogy nemlétező. [Vagyis a lényeknek nincs *buddha*-természetük.] Lét és nemlét egységét nevezzük középutnak.”<sup>32</sup>

A fentieket összefoglalva, a *tathāgatagarbhā*-nak három arculata van. 1.) Teljesen elfedett és passzív formájában a felébredés/megvilágosodás pusztá lehetősége az adott lényben. 2.) Részlegesen felismert és aktív formájában az erre irányuló törekvés mozgatóerejét adja. 3.) Tökéletesen megtisztított és kibontakoztatott formájában pedig maga a „felébredettség”, a buddhaság állapota (és az ebből fakadó minőségek). Ez a hármasság jelenik meg többek között a *Foxing lun* alábbi felosztásában a *buddha*-természetre vonatkozóan:

„A háromfajta *buddha*-természet a három okkal azonos. Az első az elérhetőség-ok, a második a gyakorlás-ok, a harmadik a beteljesülés-ok. Az elérhetőség-ok a kettő [személy és lételemek] ürességében megnyilvánuló valós jelleget [*tathatā*] jelenti. Ezen üresség miatt valósítható meg a megvilágosodásra irányuló tudat [*bodhicitta*], a gyakorlás és a többi, majd a [buddhista] ösvény legvégén a tan-test. Emiatt nevezik elérhetőség[-oknak]. Gyakorlás-oknak a megvilágosodásra irányuló tudatot [*bodhicitta*] nevezzük. Ennek a tudatnak köszönhető, hogy a harminchét fokozat, a tíz föld, a tíz tökéletesség [*pāramitā*], a segítő módszerek, majd a [buddhista] ösvény legvégén a tan-test

megvalósítható. Ezt nevezik gyakorlás-oknak. A beteljesülés-ok ugyanaz, mint a gyakorlás [*prayoga*]. A gyakorlásnak köszönhetően teljesedik ki az ok, és teljesedik ki az eredmény. A kiteljesedett ok az áldással és értelemmel végzett gyakorlást jelenti. A kiteljesedett eredmény a bölcsességnek, [a rossz karmikus okok] elvágásának és a kegyességnek erényét jelenti. E három ok közül az elsőnek lényege a nem-cselekvés, [vagyis] a princípiumnak való megfelelés, az utóbbi kettőnek lényege a cselekvés, [vagyis] az elhatározás és a gyakorlás.”<sup>33</sup>

Ugyanezt az elvet tükrözi az alap-ösvény-gyümölcs tibeti felosztása, jóllehet ez szigorú értelemben nem a mahájána, hanem a tantrikus buddhizmus alapelve, és nemcsak a *tathāgatagarbhá*val vagy a *buddha*-természettel hozható összefüggésbe. Mindenesetre, például a *bka'-brgyud* rend mesterei rámutatnak arra, hogy mivel a *buddha*-természet kezdetől fogva jelen van, az alapban (*gzhi*), ösvényben (*lam*) és a gyümölcsben (*'bras-bu*) egyaránt megtalálható: az alap egy olyan fázist jelent, mikor a *buddha*-természetet még teljesen elhomályosítják a tudati szennyeződések, míg az ösvényen ez részben, a gyümölcs fázisában pedig teljesen megtisztul.<sup>34</sup>



A *tathāgatagarbha* fogalma tehát gyakorlati vonatkozásban rávilágít arra, hogy a kiindulópont és a cél valójában ugyanaz, így az „út” nem annyira valaminek az elhagyását és másvalaminek az elérését, mint inkább egy inherens lényeg feltárását jelenti. Mindazonáltal a *tathāgatagarbha*-szövegek és általában a máhájána felfogása szerint ez fokozatos, időbeli (legalábbis időbe vetülő) és az ok-okozati relációt követő folyamat. Vagyis a törekvő a végső célt csak a jövőben fogja elérni, azáltal, hogy módszeresen eltávolítja a szennyekeket és az akadályokat (*kleśa*, *āvaraṇa*), fokról fokra felhalmozza az érdemeket és a bölcsességet (*punyasambhāra*, *jñānasambhāra*), kialakítja és műveli a „transzcendens eredményeket” (*pāramitā*), illetve bejárja a *bodhisattva*-ösvényeket és szinteket – ami a máhájána szövegek szerint számtalan élethosszon át tart. A tantrikus buddhizmus általános megközelítése szerint az időtáv a *tantrák*hoz kapcsolódó különleges módszerekkel lerövidíthető, de alapvetően ott is egy fokozatos útról van szó, amelyben a cél elérésének alapja

ugyan az eleve bennünk rejlő *buddha*-természet, de közvetlen kiváltó oka a gyakorlatok elvégzése.

Azonban a *bka'-brgyud* rend *mahāmudrā* tanításaiban, a *rnying-ma* legmagasabb ösvényét képező *rdzogs-chen*ben, illetve a *chan*ban és a *zen*ben megjelenik egy ezzel (látszólag) gyökeresen ellentétes szemlélet, amely azt hangsúlyozza, hogy a buddhaságot nem lehetséges a fokozatos gyakorlás által a jövőben elérni, mivel eredendő jellegénél, időtlenségénél és feltétlenségénél fogva nem lehet semmilyen cselekvés jövőbeli gyümölcse vagy végeredménye – viszont közvetlenül felismerhetjük vagy megragadhatjuk, mivel itt és most jelen van bennünk, mint saját (tudati) lényegünk.

Ez a közvetlen irányulás egyfelől már logikusan következik a *tathāgatarbha* vagy a *buddha*-természet definíciójából, annak mintegy a gyakorlatba való átültetését jelenti – másfelől azonban túlmutat a *tathāgatarbha* „klasszikus” mahájána értelmezésén. A fő különbség abban áll, hogy mennyire „képletesen” értelmezzük a buddhaság bennünk-létét és velünk-születettségét. Az eddig bemutatott értelmezések szerint ez tényszerűen csak egy lehetőség vagy

egy ösztönzőerő, mivel a *buddha*-természet el van zárva előlünk, ahogy azt például a *Tathāgatagarbha-sūtra* példái, a rongyokba bugyolált aranszobor, a földbe ásott kincs vagy általánosan a magzat és a méh szimbóluma sejteti. A „közvetlen ösvények” megközelítése szerint azonban nincs elzárva, hiszen most is itt ragyog tudatunk háttérében, tiszta fényként – csak nem vesszük észre. Ezért az erények vagy a belátás gyakorlása helyett egy radikális befelé fordulásra, a saját lényegünkkel való közvetlen szembesülésre van szükség. Ahogy a jelenkori *bka'-brgyud* mester, Tsultrim Gyamtso mondja az általunk már sokszor idézett *Ratnagotravibhāgára* utalva:

„Ez vezeti be a meditálót a *tathāgatagarbha* (*buddha*-természet) doktrínába, amely a tudat tisztafény-természetével foglalkozik. E tanítás hangsúlyozza, hogy a buddhaság végső megvalósítására csak azt követően kerülhet sor, ha az embernek sikerül közvetlenül megtapasztalnia a saját valódi természetét, mégpedig anélkül, hogy bármifajta fogalmi erőfeszítést tenne a káprázat eloszlatására, illetve valamifajta megvilágosodott állapot létrehozására.”<sup>35</sup>

Ugyanezt hangsúlyozza nagyon radikális módon a zen hagyomány: „Miért gyakoroljuk a zent, ha már úgyis buddha-természetünk van?” – teszi fel a kérdést Dōgen zen mesterre hivatkozva Sunrjú Szuzuki.<sup>36</sup> „A szokásos felfogás az, hogy a buddha-természet valamiféle önmagunkon belüli, velünk született dolog, és e miatt a természet miatt csinálunk valamit.”<sup>37</sup> A felvetés nem azt akarja sugallni, amire a *Mahāparinirvāṇa-sūtra* korábban idézett szakasza utal, hogy nem kell csinálni semmit, hanem hogy maga a cselekvés (gondolkozás, kultusz, éretnyek gyakorlása stb.) kevés, tökéletlen, túlságosan kifelé fordult, és valami többre, valami másra van szükség: meg kell tanulnunk egyszerűen jelen lenni, önnön tudati jelenlétünkben „időzni”:

„A *buddha*-természet nem a jövőben jelenik meg, hanem már itt van. Ha csak elképzelésed van a *buddha*-természetről, az nem jelent semmit. Az egy szépen lefestett sütemény, de nem igazi. Ha egy igazi rizses süteményt akarsz látni, akkor azt olyankor kell megnézned, amikor itt van. Ezért gyakorlásunk célja csupán az, hogy önmagunk legyünk. Amikor egyszerűen csak önmagatokká váltok, akkor valóban megvilágosodtok.”<sup>38</sup>



Hasonlóképpen, a *rdzogs-chen* felfogása szerint önnön tudatunk azonos „a buddha születés és elmúlás nélküli tudatosságával, mely sehonnan nem érkezik, és sehová nem távozik el”, mindennek a forrása vagy alapja, „és az összes külső és belső jelenséget magában foglalja” – a felébredés vagy megvilágosodás pedig ennek a közvetlen tapasztalását, illetve az ebbe való behatolást jelenti.<sup>39</sup> A *rdzogs-chen* szemléletében a „primordiális alap” (*gdod-ma'i gzhi*) és a természeténél fogva világos és fényteli tudat (*rig-pa*) ugyanúgy abszolút, mint a *dharmadhātu* vagy a *prakṛtiprabhāsvara-citta* a mahájánában, és ugyanúgy immanens, „bennünk rejlő”, mint az utóbbiak a *tathāgatagarbha*-tanításokban, azonban nem kell és nem is lehet sem megtisztítani, sem elérni, mivel „önkéntelenül jelen van”, mint az őseredeti tan-test (*dharmakāya*), ami magával a mindenkori tapasztalással azonos.<sup>40</sup> Ennek a spontán megnyilvánulása a *saṃsāra* és a *nirvāṇa* is – egyik sem hagyja el soha a „tisztafényű tudatosság hatalmas terét”, az egyszerre üres és ragyogó valóság közegét, amit a *rdzogs-chen*ben a tér, az ég és a napfény mellett leginkább a kristály szimbóluma érzékeltet.<sup>41</sup>



A *tathāgatagarbha* tehát a buddhaság eltérő elméleti és gyakorlati megközelítéseinek szolgálhat alapul. A *Tathāgatagarbha-sūtra*, vagy teljes nevén *Ārya-tathāgatagarbha-nāma-mahāyāna-sūtra*, „A *tathāgata*-lényegiségről szóló nemes mahájána tanítóbeszéd” a doktrína kibontakozásának kezdeti fázisát, „tisztán” mahájána értelmezését képviseli, mint a tanításkörhöz kapcsolódó legkorábbi szentiratok egyike, amelyet a jelenlegi kutatások szerint a Kr. u. 3. század derekán vagy második felében jegyeztek le szanszkrit nyelven.<sup>42</sup> Valószínűleg a mai Āndhra régióban, a Kṛṣṇā folyó völgyében keletkezett, a *mahāsāṅghika* irányzat működésének területén, ahol ebben az időben a *tathāgatagarbha* gondolatkör mellett a tantrikus tanítások és kultuszok is virágoztak, és a kettő jelentős mértékben összefonódott, illetve hatott egymásra.<sup>43</sup> Eredeti szanszkrit kézírata nem maradt fenn. Feltételezhetően két recenziója létezett, amelyek a korabeli buddhista közösségekben egyidejűleg ismertek voltak.<sup>44</sup> Az első változat alapján fordította le a *sūtrát* Buddhahadra Kr. u. 420-ban kínai

nyelvre, míg Amoghavajra (Kr. u. 705–774) későbbi kínai fordítása (ami nagyobb terjedelmű és részletesebb az előbbinél) a második változaton alapul. Szintén ezt követte a legkorábbi, apokrifnek tekinthető tibeti fordítás, mely még a tibeti buddhista szakterminológia 8. századi egységesítése előtt született. Utóbbi javított és átdolgozott változata a Yeshe-sde-nek (8–9. sz.) tulajdonított második tibeti fordítás, amit a buddhizmus későbbi tibeti elterjedésekor standardizált tibeti kánon tartalmaz.<sup>45</sup>

Ugyancsak a *Tathāgatagarbha-sūtra* második verzióját követi a Maitreyának, illetve Asaṅgának tulajdonított *Ratnagoṭravibhāga* és *-vyākhyā* (Kr. u. 4. század), amely számos töredéket megőrzött a *Tathāgatagarbha-sūtra* szanszkrit eredetijéből. Többek között idézi a *sūtra* lényegi tartalmát adó kilenc példát, és a kommentár-részben részletesen ki is fejti ezek értelmét, a mahájána és ezen belül a *yogācāra* bölcselet általános fogalomrendszerébe ágyazva.<sup>46</sup> Ez az összefüggés szellemtörténeti szempontból azért fontos, mert a *Ratnagoṭravibhāga* a tibeti buddhizmusban a *buddha*-természettel kapcsolatos tanulmányok alapszövege, és a *Tathāgatagarbha-sūtra* tanításai elsősorban ezen keresztül váltak

szerves részévé a buddhista bölcseletnek és praxisnak. Részben ebből adódik az is, hogy a *Tathāgatagarbha-sūtrának* nincs klasszikus értelemben vett kommentárja, ugyanakkor az említett kilenc példával számos tanító foglalkozott a *Ratnagoṭravibhāga* kapcsán.<sup>47</sup>

A *sūtra* tibeti szövegének első modern kritikai kiadását Kyōshun Tōdō készítette el 1959-ben, az említett két kínai fordítást is felhasználva. Ennél jóval bővebb forrásanyagra támaszkodik Michael Zimmermann 2002-ben megjelent, azóta is mértékadónak számító kiadása, amely a dergei, a 'jang-sa-i/lithangi, a narthangi és a pekingi kánon nyomtatott szövegváltozatai mellett szinte az összes elérhető tibeti és kínai kéziratot is figyelembe veszi.<sup>48</sup>

A *Tathāgatagarbha-sūtra* viszonylagos rövideége ellenére a „nagy terjedelmű” (*vai-pulya*) tanítóbeszédnek felépítését tükrözi. A kerettörténet szerint a Tathāgata (a Buddha) Rājagṛhában, a Ratnacchattra palotában időzik, az *arhatok* és *bodhisattvák* egész serege, valamint számtalan egyéb emberi és nem-emberi lény kíséretében, és a palota egyik pavilonjába visszavonulva bemutat egy tanító jellegű varázslatot: a pavilonból megszámlálhatatlan sok, kocsikerék nagyságú,

kinyílatlan lótuszvirág emelkedik ki, betöltve az eget. Minden lótuszban egy-egy *tathāgata* (*buddha*) ül keresztbe tett lábbal, és testükből fény árad. A lótuszok kinyílnak, majd elhervadnak, de a *tathāgaták* változatlanul fényt árasztanak. Vajramati, az egyik jelenlévő *bodhisattva* megkérdezi a Buddhától, hogy mi a varázslat értelme és oka – ekkor kezdi el kifejteni a Magasztos a *tathāgatagarbhával* kapcsolatos tanítást, amelynek első példáját maguk a lótuszvirágok és a bennük ülő *tathāgaták* képezik. Ezt követően további nyolc példát sorol fel, amelyek közül már többet említettünk a bevezetőben: 2.) a méhek által őrzött méz, 3.) a héjburokban rejlő gabonaszem, 4.) az emésztőgödörbe esett aranyrög, 5.) a föld alatt rejlő kincstár, 6.) a burokba zárt csírázóképes mag, 7.) a rongycsfatokba buggyolált *buddha*-szobor, 8.) az alacsonyrendű nő méhében fogant világkirály, és 9.) az agyag öntőforma belsejében rejlő aranszobor példázatát. A prózai kifejtést minden esetben a tanítás lényegét összefoglaló vers zárja. A kerettörténet lezárásaként a Buddha felhívja a figyelmet a *Tathāgatagarbha-sūtra* hallatlan jelentőségére, a tanulmányozásából fakadó felbecsülhetetlen érdemekre, valamint ezzel kapcsolatosan elmeséli egy korábbi *buddha*,

Sadāpramuktaraśmi történetét (a „beszélő” név jelentése: „Egyfolytában fényt sugárzó”), aki ötszáz nagy világkorszakon keresztül tanította a *tathāgata*-lényegiséget, „egy ültő helyében maradva” (ami ugyancsak nagyon kifejező módon utal e lényeg romolhatatlan fénytermészetére és örökké-jelenvalóságára).

A kilenc példa a *tathāgatagarbha* esszenciális jelentésárnyalataira mutat rá, hagyományos szimbólumokon keresztül. Csak néhány vonatkozást említve, a méz a bennünk rejlő buddhaság boldog vagy gyönyörteli természetét jelképezi, az arany romolhatatlanságát és korlátlan „értékét” – ami úgymond a felébredés tapasztalatára és az ezzel összefüggő határtalan tudásra „váltható” be –, míg a gabonaszem ugyanezen princípium tápláló-éltető voltát, a méhben megfogant világkirály pedig abszolút hatalommal összefüggő arculatát tükrözi. Érdeemes megjegyeznünk, hogy a tér és a fény szimbóluma, amely a *Ratnagoṭravibhāgā*ban (és a *rdzogs-chen* megvalósítási gyakorlatában) már központi szerepet játszik, és amely a lényeg közvetlen, tényleges jelenlétére, illetve megragadhatóságára utal, itt még csak érintőlegesen jelenik meg, a kerettörténetben és az első példában (amely Zimmermann véleménye

szerint későbbi betoldásnak tekinthető).<sup>49</sup> A *Tathāgatagarbha-sūtra* ilyen tekintetben is inkább az általános mahájána megközelítést követi, nagy hangsúlyt helyezve a lényegyet beburkoló szennyeződésekre, valamint ezek eltávolítására.

A szöveg öt alapvető tudati szennyeződést (*kleśa*) emel ki: 1.) vágy (*rāga*, ‘*dod-chags*), 2.) gyűlölet (*krodha*, *zhe-sdang*), 3.) tudatlanság, ostobaság (*moha*, *gti-mug*), 4.) létszomj (*trṣṇā*, *sred-pa*), és 5.) nemtudás (*avidyā*, *ma rig-pa*).<sup>50</sup> Az első hármat másutt a „három méreg” (*tri-ṽṣa*, *dug-gsum*) összefoglaló névvel is illetik, és (különösen a tibeti bölcseletben) a *samsāra* három okának vagy okozójának tekintik. Hasonló szerepet tölt be a negyedik szennyeződés, a létszomj, amely a tizenkét láncszemből álló függő keletkezés egyik tagja: ez a létesülésre való elementáris sóvárgás, amely folyton támasztékot és kielégülést keres, és a mulandó élettal való azonosulásra készíti a tudatot.<sup>51</sup> Az ötödik szennyeződés, a nemtudás egy metafizikai vagy ontológiai elhomályosulásra utal, a dolgok valódi mibenlétének (*dharmatā*, *tathatā*), illetve a jelen vonatkozásban önnön eredendő *buddha*-természetünknek a nem-belátására, amely bizonyos értelemben az összes többi szennyeződés alapja.<sup>52</sup>

A fenti öt „gyökérszennyeződéshez” az adott létezőtől és élethelyzettől függően további másodlagos szennyeződések (*upakleśa*) járulnak, amelyek egyfelől az előbbiekből fakadnak, másfelől „kiteljesítik” azok negatív hatását, és egyre inkább a felébredéssel ellentétes irányba fordítják az embert.

A *Tathāgatagarbha-sūtra* példái a *tathāgata*-lényegiség különféle arculatai mellett az elsődleges és másodlagos szennyeződések természetére (és áttételesen eltávolításuk módjára) is rávilágítanak. Például Asaṅga *Ratnagoṭravibhāga-vyākhyā*ja szerint az első példázatban szereplő lótuszok, amelyek kibomlásukkor gyönyörűséges látványt nyújtanak, utána azonban szirmaik megfeketednek és undorítóvá válnak, az érzéki vágyból fakadó gyönyört szimbolizálják, a mézet őrző agresszív, csípős méhek a gyűlöletet, a gabonaszemet beburkoló héj a lényegi valóságot eltakaró és magába záró nemtudást, míg a bűzös emésztőgödör e három szenny aktív megnyilvánulására, kipárolgására utal, amely a közönséges ember egész tudati környezetét az ürülékhez hasonlóan bepiszkítja. A kincstárt maga alá temető föld a szokásszerű tudati mintázatok analógiája, amelyeket az ösvény magasabb, előrehaladottabb (az *arhat*



méltóságának megfelelő) fokán kell kiküszöbölni, a mag kicsírázását akadályozó héj és a *buddha*-szobrot eltakaró rongycafatok pedig azokat a még finomabb tudati akadályokat jelképezik, amelyeket a *bodhisattváknak* a „látás” és a „meditáció ösvényén” (*daršana-mārga*, *bhāvanā-mārga*) kell meghaladniuk. Végül, a világkirály magzatát hordozó tisztátalan anyaméh és a már elkészült aranszobrokat befedő agyagréteg a hét alsóbb (tökéletlen) és a három legfelső *bodhisattva*-szint (*bhūmi*) során felszámolandó szennyeződésekre utal. Noha ez az értelmezés nem kizárólagos érvényű, jelzi, hogy a *Tathāgatagarbha-sūtra* bölcséleti jellege és szimbolikus nyelvezete ellenére gyakorlati útmutatást is ad a szennyeződések felismeréséhez és „kezeléséhez”.



A *sūtra* magyar fordítása során a tibeti buddhista kánon pekingi kiadásának szövegéből indultunk ki, figyelembe véve a *Dpe bsdur-ma Bka'-gyur* szövegkiadását, valamint Zimmermann 2002-ben megjelent kritikai kiadását és angol fordítását, illetve William H. Grosnick 1995-ös angol fordítását, amely Bud-

dhabhadra rövidebb kínai változatából készült. A szöveget a könnyebb követhetőség érdekében fejezetekre osztottuk. A szanszkrit kifejezéseket tudományos átírásban közöljük, és ha nem tulajdonnévről van szó, kurzíváljuk.

Ezúton szeretnénk köszönetet mondani Agócs Tamásnak a fordítás elkészítéséhez nyújtott értékes segítségéért. Bízunk benne, hogy a buddhista hagyomány eme kis ékköve üdvére lesz mindazoknak, akik a világ emész-tőgödrében, a szenvedés ezernyi formája közepette sem feledkeznek meg a hatalmas kincsről, amit magukban hordoznak.

*Uherkovich László – Laki Zoltán*