

Helfenbein Katalin

„Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*” A *Genjōkōan* 現成公按 első három sorának értelmezése

Dōgen 道元 (1200–1253), a japán *Sōtō* 曹洞 *zen* 禅 irányzat „alapítójának” egyik legjelentősebb írása a *Shōbōgenzō* 正法眼藏 („Az Igaz *Dharma* Drágakő-szeme”) címet viseli, amely Dōgen nagyjából húszévnyi tanítói és írói munkásságát öleli fel. Bár Dōgent a kínai *Cáodòng* 曹洞 hagyomány japán meghonosítójaként tartják számon, életművében sem *Sōtō*, sem *zen* mesterként nem hivatkozik önmagára, sőt egyenesen elutasítja a megnevezést. Fő művének *Butsudō* 仏道 című fejezetében írja:

A *zen* irányzat elnevezést ki is használta? Mindezidáig nem volt se Buddha, se pátriárka, aki a *zen* iskola kifejezéssel élt volna. Tudniillik a »*zen* irányzat« nevet a gonosz adta¹. Aki gonosz adta néven hívja magát, az minden bizonnyal a gonosz cimborája, s nem a pátriárkák gyermeke, unokája.²

宗の称、たれか称じきたる。諸仏祖師の禅宗と称ずる、いまだあらず。しるべし、禅宗の称は、魔波旬の称ずるなり。魔波旬の称を称じきたらんは魔黨なるべし、仏祖の児孫にあらず。³

A *Shōbōgenzō*nak különböző terjedelmű összeállításai maradtak fenn, többek közt a legrégebbinek tekinthető hetvenöt, tizenkettő, hatvan, illetve huszonnyolc kötetes verzió. A kötetek eltérő száma a tanítványok utólagos másolói munkájának, illetve rendszerező tevékenységének tudható be.⁴

Jelen tanulmány elsődleges forrásaként a *Nihon shisō taikei*ben 日本思想大系 szereplő *Shōbōgenzō* szolgál, melynek alapja a legrégebbiről (1510) fennmaradt hatvankötetes *Tōunji* példány, a *Tōunji-bon* 洞雲寺本.⁵

¹ Māra Papiyas, a gonosz király.

² Az idegen nyelvű idézetek saját fordításomban olvashatók. Bár a tanulmány központi forrása, a *Shōbōgenzō* számos nyelven olvasható, az eredeti szöveghez hű magyar formátum érdekében mégis indokoltnak találtam az önálló filológiai és fordítói munkát.

³ Hashimoto 2003: 399.

⁴ ‘*Shōbōgenzō*’ *shuppan no ashiato* 2009: 5–6.

⁵ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 5.

A *Shōbōgenzō* első fejezete, a *Genjōkōan*⁶ 現成公案 (más verzióban: 現成公案) 1233-ban született, a feljegyzés végén szereplő tétel azonban arról árulkodik, hogy a kötet⁷ csupán Dōgen halála előtt nem sokkal kerülhetett e megtisztelő helyre. A legutolsó sor így szól: „Kenchō [1249–1255] negyedik évében [1252] beválogatva: Kenchō jinshi shūroku 建長壬子拾勒.”⁸ Ez azt jelenti, hogy korábban vagy nem létezett első kötete a *Shōbōgenzō*nak, vagy egy másik kötet szerepelt a helyén.⁹ Az a tény, hogy Dōgen egy meglehetősen korai írása megelőzve az összes többi fejezetet a hatvan, illetve a hetvenöt kötetes mű legelejére került, minden bizonnyal a fejezet jelentőségét hivatott hangsúlyozni.

Az sem elhanyagolható szempont, hogy a *Genjōkōan* egy Yō Kōshū 楊光秀 nevű, egyébként ismeretlen világi hívő számára lejegyezve hagyományozódott az utókorra.¹⁰ Ez tehát arra enged következtetni, hogy nem csupán a szerzetesrenden belüliek, hanem az egyszerű tanítványok számára is elérhetővé kívánta tenni a Tant, így a fejezet egyfajta iránymutatónak tekinthető.

Továbbá fontos megemlíteni, hogy a *Shōbōgenzō* fejezeteinek végén túlnyomórészt a kínai *chan* 禪 hagyományokból eredeztethető „tanítványoknak magyarázta”, vagyis *jishū* 示衆 kifejezés található, a *Genjōkōan* ezzel szemben egyike azoknak az írásoknak, amelyet nem Dōgen tanítványai, hanem Dōgen maga vetett papírra. Ahogy a *Lótusz-szútra* „Ügyes módszerek” (kínai *Fangbian*, japán *Hōben* 方便) fejezetében is olvasható, rettentően nehéz megérteni a Buddha Igazságát, de az ügyes módszerek (*upāya*) segítségével minden szenvedő lény rávezethető az Útra.¹¹ Bizonyára céltudatosan nyúlt a saját kezű feljegyzés eszközához, amellyel szándéka az lehetett, hogy a Buddha Út követői újra meg újra olvashassák az Igaz *Dharma* nehezen felfogható leírásait, és minden sor mondani valójában elmélyülhessenek.¹² Dōgen fontosnak tartotta, hogy ő maga jegyezze le a sorokat, ami jól mutatja, hogy nagy jelentőséget tulajdonított a fejezet mondanivalójának.

Dōgen korábbi műveihez képest a *Genjōkōan* stílusát tekintve sokkal szabadabb, meglehetősen elrugaszkodik a konvencionális gondolatoktól, amelyek olyannyira jellemezőek voltak a *Hōkyōki* 寶慶記 (*Hōkyō feljegyzés*, 1226), *Fukanzazengi*

⁶ Az Abszolút Valóság manifesztációja: Cook 1989, Az Olyanság (*Tathatā*) megvalósítása: Waddell – Abe 2002.

⁷ A tekercs, azaz *kan* 卷 kifejezésre a „kötet”, illetve a „fejezet” szót egyaránt használom.

⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 11, a6.

⁹ *Nihon shisō taikai* 13. 1987: 612.

¹⁰ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 39.

¹¹ Kubo – Yuyama 2007: 23–24.

¹² Murakami 2007: 403.

普勸坐禪儀 (Általános javaslatok a zazen gyakorlathoz, 1227), *Bendōwa* 辨道話 (Értekezés az Útról, 1231) című, főként a buddhista tantételeket, a *Dharma* átadásának módszerét, illetve a *zazen* 座禪 meditáció gyakorlatát hangsúlyozó írásaira.¹³ A *Genjōkōan* újszerűségét a metaforákban és hasonlatokban gazdag fogalmazásmód adja, valamint a nyitó bekezdéstől jelenlévő szimbolikus képhasználat.¹⁴ A költői képek, nyelvtani fordulatok többrétűvé teszik a szöveget, éppen ebből adódnak a fejezet értelmezési, fordítási nehézségei.

A fentebb említett tények, mint például a fejezet kitüntetett helye a *Shōbōgenzō*n belül, a saját kezű feljegyzés egyedisége, illetve az, hogy a címzett világi hívő, arra engednek következtetni, hogy a *Genjōkōan* rendkívül jelentős gondolatokat közvetít. A fejezet első három sorának felépítése grammatikailag erős összefüggést mutat, mégis számos első ránézésre ellentmondásos elemet is tartalmaz, így hamar felmerült a kérdés, hogy mégis miféle kohézió fedezhető fel a sorok között. Továbbá a fejezet ezen rövid szakasza a buddhizmus alapvető terminusait tartalmazza, melyeket Dōgen egyenként, definíciószerűen kifejt. Az imént felsoroltak alapján esett a választásom a *Genjōkōan* első három sorára, és a korábban említett fogalmi nehézségek alapján döntöttem úgy, hogy szavanként elemzem a passzust.

Jelen tanulmány a *Genjōkōan* kezdősorainak lexikai, illetve grammatikai összetettségét hivatott bemutatni, s fő célja az, hogy a korábbi értelmezések, kutatások eredményeivel kiegészítve teljesebb, lehetőleg reális képet adjon a Dōgen mondataiban rejlő jelentések sokféleségéről. A *Genjōkōan* sorainak vizsgálata esetében kiemelem az adott szavakra használatos buddhista (szanszkrit) terminológiát, valamint azt a magyarázatot, amely a legrégebbiről fennmaradt, kommentárokkal kiegészített *Shōbōgenzō*-értelmezésben, a *Shōbōgenzō okikigaki*ban 正法眼藏御聞書,¹⁵ illetve az ezen alapuló *Shōbōgenzō shō*ban 正法眼藏抄 (*Okikigaki shō* 御聞書抄, *Goshō* 御抄) szerepel.¹⁶ Ezeket ellátom Dōgen írásaiból vett szövegrészletekkel, így definíciószerű magyarázatot adok Dōgen sorainak mondanivalójára. Az idézetek túlnyomórészt a *Genjōkōan* további

¹³ Heine 1981: 47.

¹⁴ Heine 1981: 47–48.

¹⁵ Nishio 2004: 545.

¹⁶ A Dōgen tanítványa, Senne 詮慧 (Kamakura-kor) által lejegyzett *Shōbōgenzō okikigaki* 正法眼藏御聞書 tekinthető a legelső (1303–1308) *Shōbōgenzō*-kommentárnak. Senne követőjének, Kyōgōnak 經豪 (1451–1492) a műve, a *Shōbōgenzō shō* a *Shōbōgenzō okikigaki*t szó szerint idézve magyaráz, ezért gyakran a kettő összefoglalójaként *Okikigaki shō* 御聞書抄, illetve *Goshō* 御抄 névvel illetik. Mind Senne, mind Kyōgō a hetvenöt kötetes *Shōbōgenzō*t használta a kommentárjához (‘*Shōbōgenzō*’ *shuppan no ashiato* 2009: 3–5).

bekezdéseiből, illetve az első fejezettel azonos vagy az azt megelőző években született írásokból származnak. Céлом, hogy a Dōgen munkásságának korai szakaszában uralkodó eszmeiség alapján értelmezsem e tanulmány központi szövegét.

Végül főként a nyelvtani elemek, kifejezések asszociációtól mentes jelentésének elemzésére támaszkodva értelmezem a szöveget, s egy saját olvasatot adok a *Genjōkōan* első három sorának. Az első három sor szó szerinti fordítása:

Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*, akkor van téveszme és felébredés, van gyakorlás, van születés, van halál, vannak Buddhák és vannak érző lények. Amikor a miriád *dharma* én nélküli, nincs téveszme és nincs felébredés, nincsenek Buddhák és nincsenek érző lények, nincs születés, nincs megszűnés. A Buddha Útja eredendően a bőszégből és szűkölködésből kitört, ezért van születés és megszűnés, van téveszme és felébredés, vannak érző lények és Buddhák.

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。仏道、もとより豊儉より跳出せるゆへに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。¹⁷

Shohō no buppō naru jisetsu, sunahachi meigo ari, shugyō ari, shō ari, shi ari, shobutsu ari, shujō ari. Manbō tomo ni ware ni arazaru jisetsu, madohi naku satori naku, shobutsu naku shujō naku, shō naku, mechi nashi. Butsudō, motoyori hōken yori chōshutsu yuhe ni, shōmechi ari, meigo ari, shōbutsu ari.

Az első sor értelmezése

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり、生あり、死あり、諸仏あり、衆生あり。¹⁸

A sor kezdő szava, a *shohō* 諸法 az „egyes *dharmák*, minden *dharma*” jelentéssel bír. A *Dharma* (*hō* 法) kifejezés a Buddha tanítása, létező dolgok, lételemek jelentéssel rendelkezik.¹⁹ A *shohō* ennek többes száma, vagyis az egyes *dharmák*, illetve „minden

¹⁷ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, b28–c5.

¹⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, b28–c1.

¹⁹ Soothill – Hodous 2010: 267.

dharma” (*sarva-dharma*). Fontos tehát látnunk, hogy a *dharma* szónak van egy igen általános jelentése, ugyanakkor ez a terminus jelöli a Buddha Tanát is.

A különböző Dōgen-értelmezések alapján a szerzőnk szövegeinek kontextusában a *dharma* szónak a következő jelentései lehetnek: „dolgok, jelenségek”,²⁰ „négy elem” (föld, víz, tűz, levegő), az „öt *skandha*” (forma, érzet, észlelés, készítés, tudatosság), az én igaz alakja.²¹ Dōgen egyik korai feljegyzésében, a *Bendōwában* (1231), amelyet kínai útjáról visszatérve vetett papírra, a következőt írja: „Minden egyes *dharma* a formák sokaságával (jelenségekkel és dolgokkal) együtt teljes mértékben egyazon tudat (*citta*), s nincs olyan, hogy ne foglalná magába, ne egyesítené. 一切諸法、万象森羅ともにたゞこれ一心にして、こめずかねざることなし。”²² Így tehát megállja a helyét az értelmezés, miszerint a *shohō* a „dolgok és jelenségek” értelemmel bír. Az egyértelműség kedvéért az alábbiakban a „miriád *dharma*” szókapcsolat ezért egyben a „miriád dolog” jelentést is hordozza, ugyanakkor ebben a formában a Buddha *Dharmával* fennálló párhuzama is világosan látszik, hiszen a *Genjōkōan* első tagmondata egyenlőséget von a két szó között: „amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*.” Dōgen a *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* alapján mégis így „definiálja” a *shohō* kifejezést:

A Magasztos Buddha a Túlpartra Jutott Bölcsesség, s a Túlpartra Jutott Bölcsesség minden *dharma*. Minden *dharma* Üresség, nem születő, nem megszűnő, nem szennyes, nem tiszta, nem növekvő, nem csökkenő. Ezen Túlpartra Jutott Bölcsesség megvalósítása a Magasztos Buddha megvalósítása.

仏薄伽梵は般若波羅蜜多なり、般若波羅蜜多は是諸法なり。諸法は空相なり、不生不滅なり、不垢不淨、不増不滅なり。この般若波羅蜜多の現成せるは、仏薄伽梵の現成せるなり。²³

Az idézet *Shōbōgenzō Makahannyaharamitsu* 摩訶般若波羅蜜 (1233) című előadásából való, amely a *Genjōkōan* lejegyzésével azonos évben hangzott el Dōgen tanítványai körében, így időben, és feltételezhetően gondolatiságban is közel áll az általam elemzett kötethez. Az idézett szöveg alapján a *shohō* nem más, mint a Túlpartra Jutott Bölcsesség (*prajñāpāramitā*), a Magasztos Buddha, illetve maga az Üresség, vagyis *kū* 空 (*Sūnyatā*).

²⁰ *Shōbōgenzō shō* (Komazawa University Library), Matsuoka 1995: I/1. 10.

²¹ *Shōbōgenzō I.* 1990: 53, Maruyama 1969: 137.

²² CBETA, T82, no. 2582, p. 19, c29.

²³ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, b11–15.

A következő kifejezés a *buppō* 仏法, azaz a Buddha *Dharma*, a Buddha Tana, Śākyamuni megvilágosodásra vezető iránymutatása. Egyes Dōgen-értelmezések szerint a *buppō* az a Törvény, mely egybefog és megvilágosodást nyújt minden létezőnek. Ahogy azt Dōgen később kifejti, az én a miriád *dharma* által világosodik meg, s ráébreszti az embert a megkülönböztetés nélküli valós világra.²⁴ Bizonyos interpretációk a fejezet címét, a *Genjōkōan* értelmezik hasonlóan: az (abszolút) valóság/jelen manifesztációja,²⁵ tehát fordíthatnánk úgy is a kötet kezdetét, hogy „amikor minden az abszolút valóság megnyilvánulása.” További értelmezések szerint a *Gyémánt-szútrában*, illetve Zhiyi (jap. Chigi) 智顓 (538–597), a kínai *Tiantai* 天台 irányzat pátriárkája *Mohe zhiguan* (jap. *Makashikan*) 摩訶止觀²⁶ című írásában található kifejezés, az *issaihō kai ze buppō* 一切法皆是仏法 alapján egyenlőségjelet lehet tenni a *shohō* és a *buppō* szó közé,²⁷ tehát minden *dharma* a Buddha *Dharma*. A két értelmezés voltaképpen jól összekapcsolható, hiszen ha „minden [dolog, jelenség] a Buddha *Dharma*”, akkor „minden *dharma* a Buddha *Dharma*”. A fordításban célszerű arra törekednünk, hogy a *hō* 法 két előfordulását a lehető legkevesebb elvétellel és hozzátoldással kifejezzük. Ezért használom a fent megadott fordításban az „Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*...” megoldást.

A *jisetsu* 時節, „idő, amikor” kifejezés a *Genjōkōan* első tagmondatának nyelvtani szerkezetében kitüntetett szerepet kap, mely arra az időre, időszakra utal, amikor a dolgok és jelenségek, illetve minden *dharma* a Buddha *Dharma*.²⁸

Ezzel szemben több tanulmány a szöveg egészében elhelyezve értelmezi a mondatrészt, így egy merőben új magyarázatot ad a *jisetsu* szóösszetételnek. Ebben az esetben úgy lehetne fordítani az első tagmondatot, hogy „ha a dolgokat és jelenségeket Buddha *Dharmaként* fogjuk fel”.²⁹ Egyes kutatók véleménye szerint Dōgen egy meglehetősen rugalmas álláspontot képviselt, amely más utakat is elfogad a buddhizmuson kívül. Ennek megfelelően a *Genjōkōan* első sora értelmezhető úgy is, hogy „amikor minden *dharmát* Buddha *Tanként* fogunk fel, a buddhizmus valóságát éljük meg”. Ezek szerint létezik olyan szempont is, „amikor minden *dharma* Krisztus Tan”, illetve „amikor minden *dharma* Iszlám Tan”, tehát minden létező azonosítható egyéb vallásokkal is.³⁰

²⁴ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35.

²⁵ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35, Cook 1989.

²⁶ Matsumoto 2000: 192.

²⁷ Tsunoda 2007: 81.

²⁸ Waddell – Abe 2002: 39, Maruyama 1969: 136, Jaffe 1996, Nishijima 1992, Cleary 2005, Nishiyama – Stevens 1975.

²⁹ Tsunoda, 2007: 82, Matsuoka 1995 I/1. 22.

³⁰ Tsunoda 2007: 82.

Dōgen tanítványa, Koun Ejō 孤雲懷奘 (1198–1280) a következőket jegyezte fel Dōgen egyik beszéde során: „A buddhizmuson belüli, s azon kívüli tanok mind csak arra buzdítanak, hogy ne legyen olyan, amitől jutalmat [remélünk]. 内外の諸教に皆無所得なれとのみ勧むるなり。³¹” A *naige* 内外 (belső-külső)³² kifejezés ugyanis buddhista értelemben a Buddha Tanait és az azon kívüli, eretnek tanításokat jelöli. Az előbbi idézetben szereplő *mushotoku* 無所得³³ összetétel buddhista terminológiában azt jelenti, hogy az Üresség Igazságát megértvén nem ragaszkodunk többé a különböző dolgokhoz, illetve nincs, mit elérjünk. A Buddha Túlpartra Jutott Bölcsessége szerint így értelmezendő az, amit a hétköznapi értelemben „jutalom nélkülinek” nevezünk. Ennek megfelelően Dōgen a *Genjōkōan* első sorában a Buddha *Dharma* szempontjából értelmezett világra utal.

A *mei*, *mayohi* 迷, „téveszme, tévképzet” kifejezés nem más, mint az *avidyā*, a nem-tudás, illúzió. A *Genjōkōan* fejezetben a következő magyarázatot találjuk: „A miriád *dharma* gyakorlása és megvalósítása (megvilágosodás) úgy, hogy az ént magunkkal visszük: téveszme 自己をはこびて万法を修証するを迷とす.”³⁴ Ez különböző értelmezéseket enged meg. Az egyik az, hogy a megvilágosodáshoz vezető útra lépve nem hordozhatjuk többé az ént, tehát le kell vetkőznünk a megkülönböztető tudatunkat, egónkat. Dōgen erre a *shinjin datsuraku* 身心脱落 kifejezést használja, azaz „levetni a testet (egót) és a tudatot”. Egy hasonló értelmezés szerint, amikor az én, illetve az ember a miriád *dharma* abszolút, totális valójának felismerésére törekszik, akkor illúziókba kergeti önmagát. A *bushhō kenzairon* 仏性顕在論 (a nyilvánvaló buddha-természet elve)³⁵ alapján a miriád *dharma* magában „megvilágosodott”, a teljes *Dharma* megmutatkozik bennük, tehát azok az igaz valójukban léteznek. Ezt azonban a megkülönböztető tudatunk csak szeleteiben képes szemlélni, ahogy a *Genjōkōan*ban szereplő hasonlat is mutatja. A tengeren hajózva a víz kör alakúnak tűnik, és az ember nem veszi észre annak egyéb vonásait, igazi valóját. Ilyenkor az én hiába próbál az ébrenlét tengerén³⁶ evezni,³⁷ akárhová is megy, a víz tükrét megtöri, így az sosem fogja az univerzum

³¹ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 26.

³² Matsumura 1992: 1776.

³³ „*Imushotokuko* 以無所得故” (‘mivel nincs mit elérni’). *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* 571: 947.

³⁴ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c7–8.

³⁵ Matsumoto 2000: 191–244.

³⁶ *Kaiin zanmai* 海印三昧.

³⁷ *Sāgara-mudrā-samādhi*: a téveszméktől és világi vágyaktól mentes Buddha-tudat tükre, amely mint a végtelen tenger, tükrözi az univerzum egészét, minden dolgot és jelenséget (Matsumura 1992: 388).

egészét mutatni, csupán a valóság torz képét. „Az ember megvilágosodása olyan, mint a hold tükröződése a vízen. A hold nem lesz vizes, a víz nem törik meg. 人のさとりをうる、水に月のやどるがごとし。月ぬれず、水やぶれず。”³⁸ Az tehát téveszme, ha a hajóval, vagyis az énnel közeledünk a miriád *dharma* felé.

A *go*, *satori* 悟 jelentése felébredés, megvilágosodás, vagyis a *bodhi*. A felébredés a „*mahāyāna* buddhizmusban a *samsāra* és a *nirvāṇa* azonosságának felismerése.”³⁹

A *Genjōkōan* fejezetben az alábbi magyarázat olvasható a megvilágosodással kapcsolatban: „Megvilágosodás az, amikor a miriád *dharma* előrehaladva (gyakorolja) valósítja meg az ént. 方法すゝみて自己を修証するはさとりなり。”⁴⁰ Ez az én azonban semmiképpen sem az egót jelöli. A miriád *dharma* ráébreszti az embert a megkülönböztetés nélküli, valós világra. A *shugyō* 修行, gyakorlás szó megegyezik a meditáció fogalmával, amely a *mahāyāna* buddhizmuson belül értelmezve számos technikát takar. Dōgen a meditációs gyakorlatot mindenek elé helyezte. Ezt az eszmeiséget mutatja a *shikan taza* 只管打坐 (csak ülés) kifejezés is, amely révén az ember megszabadul minden fizikai, érzelmi és fogalmi kötöttségétől. A *Bendōwā*ban a következőt olvashatjuk: „Attól kezdve, hogy találkoztál az igaz mesterrel, egyáltalán nem használatos az illatáldozat, imádság, *nenbutsu*, bűnbánat, szent szövegek [néma] olvasása, inkább [csak] ül, és érd el a test (ego) és a tudat levetését! 参見知識のはじめより、さらに焼香・礼拝・念仏・修懺・看経をもちゐず、たゞし打坐して身心脱落することおえよ。”⁴¹

Dōgen tanításaiban számos kifejezést találunk, amely azt tükrözi, hogy számára a „meditáció gyakorlása egyszerre eszköz és cél.”⁴² Ilyen például a *shushō ittō* 修証一等, vagyis a „gyakorlás és a megvilágosodás ugyanaz”.

„Ha a madár elhagyja az eget, azon nyomban meghal, ha a hal elhagyja a vizet, azon nyomban meghal. Meg kell értened, hogy a vizet életnek tartjuk, s meg kell értened, hogy az eget életnek tartjuk. A madár élet, a hal élet. Az élet minden bizonnyal madár, az élet minden bizonnyal hal. Ezen kívül még folytathatnánk. Így van ez a gyakorlással és a megvilágosodással, az élethosszal s az élettel [bírókkal].”

³⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 24, a24–25.

³⁹ Chen 2005: 237.

⁴⁰ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c8–9.

⁴¹ CBETA, T82, no. 2582, p. 15 c28 – p. 16 a1.

⁴² Szabó 2013: 219.

鳥もしそらをいづればたちまちに死す、魚もし水をいづればたちまちに死す。以水爲命しりぬべし、以空爲命しりぬべし。以鳥爲命あり、以魚爲命あり。以命爲鳥なるべし、以命爲魚なるべし。このほかさらに進歩あるべし。修証あり、その寿者命者あること、かくのごとし。⁴³

Nyilvánvaló tehát, hogy az érző lények számára nélkülözhetetlen a gyakorlás, akár a madárnak az ég vagy a halnak a víz, továbbá ez a gyakorlás egyenlő a felébredéssel.

A következő kifejezés a *shō* 生, születés, illetve a *shi* 死, halál. A születés és halál körforgása, tehát a *samsāra* maga a *nirvāṇa* (*shōji soku nehan* 生死即涅槃)⁴⁴ – tartja a *mahāyāna* buddhizmus egyik mondása. Az érző lények a téveszméik miatt megkülönböztetik a születést és a halált a *nirvāṇától*, pedig egymás nélkül nem létezik a kettő. Születés és halál híján nincs „kialvás”, és „kialvásról” sem beszélhetünk, ha nincs születés és halál.

„Az élet is egy pillanat állapota (pozíciója), a halál is egy pillanat állapota. 生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。⁴⁵” Ennek megfelelően Dōgen szerint az élet és a halál az idő egy-egy pozícióját jelöli. Ez nem más, mint a *dharma* pozíció, vagyis *dharma-niyāmata* (*hōi* 法位). A Lótusz-szútra „*Hōbenbon*” fejezetében a következő kifejezés olvasható: *hōjū-hōi* 法住法位, vagyis a *dharmák* a *dharma* pozíciójukban lakoznak. Azaz minden dolog a saját helyén van, pontosan az, ami. Ebben a pozícióban minden abszolút, egymástól független, és valós „alakját” mutatja.

A *shobutsu* 諸仏 jelentése: buddhák. Dōgen ekként definiálja a kifejezést: „Akik [igazán] nagyon ráébrednek a tévelygésükre, azok Buddhák. 迷を大悟するは諸仏なり。⁴⁶” Továbbá így ír: „Amikor a Buddhák valóban Buddhák, akkor nem szükséges ráébredniük arra, hogy [ők] Buddhák. Mégis megvilágosodott (megvalósított) Buddha, s továbbra is a Buddhát valósítja meg. 諸仏のまさしく諸仏なるときは、自己は諸仏なりと覚知することをもちゐず。しかあれども、証仏なり、仏を証しもてゆく。⁴⁷” Dōgen szavai alapján a Buddhák azok, akik ráébrednek téveszméikre a gyakorlás által, hiszen a megvilágosodás (megvalósítás) maga a gyakorlás.

⁴³ CBETA, T82, no. 2582, p. 24, c2–9.

⁴⁴ CBETA, T30, no. 1564, p. 21, b18.

⁴⁵ CBETA, T82, no. 2582, p. 24, a20–21.

⁴⁶ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c9–10.

⁴⁷ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c12–15.

A *shujō* 衆生 nem más, mint a *sattva*; létező, érző lény. Dōgen a következő magyarázattal szolgál: „Akik nagyon eltévednek a megvilágosodásban, azok érző lények. 悟に大迷なるは衆生なり。”⁴⁸ Ahogy Dōgen egy esti beszédében⁴⁹ is elmondta, az embernek nem szabad belekapaszkodni a gondolatokba, fogalmakba, még a szútrák, szent szövegek alapján alkotott Buddha-képükbe sem. Tehát aki tévesen azt hiszi magáról, hogy megvilágosodott, az érző lény. Tudniillik, „amikor a Buddhák valóban Buddhák, akkor nem szükséges ráébredniük arra, hogy [ők] Buddhák.”

Bár az *ari* あり létige miatt azt gondolhatnánk, hogy egyszerű létezést ír le a mondat, a *Shōbōgenzō shō* alapján feltételezhető, hogy jelen esetben nem a „van-nincs” ellentétpárra utal a szöveg, hiszen lehetetlenség józan ésszel felfogni azt az „állapotot”, amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*. Ha meg is próbálnánk világi gondolatainkkal értelmezni, az olyan volna, mintha egy kerek lyukba négyszögletes formát akarnánk behelyezni.⁵⁰ Ez a lét-nemlét a buddhizmuson belül értelmezendő. A Buddha *Dharma* esetében azonban a „van” és a „nincs” közötti különbség megszűnik létezni. A *mahāyāna* buddhizmus túllép az egyszerű lét-nemlét fogalmán.⁵¹

Összegezve a *Genjōkōan* első sorát: ha a Buddha *Dharmán* keresztül látjuk a dolgokat, minden *dharmát*, vagyis az összes törvényt, amely a dolgokat rendezi, akkor ébredünk rá a téveszme, felébredés, gyakorlás, születés, halál, Buddhák és érző lények megkülönböztetés nélküli mibenlétére. Vagyis a szó szerinti fordítást kiegészítve: „Amikor minden *dharma* [törvény/dolog] a Buddha *Dharma* [a Buddha Törvényén keresztül jelenik meg], akkor [ébredünk rá, hogy miként is] van téveszme és felébredés, gyakorlás, születés, halál, Buddhák és érző lények.”

⁴⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c10.

⁴⁹ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 28–29.

⁵⁰ Itō 1982:137.

⁵¹ Matsuoka 1995: I/1. 10.

A második sor értelmezése

万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。⁵²

A *manbō* 万法 jelentése *sarva-dharma*, vagyis miriád *dharma*. Dōgennél szintén „miriád *dharma*” jelentéssel bír. Rokonítható a *shohō* fogalmával,⁵³ tehát ugyanúgy a dolgok és jelenségek megnevezése is lehet. A szöveg bizonyos értelmezése szerint a *manbō* a valóság egészét takarja, tehát a múlt, jelen, jövő mindegyikére kiterjed, továbbá az összes természetes entitást magában foglalja.⁵⁴ Ahogy korábban láthattuk, a miriád *dharma* ébreszti fel, valósítja meg az ént. Ugyanakkor, mint alább látni fogjuk, az én „megvalósulása” az én elfeledésével egyenlő.

A *ware* われ (*jiko* 自己) jelentése: én. Ez leírható az *ātman* (*jiga* 自我), vagyis önvaló, én kifejezéssel. Dōgen a következőképpen definiálja: „A Buddha Útját tanulni [annyit tesz:] megtanulni az ént. Az ént megtanulni [annyit tesz:] az ént elfeledni. Az én elfeledése [nem más, mint] a miriád *dharma* által megvilágosodni.

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、万法に証せらるゝなり。”⁵⁵

Egyes interpretációk szerint az ént elfeledni nem más, mint megismerni a dolgokat úgy, hogy mégsem érintkezünk közvetlenül azokkal (*fusokuji* 不触事).⁵⁶ Tehát az ember nem a megszokott módon éri el a megvilágosodást, nem az „ego” értelemben vett énjével, és nem is az értelmével ragadja meg a dolgokat.

A következő kifejezés a *ware ni arazaru* われにあらざる, vagyis „nincs az énnel együtt”. Az *anātman* (*muga* 無我) a nem-én, az én téveszméje. Bizonyos értelmezések alapján Dōgen kifejezése rokonítható a *Zhuangzi* 莊子 című kínai gyűjteményben szereplő *wang wo* 忘我, illetve a *wang ji* 忘己 („az én elfeledése”) fogalmával, amely szerint az én és a miriád *dharma* egy és ugyanaz. Ezek a szöösszetételek azonban nagy valószínűséggel tartalmilag nem azonosak a Dōgen-féle *ware ni arazaru* kifejezéssel.⁵⁷

⁵² CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c1–3.

⁵³ *Shōbōgenzō* 1. 1990: 53.

⁵⁴ *Nihon shisō taikēi* 12. 1970: 35.

⁵⁵ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c19–23.

⁵⁶ Itō 1982:142.

⁵⁷ Itō 1998: 444–446.

A *Genjōkōan* második sorának folytatása tehát: nincs az énnel együtt, így nem az én része.⁵⁸ Egyéb értelmezés alapján a mondatrész a következő értelemmel bír: amikor a dolgok nem kapcsolódnak az énhez, az énben nem léteznek, akkor a hozzájuk való ragaszkodás megszűnik, így elsajátítjuk a szükséges tudást.⁵⁹ Dōgen a fejezet későbbi bekezdésében hasonlat segítségével fejti ki a miriád *dharma* nélküli én mibenlétét.

„Az ember ugyan hajón utazik, mégis miként körbenéz és meglátja a partot, tévesen [azt hiheti, hogy] a part mozog. Ahogy azonban tekintetét a hajóhoz közel helyezi, megérti, hogy a hajó halad. Hasonlóképpen ahhoz, mikor a test (ego) és a tudat képzelete zavaros, és megkülönböztetett módon ítéli meg a miriád *dharma*-t, tévesen [azt hihetné, hogy] önnön elméje s természete állandó. Ha [valaki] a gyakorlatot [a valódi énhez] közelítve visszatér eme helyre, világossá válik [számára] az Igazság (az ok),⁶⁰ mely szerint a miriád *dharma* én [változatlan, megkülönböztettség] nélküli.”

人、舟にのりてゆくに、めをめぐらして岸をみれば、きしのうつるとあやまる。目をしたしく舟につくれば、舟のすゝむをしるがごとく、身心を乱想して万法を辨肯するには、自心自性は常住なるかとあやまる。もし行李をしたしくして箇裡に帰すれば、万法のわれにあらぬ道理あきらけし。⁶¹

Tehát a mozdulatlan, tűnő én miatt hajlamos az ember csupán egy szemszögből (a hajóból, a megkülönböztető tudat által) érzékelni a világot.⁶² Magából kiindulva értelmezi, fogja fel a körülötte lévő jelenségeket, eseményeket, pedig éppen hogy a miriád *dharma* „fogja fel”, valósítja meg az ént, ahogy ezt a korábbiakban is olvashattuk. Dōgen tovább magyarázza: „A miriád *dharma* által megvilágosodni [nem más, mint] levetni az én testét (egóját) s tudatát, valamint más én testét (egóját) s tudatát. 万法に証せらるゝといふは、自己の身心をよび他己の身心をして脱落せしむるなり。”⁶³

⁵⁸ *Nihon shisō taikēi* 12. 1970: 35, *Shōbōgenzō* 1990: 53. Maruyama 1969: 136, Waddell – Abe 2002: 39.

⁵⁹ *Nihon shisō taikēi* 12. 1970: 35.

⁶⁰ A *dōri* 道理 szó „ok” jelentéssel is bír.

⁶¹ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c29 – 24, a8.

⁶² Arifuku 1998: 21.

⁶³ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c23–25.

Az ént leküzdeni nem csupán azt jelenti, hogy az ember megszabadul az „ego” értelemben vett énjétől. Egyben ráébred arra, hogy a világ dolgai, jelenségei megkülönböztettség nélküliek.⁶⁴

Shohō muga 諸法無我, *sarva-dharma-anātman*, vagyis minden *dharma* én nélküli. Ennek megfelelően a *Genjōkōan* második sorának első tagmondata értelmezhető úgy, hogy „amikor a miriád *dharma* megkülönböztettség nélküli”. Ez a magyarázat pedig jól összecseng a fejezet első sorának Cook-féle fordításával. „Amikor minden dolog éppen az, ami (megkülönböztettség nélküli)”.⁶⁵ Nem meglepő tehát, hogy számos tanulmány osztja azt a nézetet, mely szerint a *Genjōkōan* első két sorának kezdete jelentésében megegyezik.⁶⁶

Ami azonban látszólag teljesen eltér az első sortól, az a mondat folytatása: „nincs téveszme és nincs felébredés, nincsenek Buddhák és nincsenek érző lények, nincs születés, nincs megszűnés. まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし。”⁶⁷

A *mechi* 滅 megszűnést jelent, bár ugyanúgy halál (*shi* 死) jelentéssel bír, mégis *nirodha* (megszüntetés) értelemben a *nirvāṇával* azonos fogalom. A főnevek utáni tagadás itt szintén nem a hétköznapi „lét-nemlét” ellentétpárt jelöli, hanem a buddhizmuson belül értelmezett „van-nincs” egységét. Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*, akkor természetesen van téveszme és felébredés, hiszen a Buddha Tanai szerint fogjuk fel a világot.⁶⁸ Ha azonban a miriád *dharma* mind én (megkülönböztetés) nélküli, úgy nincs téveszme és nincs felébredés. Ezt a következőképpen értelmezhetjük: amikor a miriád dolgokat a különböző szempontoktól függetlenül, megkülönböztettség nélkül nézzük.⁶⁹

Tehát amennyiben az én nem ragaszkodik a miriád *dharmához*, úgy a Dōgen által oly gyakran idézett⁷⁰ Nāgārjuna tanításának megfelelően minden én-nélküli és enyém-nélküli, tehát „sem az én, sem az enyém nem létezik.”⁷¹ Dōgen erre a korábban már említett *shinjin datsuraku* kifejezést használja, azaz „levetni a testet (egót) és a tudatot”. Ez azt jelenti, hogy az ember megszabadul a dolgok és jelenségek

⁶⁴ Tsunoda 2007: 84.

⁶⁵ Cook 1989: 65. „Amikor minden dolog pont az, ami (megkülönböztettség nélküli).” “When all things are just what they are [apart from discrimination].”

⁶⁶ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35, *Shōbōgenzō* 1990: 53, Itō 1982: 138.

⁶⁷ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c2–3.

⁶⁸ Itō 1982: 138.

⁶⁹ Tsunoda 2007: 84.

⁷⁰ Nagai 2011: 304–306.

⁷¹ Hamar 2009: 40.

béklyójától, elveti a megszokások, prekoncepciók „édes” hazugságát. A szavak és gondolatok mögött ugyanis nincs valós létező.⁷²

A legrégebbi kommentár, a *Shōbōgenzō okikigaki*, illetve a *Shōbōgenzō shō* egyenlőségjelet von a fejezet első két sora közé, hiszen e gondolatok a buddhizmus tanain belül értelmezendők.

A fenti magyarázatok alapján a második sort a következőképpen összegezhetnénk: a megkülönböztetés nélküli világban nem beszélhetünk téveszméről és felébredésről, Buddhákról és érző lényekről, születésről és megszűnésről. Vagyis: „Amikor a miriád *dharma* én [tehát megkülönböztettség] nélküli, nincs téveszme és felébredés, Buddhák és érző lények, születés, megszűnés.”

A harmadik sor értelmezése

仏道、もとより豊儉より跳出せるゆへに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。⁷³

A *butsudō* 仏道 jelentése: a Buddha Útja, Buddha *Dharma*, Buddha-út, *bodhi*. Bizonyos Dōgen-értelmezések azonban a következő módon magyarázzák: a *butsudō* nem más, mint Buddhaként élni.⁷⁴ Dōgen a *Genjōkōan* későbbi passzusában így definiálja a Buddha Útját: „A Buddha Útját tanulni [annyit tesz:] megtanulni az ént. Az ént megtanulni [annyit tesz:] az ént elfeledni. Az én elfeledése [nem más, mint] a miriád *dharma* által megvilágosodni. 仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。自己をわするゝといふは、万法に証せらるゝなり。”⁷⁵ Ahogy korábban is láttuk, a miriád *dharma* valósítja meg az ént, s ráébreszti az embert a megkülönböztetés nélküli valós világra. Ez a Buddha Útja.

A *motoyori* もとより jelentése: eredendően. A határozószó ebben az esetben annyit tesz, eredendően,⁷⁶ kezdettől fogva,⁷⁷ jelentheti azonban azt is, hogy természetesen. Mindenesetre a szakirodalom nagy része az első értelemben használja a szót.

⁷² Fehér 1997: 12.

⁷³ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 35.

⁷⁴ *Shōbōgenzō I.* 1990: 53.

⁷⁵ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c19–23.

⁷⁶ Maruyama 1969: 136, Norman Waddell – Masao Abe 2002: 39.

⁷⁷ Cook 1989.

A *hōken* 豊儉 az írásjegyeket tekintve bőség és szűkölködés,⁷⁸ illetve gazdagság és szegénység⁷⁹ jelentéssel bír. Meg kell említeni, hogy létezik olyan értelmezés, miszerint a kevés és sok⁸⁰ szembenállására utal. Bármelyik magyarázatot vizsgáljuk is, a hangsúly az ellentétességre kerül.

Chōshutsu seru 跳出せる szó szerint azt jelenti, „kitört”, mégis számos tanulmányban a „meghalad” értelemmel ruházzák fel.⁸¹ A *Shōbōgenzō* fejezeteiben ez a kifejezés huszonöt alkalommal fordul elő, ezek közül azonban csak egyetlen egy esetben bír a „meghalad” jelentéssel.⁸² Egyes tanulmányok „megszületik”-ként értelmezik a „*chōshutsu seru*” kifejezést.⁸³

A *yuhe* (ni) ㄗへ(じ) kifejezés annyit tesz: „ezért, ez okból”. A *Genjōkōan* harmadik sorának első tagmondatát egy kötőszó zárja, amely azt jelenti, valami okán. A Buddha útja (a buddhizmus) eredendően a bőségből és szűkölködésből kizökken, ezért... – szól a mondat első fele.

Ezután az első sor második része köszön vissza: „Van születés és megszűnés, téveszme és felébredés, érző lények és Buddhák (生滅あり、迷悟あり、生仏あり).”⁸⁴

Az eddig említett magyarázatok tekintetében az utolsó sor a Buddha Út alapvetéseit hivatott bemutatni, tehát az első két sor összegzéseként, illetve azon túlmutató konklúzióként értelmezhető. A *hōken* (gazdagság–szegénység) ennek megfelelően jelentheti a sorok végén található ellentétpárokat: születés–halál, téveszme–felébredés, Buddha–éző lények.

Számos értelmezés szerint a *Genjōkōan* harmadik sora tulajdonképpen a *kū*, az üresség tanát írja le. Az emberek által elképzelt dialektikus világ tudniillik üresség, hiszen a szavak, gondolatok mögött nincsenek valóságos dolgok. A valóság partikularizációtól mentes, csupán az ember megkülönböztető fogalmi gondolkodása és verbális interpretációja hozza létre az (abszolút) Valóságot elhomályosító empirikus világot.⁸⁵ A Dōgen által használt *shinjin datsuraku* pontosan e koncepciótól és objektivációtól mentes „állapotra” utal,⁸⁶ amely kibillent a kontrasztok világából.

⁷⁸ Itō 1982: 139.

⁷⁹ Tsunoda 2007: 85, *Shōbōgenzō* 1990: 53.

⁸⁰ *Nihon shisō taikēi* 12. 1970: 35, Maruyama 1969: 136.

⁸¹ Tsunoda 2007: 85, Maruyama 1969: 136.

⁸² Matsuoka 1995: I/1. 33–34.

⁸³ Tsunoda 2007: 85.

⁸⁴ CBETA, T82, no. 2582, p. 23, c4–5.

⁸⁵ Fehér 1997: 12.

⁸⁶ Abe 1992: 23.

Az elmondottak szerint tehát a harmadik sor jelentése: „A Buddha Útja eredendően kizökönt a bőségből és szűkölködésből, ezért van [ébredünk rá, hogy mi is a] születés és megszűnés, téveszme és felébredés, érző lények és Buddhák.”

Itt viszont ki kell térnünk arra a buddhista alapvetésre, mely szerint Buddha és az érző lények, élet és halál nem a hétköznapi értelemben vett ellentétpár, illetve a Dōgen időszemlélete alapján kizárják egymást.⁸⁷ „Az ember az életében alaposan és teljesen él, a halálban pedig alaposan és teljesen hal meg”.⁸⁸ A *Genjōkōan* ezt az alábbi módon magyarázza:

„Így tehát az, hogy nem mondják: az élet halállá válik, a *Dharma* egy bevett szokása. Ezért hívják úgy: nem-élet. Az, hogy a halál nem válik életté, a Tankerek egy bevett fordulata. Ezért úgy hívják: nem-megszűnés.”

しかあるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不生といふ。死の生にならざる、法輪のさだまれる仏転なり。このゆへに不滅といふ。⁸⁹

Felmerülhet a kérdés, hogy miképpen lehet az élet egyszersmind nem-élet. Magyarázatul szolgál az abszolút jelen, *shikin / nikon* 而今 tana. Ha tovább gondoljuk, itt és most csak az élet van; ahhoz azonban, hogy élhessünk, meg kell halnunk. Ahhoz, hogy meghalhassunk, élnünk kell. Ezért mondják, hogy az élet nem-élet és a halál nem-halál.⁹⁰

Továbbá ennek megfelelően kizárja egymást a kettő: amikor élet van, akkor kizárólag az van, amikor halál van, akkor nincs más, csak a halál. Ahogy ezt a korábban említett *hōi* 法位, *dharma* szint abszolút jellege mutatja.

Ezt jelölheti tehát a *Genjōkōan* első sora: „van téveszme és felébredés, van gyakorlás, van születés, van halál, vannak Buddhák és vannak érző lények.” Bár csak külön-külön említhetnénk ezeket, hiszen ha az egyik van, akkor a másik nincs, mégis, mivel a buddhizmuson belül értelmezzük, nem keletkezik paradoxon.⁹¹

A *Genjōkōan* második sora szerint, ha egységében szemlélünk minden *dharmát*, vagyis megkülönböztetés nélkül, akkor „nincs téveszme és nincs felébredés, nincsenek Buddhák és nincsenek érző lények, nincs születés, nincs megszűnés.” A *Madhyamaka*

⁸⁷ Itō 1982: 138.

⁸⁸ Arifuku 1994: 176.

⁸⁹ CBETA, T82, no. 2582, p. 24, a16–20.

⁹⁰ Arifuku 1994: 175.

⁹¹ Itō 1982: 138.

tana alapján a létezők és a jelenségek nem szubsztanciálisak, hanem függenek egymástól,⁹² azaz „az üres elemekből csupán üres elemek keletkeznek”.⁹³ Ennek megfelelően nincs sem élet, sem halál. Így alakul tehát a *Genjōkōan* második sora.

Végül a harmadik rész, bár az első sorhoz hasonlóan azt állítja, hogy „van születés és megszűnés, téveszme és felébredés, érző lények és Buddhák”, mégis az előző két sorból következik, erre utal a *hōken* kifejezés is, ezért jelentése nem-élet, nem-halál.⁹⁴

Méltán nevezhetjük tehát a *Genjōkōan* első három sorát a dōgeni Buddha Út kvintesszenciájának.

További lehetséges értelmezések

A *Genjōkōan* létrejöttének körülményei, illetve a *Shōbōgenzō*ban elfoglalt helye alapján szükségesnek tartom a fejezet első három sorának szerkezeti szempontból történő elemzését.

„Jobb, ha kezdettől fogva a lényeg megértésére törekszetek. A Tan-magyarázó szövegek írásánál is, ha a fogalmazás szabályai által megköveteltek próbáljátok leírni, vagy ha zavar benneteket, hogy rímeknek és a hangzásnak nem feleltek meg, az a megtanultak hibája. A nyelvezet és a fogalmazás lehet bárhogy. Hogy megpróbáljátok leírni pontosan azt, amit Igazságnak gondoltok, még ha a jövőben rossznak is találják a fogalmazásmódot, amennyiben az Igazság szemernyit is érthetővé válik, az [az] Út [szempontjából] nagyon fontos.”

初めより道理を心ろえて行かばよかるべきなり。法語等を書くにも、文章におほせて書んとし、韻声差へば礙へられなんどするは、知りたる咎なり。語言文章はいかにもあれ、思ふ儘の理を頼と書きたらんは、後來も文はわろしと思ふとも、理だにも聞ふたちば道のためには大切なり。⁹⁵

A következőkben a „lényeg megértésére” törekedve értelmezem a *Genjōkōan* első három sorát. Véleményem szerint ugyanis a grammatikai komponensek

⁹² Arifuku 1994: 175.

⁹³ Hamar 2009: 34.

⁹⁴ Arifuku 1994: 175.

⁹⁵ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 55.

nyomatékosító szerepkört töltenek be, illetve a lexikális elemek helyzete, esetleges hiánya jelentőséggel bír.

„Amikor minden *dharma* a Buddha *Dharma*, akkor van téveszme és felébredés, van gyakorlás, van születés, van halál, vannak Buddhák és vannak érző lények. Amikor a miriád *dharma* én nélküli, nincs téveszme és nincs felébredés, nincsenek Buddhák és nincsenek érző lények, nincs születés, nincs megszűnés. A Buddha Útja eredendően a bőségből és szűkölködésből kitört, ezért van születés és megszűnés, van téveszme és felébredés, vannak érző lények és Buddhák.”

Az első két mondatban szerepel az „amikor” szó, tehát egy időpontra utal, valamint mindkettőben megjelenik a *dharma* kifejezés, amely a mondat közös alanyát jelöli. Dōgen az első sorban azt az időt mutatja be, amikor az összes *dharma* a Buddha *Dharma*. „Mégis a gyakorlás és a tanulás eredendően a Buddha *Dharma*”, tehát ha az ember tanulmányozni kezdi Buddha Tanait, mivel van gyakorlás, ezért vannak születéssel és halállal bíró érző lények, akik felébredhetnek, vannak Buddhák, amelyek továbbra is a Buddhát valósítják meg. Egyik nélkül ugyanis nem létezik a másik.

Az első sor láthatóan a meditálásra (*shikan taza*) fekteti a hangsúlyt, tudniillik a három sor második tagmondatában szereplő felsorolásánál csak ez esetben jelenik meg a „gyakorlás” szó. Ez alapján a *Genjōkōan* első sorát egy buddhista kifejezéssel szeretném összegezni, amely nem más, mint a *bodhi*-tudat felébredése (*bodhicitta*), vagyis a „megvilágosodás utáni törekvés felkeltése”. Dōgen így ír: „Kinek van kezdettől fogva *Bodhi*-tudata? Csak ha felébredted azt, amit nehéz felébredetni, gyakorlod azt, amit nehéz gyakorolni, úgy fogsz természetes módon előrejutni. 誰人か初めより道心ある。只かくの如く発し難きを発し、行じがたきを行わずれば、自然に増進するなり。⁹⁶” Véleményem szerint a *Genjōkōan* első sora a *bodhi*-tudat felébredésének mozzanatát írja le, amitől a „csak ülés” gyakorlata elválaszthatatlan.

A második sor az én-nélküli *Dharmát* írja le. Amikor az ember rájön arra, hogy minden Üresség, szubsztancia nélküli, állandótlan, akkor nem különbözteti meg az érző lényeket, Buddhákat, felébredést, téveszmét, születést, avagy keletkezést és megszűnést, tehát *samsārát* és *nirvānát*. Éppen ezen „egyszerű”, életet és halált meghaladó buddhista felfogás alapján kerülhetett a második és harmadik sorba a *shi* kifejezés helyett a *mechi*, vagyis megszűnni.

⁹⁶ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 34.

Ezt a sort a *shinjin datsuraku* kifejezéssel szeretném összegezni. Véleményem szerint a *Genjōkōan* második sora ennek a pillanatát írja le. A szubjektivitás illúziójától mentes én levette az egót és a megkülönböztető tudatot felfogja a szubsztancia nélküli *Dharmát* (Valóságot). Úgy gondolom, hogy első két sor *jisetsu* kifejezése nem egy jövőbeli potenciális időpontot, időszakot jelöl, ezért is használok a „mozzanat”, illetve „pillanat” szavakat. Az érző lények állandónak hitt énjüket a középpontba helyezve úgy láthatják, hogy az idő telik, ezért beszélnek múlttól, jelenről és jövőről. Dōgen a *Nirvāṇa-szútra* „amikor elérkezik az idő, a Buddha-természet megvalósul” (*jisetsu nyakushi, busshō genzen* 時節若至、仏性現前)⁹⁷ passzusát a következőképpen értelmezi: „Az, hogy elérkezik, olyan, mintha azt mondanánk, már érkezett. 「若至」は、既至といはんがごとし。”⁹⁸ Továbbá „egyáltalán nem volt még idő, mely ne érkezett volna el, és nincs Buddha-természet, mely ne valósult volna meg.”⁹⁹ Nincs tehát olyan pillanat, ami ne lenne a megfelelő pillanat, és ahhoz, hogy ezt felfogjuk, rá kell jönnünk arra, hogy „minden létező [maga a] Buddha-természet” (*shitsu-u busshō* 悉有仏性),¹⁰⁰ minden megkülönböztettség nélküli.

A harmadik sor a Buddha Útját írja le, és mivel szerepel benne az „eredendően” szó, ezért feltehetően nem más, mint Dōgen buddhizmus-definíciója. A Buddha Útja „a bőségből és szűkölködésből kitört”. Jelentsen ez akár ellentétességet, akár szélsőségeket, a buddhizmus a kettősségből kizökölt. Mégsem beszélhetünk arról, hogy elérve a megvilágosodást, megpihenhetünk. Az eszköz a cél, és a cél az eszköz. A felébredés által válik világossá, hogy ez a bőség (jelen kontextusban mondhatjuk: *bodhi*) és szűkölködés (hasonló logika mentén: *avidyā*) egymástól elválaszthatatlanok. Itt merül fel az a kifejezés, amely véleményem szerint korrelál a harmadik sorral, ez pedig nem más, mint a *mujō busshō* 無常仏性 (állandótlan Buddha-természet), amely visszavezet minket az első sorhoz.

A megvilágosodásról azt hihetnénk, hogy egy állandó, „transzcendens” buddhai állapot, s a meditációnk célja, pedig valójában az örök körforgás egy momentuma. *Shushō ittō*, vagyis a „gyakorlás és a megvilágosodás ugyanaz”. Sőt a megvilágosodás állapotába elmerülni, és tudomást sem venni a többi lény szenvedéséről, megint csak téveszme. Ez a világ maga a *saṃsāra* és *nirvāṇa*,

⁹⁷ CBETA, T82, no. 2582, p. 92, c6.

⁹⁸ CBETA, T82, no. 2582, p. 93, a11–12.

⁹⁹ おほよそ時節の若至せざる時節いまだならず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり。
Nihon shisō taikai 12. 1970: 48.

¹⁰⁰ *Nihon shisō taikai* 12. 1970: 45.

s „akik [igazán] nagyon ráébrednek a tévelygésükre, azok Buddhák”, és „akik nagyon eltévednek a megvilágosodásban, azok érző lények.”

A Dōgen által lefestett állandótlanságnak és szubsztancia-nélküliségnek köszönhetően beszélhetünk arról, hogy „van születés és megszűnés, van téveszme és felébredés, vannak érző lények és Buddhák.” Minden dolog a saját *dharma* szintjén az, ami, vagyis abszolút, ez azonban csak az adott pillanatra igaz. Ezért nem mondhatjuk, hogy – Dōgen szavaival élve – a tűzifából hamu, a télből tavasz, az életből pedig halál lesz. Mind külön *dharma* szinten vannak, így a tűzifa tűzifa, a hamu hamu. Ám ezt csak akkor foghatjuk fel, ha a gyakorlás által megvalósítjuk az abszolút jelent, amelyben minden megkülönböztetés nélküli, igaz „alakját” mutatja, nincs se előtte, se utána. Csak ülni – ez a Buddha Útja, s amit a *Genjōkōan* harmadik sora sugall. Így aztán nem meglepő, hogy a „gyakorlás” kifejezés hiányzik a mondatból, hiszen a sorkezdő szó tökéletesen kifejezi azt.

„Az ülés maga: Buddha gyakorlása. Az ülés maga: nem-cselekvés. Ez nem más, mint az én valós alakja. Ezen kívül nincs más, amit Buddha *Dharmaként* keresnünk kellene.”

坐はすなはち仏行なり、座はすなはち不爲なり。是れ更ち自己の正体なり。此の外別に仏法の求むべき無きなり。¹⁰¹

¹⁰¹ *Shōbōgenzō zuimonki* 2011: 65.

Elsődleges források

Nihon shisō taikai 12. Dōgen jō 日本思想大系 1 2 · 道元上 [A japán eszmeiség kivonata 12 . Dōgen első kötet]. Terada Tōru – Mizuno Yaoko (eds). 1970. Tōkyō: Iwanami shoten.

Nihon shisō taikai 13. Dōgen ge 日本思想大系 1 3 · 道元下 [A japán eszmeiség kivonata 13. Dōgen második kötet]. 1987. Terada Tōru – Mizuno Yaoko (eds). 1987. Tōkyō: Iwanami shoten.

Shōbōgenzō 1. 正法眼藏 1 [Az Igaz Dharma Drágakő-szeme 1.]. Mizuno Yaoko (ed.) 1990. Tōkyō: Iwanami shoten, illetve CBETA, T82, no. 2582.

Shōbōgenzō shō 眼藏聞書抄 [Shōbōgenzō kommentár]. Komazawa University Library, Zenseki Zenpon Zuroku 禅籍善本図録 [Illustrated catalogue of rare Zen books in the Komazawa University Library] 1. kötet, 12–39.

Shōbōgenzō zuimonki 正法眼藏随聞記 [Az Igaz Dharma Drágakő-szeméről hallottak hí megjegyzése]. Watsuji Tetsurō (ed.) 2011. Tōkyō: Iwanami shoten.

Hivatkozott szakirodalom

Abe Masao 1992. *A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.

Arifuku Kōgaku 1994. „A halálhoz viszonyuló lét fogalma’ és az ‘élet és halál osztatlanságának’ gondolata.” [Papp Zoltán (ford.)] *Athenaeum* II.3 [„a semmi helye”]: 185–195.

Arifuku Kōgaku 有福 孝岳新 1998. „Shinbunka genri toshite no *Shōbōgenzō*. 新文化原理としての「正法眼藏」 [A *Shōbōgenzō* mint egy új kulturális alapelv].” *Institute for Zen Studies Bulletin (Aichigakuin University)* 26: 17–31.

Chen, Guangsheng 2005. *A Chinese-English Dictionary of Buddhist Terms*. Beijing: Foreign Languages Press.

Cleary, Thomas 2005. „The Issue at Hand.” In: Thomas Cleary (trans.) *Classics of Buddhism and Zen*. Boston: Shambala, 275–280.

- Cook, Francis H. 1989. „Manifesting Absolute Reality.” In: Francis H. Cook (trans.) *Sounds of Valley Streams*. Albany, NY: State University of New York Press, 65–69.
- Fehér Judit 1997. „A buddhista középút filozófiája – Buddhapálita Múlamadhjamakavritti.” In: Fehér Judit (szerk.) *Tibeti buddhista filozófia*. Budapest: Orientalisztikai Munkaközösség Balassi Kiadó, 7–58
- Hamar Imre 2007. „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kúkai.” In: Szerdahelyi István – Wintermantel Péter (szerk.) *Japanológiai körkép*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 183–201.
- Hamar Imre 2009. „Egy Nāgārjuna-mű a Csoma-Gyűjteményben: A függően keletkezés.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2009/1: 27–42.
- Hashimoto Hiromichi 橋本弘道 2003. „Dōgen no bukkyōkan 道元の仏教観 [Dōgen buddhizmus-szemlélete].” *Nihon Daigaku Daigakuin Sōgō Shakai Jōhō Kenkyūka Kiyō* 日本大学大学院総合社会情報研究科紀要 4: 392–402.
- Heine, Stevens 1981. „Multiple Dimensions of Impermanence in Dōgen’s Genjōkōan.” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 4/2: 44–62.
- Ishii Kiyozumi 石井清純 1997. „Shōbōgenzō Genjōkōan no setsuji nitsuite 『正法眼蔵』「現成公案」の説示について [A Shōbōgenzō Genjōkōan fejezetének magyarázata].” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 59/2: 716–720.
- Itō Shūken 伊藤秀憲 1982. „Shōbōgenzō kōgoyaku no kokoromi – Genjōkōan 1. 『正法眼蔵抄』口語訳の試み—現成公案（一） [A Shōbōgenzō modern nyelvre történő átültetésének kísérlete – Genjōkōan 1.]” *Journal of Buddhist Studies (Komazawa University)* 13: 133–149.
- Itō Shūken 伊藤秀憲 1998. *Dōgenzen kenkyū* 道元禅研究 [Dōgen-zen tanulmány]. Tōkyō: Daizō shuppan.
- Jaffe, Paul 1996. „Shobo Genzo.” In: Hakuun Yasutani Paul Jaffe *Flowers Fall: a commentary on Dōgen’s Genjōkōan*. Boston: Shambhala, 101–107.
- Maruyama Masao 丸山真男 (szerk.) 1969. *Nihon no shisō* 2. 日本の思想 第2 [Japán eszmeiség]. Tōkyō: Chikuma shobō.

- Matsumoto Shirō 松本 史朗 2000. *Dōgen shisōron* 道元思想論 [Tanulmány Dōgen eszmeiségéről]. Tōkyō: Daizō shuppan.
- Matsumura Akira 松村 明 (ed.) 1992. *Daijirin* 大辞林. Tōkyō: Sanseidō.
- Matsuoka Yukako 松岡 由香子 1995. *Kobutsu Dōgen no shui* 古佛道元の思惟 [Az ősi Buddha, Dōgen gondolatai]. Kyōto: International Research Institute for Zen Buddhism, Hanazono University.
- Murakami Kyōichi 村上 恭一 2007. „Dōgen no Yūji no maki wo yomu 道元の「有時」の巻を読む [Dōgen ‘Yūji’ kötetének olvasata].” *Hosei University Repository* 2007/1: 406–385.
- Nagai Yoshitaka 永井 賢隆 2011. „Dōgenzenji to Daichidoron 道元禅師と『大智度論』 [Dōgen zen mester és a *Mahāprajñāpāramitā-sāstra*].” *Journal of Indian and Buddhist studies* 125: 211–214.
- Nishijima, Gudo Wafu 1992. *Understanding the Shobogenzo*. Woods Hole, MA: Windbell Publications. [Online elérhetőség: <http://www.thezensite.com/zenwritings/understandingShobogenzo.pdf>, utoljára megtekintve: 2014. dec.]
- Nishio Katsuhiko 西尾 勝彦 2004. „Senpuku-ji bon no *Shōbōgenzō kikigakishō* no shomondai 泉福寺本の『正法眼蔵聞書抄』の諸問題 [A *Shōbōgenzō kikigakishō* Senpuku-ji kéziratának problematikái].” *Journal of Indian and Buddhist studies* 52/2: 545–548.
- Nishiyama, Kosen – Stevens, John (trans.) 1975. *Shōbōgenzō: the Eye and Treasury of the True Law*. Vol. 1. Tokyo: Nakayama Shobo.
- ‘*Shōbōgenzō*’ *shuppan no ashiato* 『正法眼蔵』出版の足跡 [A *Shōbōgenzō* kiadásának lenyomatai]. 2009. Tōkyō: The Museum of Zen Culture and History.
- Soothill, W.E. – Hodous, L. 2010. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Taipei: Dharma Drum Buddhist College.
- Szabó Balázs 2013. „A buddhizmus Japánban.” In: Szilágyi Zsolt – Hidas Gergely (eds.) *Buddhizmus*. Budapest: L’Harmattan Kiadó, 207–226.
- Tsugunari Kubo – Akira Yuyama (trans.) 2007. *The Lotus Sutra (Taishō Volume 9, Number 262)*. Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

- Tsunoda Tairyū 角田 泰隆 2007. „*Shōbōgenzō Genjōkōan*-kan bōtō no issatsu no kaishaku 『正法眼藏』 「現成公案」 卷冒頭の一節の解釈 [A *Shōbōgenzō Genjōkōan* kötet kezdeti sorainak interpretációja].” *Journal of Indian and Buddhist studies* 56/1: 80–86.
- Waddell, Norman – Abe Masao 2002. „Manifesting Suchness.” In: Norman Waddell – Masao Abe (trans.) *The Heart of Dōgen’s Shōbōgenzō*. Albany, NY: State University of New York Press, 39–45.