Végh József:

Dógen zen mester 道元禅師 élete és művei a japán hagyomány tükrében

TKBF 2008.

Széljáró füzetek

Bevezető

Az élettörténet leírásában a japán szavakat magyar fonetikus átírásban adom meg, zárójelben a kínai írásjegyeket és a nemzetközi átírást. Ha kínai nyelvből vett kifejezésről van szó, az eredeti írásjegyeket természetesen a pinyin átírás követi, és csak ez után a japán olvasat „Hepburn" átírásban. Ebből következik az is, hogy a kínaiak nevét először pinyin átírásban adom meg, majd zárójelben a kínai írásjegyeket és a japán olvasatot. (A lábjegyzetekben, és a függelékben a Hepburn Romaji, az irodalomjegyzékben a mindenkori eredeti írásmód szerepel.)
A legendát és japán forrásokat idéző életrajzi részleteknél a dátumok a hagyományos japán számítás szerint szerepelnek: a hónap és a nap sorszámmal, a korszak neve helyett az évszám. Természetesen zárójelben vagy lábjegyzetben, illetve a mű végén egy kronológiában mindkét írásmód megtalálható, összeegyeztethető.

A szöveg első változata a TKBF „Dógen zen mester élete és munkássága" című előadáshoz készült, hosszabb távon, pedig Rjókan életművének és Dógen zen-jének kapcsolátát vizsgáló kutatás második szakaszát képezi.

A „megvilágosodás" és „felébredés" szavakat buddhista összefüggésben szinonimaként használom.

A szövegben olvasható fordítás részletek teljes és eredeti szövegei az életrajz után a szöveggyűjteményben olvashatók.

Mondzsumaru gyerekkora – Dōgen gyermekévei

Dógen Kjótoban (京都), annak Udzsi nevű részében született, 1200, január 19-én (正治 1. hónap 2. napja)[1] Apja valószínűleg Koga Micsicsika (久我道親)[2], korának egyik legbefolyásosabb minisztere[3] volt, anyját Isinek hívták. Ebben az időben emelkedett fel a hatalomba, és alapított új fővárost Kamakurában a harcos szamuráj réteg. Több kolostort erőddé építették át, és szerzeteseket fegyvereztek fel.[4] Hivatalosan „harcos szerzetesnek" (僧兵, sōhei) nevezték őket, de az irodalomban szinte mindenki a „gonosz szerzetes" (悪僧 akusō) kifejezéssel emlékezik vissza rájuk. A buddhizmus hanyatlani látszott, a harcos szerzetesekkel és erődtemplomokkal szemben, illetve az általuk átformált igényeket kielégítendő, megjelentek az Amitábha Buddha mantráját önérdekből, öncéllal és összpontosítás nélkül mondogató szekták.
A régi előkelők, akik több mint négyszáz éve vezették az országot, túlnyomórészt Kjótoban éltek. A legendás hagyomány Dógent anyja ágán Murakami császár leszármazottainak kilencedik nemzedékébe sorolja.[5] Anyja Fudzsivara Motofusza (藤原基房Fujiwara Motofusa) lánya lehetett. A gyermek hamar kitűnt eszével, így Mondzsu (Mandzsusrí), a bölcsességet megtestesítő bódhiszattva nyomán, Mondzsumarunak (文殊丸) nevezték el. Állítólag az udvar egyik fiziognómusa születésekor némi eltéréssel, de megjósolta anyja halálát. Mondzsumaru éppen csak elkezdett beszélni, amikor leült, kihajtotta a kínai könyvek tekercseit, és olvasni tetszett őket. Szülei meg voltak győződve csodás képességeiről. Apja 1202-ben valószínűleg politikai merénylet áldozata lett. A gyermek már három évesen többek között már az ″Ódák könyvének″ (毛詩 Maóshī, mōshi)[6] dalait, vagy a Zuozhuant (左氏傳 Zuǒshìzhuàn)[7] olvasgatta anyja ölében. Hét éves korában már saját maga írt kínai nyelven verseket.
Amikor nyolc éves volt (1207), anyja, hogy fiának biztos jövője legyen, újra férjhez szeretett volna menni, ám hirtelen ágynak esett. Amikor világossá vált előtte, hogy meg fog halni, megkérte fiát, hogy ne szomorkodjon túl sokat utána. Nagyon sajnálja, hogy apja után neki is itt kell hagynia őt. Egyesek szerint buddhista példázatokkal szerette volna fiát megvigasztalni, mások szerint már a bölcs fiú mondta: „a világ egy nagy örvény, amelyben senki sem tudhatja, hogy a következő pillanatban merre fordul sorsa."
– Ígérd meg fiam, hogy a szenvedésnek ebben a forgatagában szerzetesként segíted majd az embereket.

---

[1] A hagyományos japán számítás szerint a gyermek születésekor már egy éves. Dógen életkorát a legendás életrajzban a japán számítás szerint adom meg.
[2] Elterjedtebb olvasatban: Minamoto Michichika, (1149-1202) a Heian- és a Kamakura-kor ismert államférfija.
[3] Akkor „főpecsétőr" (naidaijin 内大臣).
[4] A szerzetesek fegyverkezése olyan méreteket öltött, hogy mind a korábbi előkelőket Narában, mind a szamurájokat Kamakurában sakkban tartották. Negorojiban templomerődjében még tűzfegyverekkel is gyakorlatoztak a szerzetesek. (Turnbull 2003, 4-5.)
[5] SBGZM 2004, 8; Apja személye korai halála miatt bizonytalan, történeti forrásból nincs minden kétséget kizárólag megerősítve.
[6] Az Ódák könyvét (詩經 Shijing, shikyō) akkoriban így emlegették. Magyarul a "Dalok könyve" címen ismert, és olvasható több kiadásban. A közkeletű elnevezés a két legkorábbi szerkesztőre: Maoxiangra 毛亨 és Maochangra 毛萇 utal.
[7] A Lu beli Zuo Qiuming 左丘明 kommentárja az "Ősz és tavasz könyvéhez". Lu állam napról napra írt krónikát a hagyomány szerint Konfucius szerkesztette.

Dógen, mielőtt anyja meghalt, megígérte neki, hogy buddhista tanítóként az emberek javára fog szolgálni. Miután anyját eltemették, annyira megrázta a megemlékezésen felszálló füstölők mulandóságot megtestesítő látványa[8], hogy utána nagybátyja, Moroije Macumoto házában elszántan kezdte olvasni a legnehezebb buddhista értekezéseket, hogy anyjának tett ígéretét mihamarabb valóra váltsa.

Később, gyerekkora eseményeit nem feledve, ecsizeni elvonulásán írt egyik japán versében így emlékezett vissza szüleire:

六の道　をちこちまよふ　ともがらは　わがちゝぞかし　我母ぞかし[9]

Mutsu no michi
Ochikochi mayou
Tomogara wa
Waga chichi zo kashi
Waga haha zo kashi[10]

Útitársaim
A hat úton elvesztek
Mind a távolban.[11]
Itt látom az anyámat,
Itt látom az apámat!

A versben Dógen a mulandóság, a szenvedésteli változás világában látja szüleit. A „hat világ" a buddhista világképben a létforgatagnak (sz.: saṁsara, 輪廻 lúnhuí, rin'ne) vágyak uralta része, ahol a hétköznapi, a felébredett Buddhák tanítását nem gyakorló világiak, pillanatról pillanatra történő szenvedésteli továbblétesülése zajlik. Így az „úti társak" is ebben a születésről születésre, létállapotról létállapotra vándorlásban apa és anyaként ideiglenes együttélésre vonatkoznak. Másfelől a japán vers első olvasatában szépen és egyértelműen közvetíti azt a gyermeki szeretetet, és szülők iránti tiszteletet, amit minden kultúrában, de különösen a kínai mintákat követő ázsiai országokban elvárnak egy embertől.

Nagybátyja mindent megtett, hogy a fiú otthon érezze magát nála. Látván, milyen jó felfogóképessége van, és hogy milyen elszánt tud lenni a tanulásban, szerette volna mihamarabb a császári udvarban látni. Így megszerezte neki a kért buddhista szövegeket is. Mondzsumaru 1208-ban az Abhidharmakósát (″Buddha tanítására rátekintő bölcselet kincsestára″ 阿毘達磨倶舎釋論 Abidatsuma kusha shakuron, röv.: Kusharon) tanulmányozta. Egyes szerzetesek szerint, aki ezt az értekezés elolvassa, megérti, az olyan bölcs lesz, mint Mandzsusrí bódhiszattva[12], akinek a mű fordítói munkájukat ajánlották.

---

[8] A mulandóság: sz.: anityā, 無常 wúcháng, mujō; SBGZM 2004, 9;
[9] 傘松道詠集 50
[10] Heine 1997, 75 (J31) My companions/ Trekking/ The six realms –/ I recognize my father!/ I recognize my mother//
[11] A „hat út" a létforgatag szenvedésteli újjászületéseinek láncolata, amelyben még a mindvégig boldog létállapotok is megszűnésükkel szenvedést vonnak maguk után, illetve ez az ára az újabb emberi születésnek.
[12] SBGZM 2004, 9;

Minden idejét anyjának tett ígérete beváltására fordította. Nagybátyja, pedig igyekezett a háttérből olyan környezetet teremteni, amelyet nehéz otthagyni a szerzetesek otthontalansága és szegénysége kedvéért.

Az otthon elhagyása

A hagyomány szerint, 13 évesen (1212), amikor elég nagy volt, hogy haját férfiként vágják, ezzel nagykorúnak tekinthessék beérett az elhatározása. Nevelője persze helytartót szeretett volna belőle faragni, és férfivá avatása kapcsán egy nyilvános szereplést szervezett neki az udvarban. Biztos volt benne, hogy az éles eszű fiatalember szinte azonnal bebocsátást nyerhet a császári udvar belső köreibe.[13]
Dógen azonban megszökött. Felkereste gyerekkori házukat, ahol a népszerű elbeszélések szerint megjelent neki anyja, akinek a fiatalember elmondta, milyen nehéz döntés előtt áll, mert noha ő egy pillanatra sem feledkezett meg anyja kéréséről, nagybátyja most kinyilvánította szándékát, hogy őt bevezeti az udvari életbe. Akármilyen félelmetes is volt felnőttségének első önálló útja az éjszakába, már nem fordult vissza, megfogadta, hogy mihamarabb mindenkinek tanítja majd a Buddha-Dharmát.
Reggel érkezett meg anyai nagybátyjához, Rjókan Hóinhez (Ryōkan Hōin v. Hōgen 良観法眼), aki már korábban is sokat segített neki a dharma tanulásában és gyakorlásában. Hóin azonnal látta: ahhoz, hogy a fiú ilyen korán reggel, bebocsátást kérjen nála, egész éjjel gyalogolnia kellett, hogy elérje a Hiei hegyet (比叡山).
Kérését meghallgatva, szokás szerint igyekezett a szerzetesi élet nehézségét, fáradalmait ecsetelni, de a fiatalembert eltántorítani nem tudta. Az vállalván a nehézségeket bevonult a Hiei hegy csúcsán lévő, az Enrjakudzsi (延暦寺 Enryakuji) részét képező Szenkóbó kolostorba.[14] Ez volt a kor legtekintélyesebb, folyamatosan gyakorlatozó katonáival az államot is védelmező nagy tendai kolostora. Még Szaicsó (最澄Saichō, 767-822) alapította 788-ban.[15] Kjótot, az akkori fővárost a sintó papok szerint a Hiei-hegy oldaláról támadhatták meg a démonok. Ezért ennek elriasztására egy kaput is építettek a város északkeleti bejáratához. Ezt az útvonalat igyekeztek a hegy tetejére épített buddhista kolostorral véglegesen biztosítani. Itt szerzetes módjára leborotválták Mondzsumaru haját, és Kóentől (Kōen 公円), a tendai kolostor papjától a Dógen Kigen (道元希玄 Dōgen Kigen)[16] nevet kapta.
Mivel Dógen már ilyen fiatalon is elég jártas volt a szentiratokban, 1213. április 9-én a szútrák olvasása után megkérdezte mesterét, hogy ha már mindenkinek születésével Buddha-természete van, akkor miért kell még utána olyan fáradhatatlanul gyakorolni, egyáltalán tanulni? Egyesek szerint mestere küldte, mások szerint maga ment további

[13] SBGZM 2004, 9-10;
[14] Az Enryakuji kolostort a fölé a kunyhó fölé emelték a Hiei hegyen, amelyet Saichō épített, amikor kínából visszatérve elkezdte a tendai irányzat művelését. Kiment Kyōtoból az északkeleti démonkapun, és a hegytetőn épült kunyhóját kolostorrá építették, és halála után, miután jóváhagyták a rend Japánban folyó tevékenységét, a császár átnevezte Enryaku kolostornak.
[15] Turnbull 2003, 5-6.
[16] Kínai olvasatban: Dàoyuán Xīxuán

kérdéseivel: Vajon Buddha is ezt művelte-e? – a Miidera templom (三井寺) apátjához, Kóinhoz (Kōin 公胤)[17], aki szintén anyai nagybátyja volt Dógennek.
– Amiként Buddha útjának mind a titkos, mind a nyílt iskoláit tanulmányoztam, mindkettőben azt állítják, hogy az emberi lények születésükkel már bírják a megvilágosodás képességét(本覺hongaku[18]). Ha ez így van, akkor a három idők buddhái, noha kétség kívül megvilágosodottak voltak, miért törték magukat mégis a kereséssel és miért gyakoroltak annyit a belső úton?[19]

十八歳より内に一切經を披閲すること一遍。後に三井の公胤僧正同く又外叔なり。時の明匠世にならびなし。因て宗の大事をたづぬ。公胤僧正示曰。吾宗の至極いま汝が疑處なり。傳教・慈覺より累代口訣し來るところなり。この疑をしてはらさしむべきにあらず。遙かに聞く。西天達磨大師。東土に來てまさに佛印を傳持せしむと。その宗風いま天下にしく。名けて禪宗といふ。
もしこの事を決擇せんとおもはば。汝建仁寺榮西僧正の室に入て。その故實をたづね。はるかに道を異朝に訪ふべしと。

A politikai értelemben még mindig rivális tendai templom apátja méltányolta azt a hosszú utat, amit az ifjú megtett, és azt mondta, hogy ha nem tud most Kínába utazni a válaszért, akkor a legjobb lesz, ha Eiszaihoz (明菴栄西Myōan Eisai)[20] megy, a Kennindzsi templomba (建仁寺), mert a néhai tendai szerzetes 1191-ben jött vissza második kínai útjáról, és

---

[17] SBGZM 2004,11: Kónin. Miiderát Onjōji 園城寺 néven is emlegették. Az Enryakuji mellett egyike volt az államot védelmező nagy harcos kolostoroknak.
[18]Abe 19-20; 本覺 běnjué, hongaku A „belső" vagy „velünk született megvilágosodás", „eredeti megvilágosodás" vagy leegyszerűsítve: „a felébredés lehetősége". Ez a gondolat azt mondja ki, hogy az érző lények (pontosabban a „szándékkal bíró lények") mindegyike bír a felébredés lehetőségével. Mivel ez belső képességként van jelen az emberben, ebből következik, hogy a megvilágosodásra nem valami külső célként kell törekedni. Rá kell döbbenni, itt és most, hogy eredendően teljesek vagyunk. Ezt a tanítást elsősorban Kelet-Ázsiában hirdették, pl. az Asvaghósának tulajdonított „Hit ébresztése" 起信論 és a „Tökéletes megvilágosodás szútrája" 圓覺經 című szövegek. Mivel a „Hit ébresztésé"-nek sincs meg a szanszkrit eredetije, többen gondolják úgy, hogy ez a gondolat Kelet-Ázsiában született. Ez a mű, részletezésében a „megnyitott" vagy „aktuálisan megtapasztalt" megvilágosodással 始覺 szemben a kettősség nélküli látásmód megfelelőjeként nevezi meg a megvilágosodást 覺 és a „meg nem világosodást" 不覺. Vö.: T 1666.32.576b-c.
[19] Kim 2004, 22: As I study both the exoteric and the esoteric schools of Buddhism, they maintain that human beings are endowed with Dharma-nature by birth. If this is the case, why did the Buddhas of all ages—undoubtedly in possession of enlightenment—find it necessary to seek enlightenment and engage in spiritual practice? (Ōkubo Dōshū: Dōgen zenji den no kenkyū, Tokyo Ivanami Shōten, 1953, Chikuma Shobō 1966, pp 78-80 alapján) Tanahashi is idézi, ő a Kenzeiki életrajzra hivatkozva (Tanahashi 1988, 4).
[20] Másik olvasatban: Yōsai, Róngxī. Eisai/Yōsai, 1141.IV.20. – 1215.VII.5., a japán rinzai (臨濟宗) irányzat alapítója. Sintó papi családba született, majd fiatalon a Hiei hegyi tendai kolostor szerzetese lett. A vezető papság rossz példája miatt a Song Kínába utazott. Első, alig egy éves kínai útján azzal szembesült, hogy az irányzat szent hegyén, a Tiantai hegyen lévő központi kolostoruk is chan kolostorrá lett, ennek ellenére sok tendai szöveget vitt haza. Kyūshūba költözött, majd ismét Kínába utazott. A második útjával (1187-1191) pedig ebből a kolostorból az öt chan iskola közül Linji ágát hozza át Japánba. Kínai mestere, Xuan Huaichang (虚庵懷敞) a Huanglong (黄龍) irányzatot képviselte. Az első zen templom megalapítása után nehéz volt, és nem is engedték, hogy a Hiei hegyen, egy csak zennel foglalkozó kolostor működjön. Kyūshūból Kamakurába ment, ahol végül az új kormányzat segítségével mégis megalapíthatta Kyōtoban a Kenninjit. Dógen avatása után, 75 évesen éppen befejezte a Jufukujit 壽福寺 Kamakurában, majd hamarosan meghalt. Állítólag ő vezette be a tea fogyasztását Japánban, a tea gyógyhatásáról írott könyvével. Egyéb, zen művei: Bodaishinron kōketsu 菩提心論口訣, Kōzengokoku ron 興禪護國論, Shukke daikō 出家大綱; írt még a Tendai kolostorról (天台) és Mikkyōról 密教.

Bódhidharma hagyományvonalát Rinzai (Linji) útmutatásai alapján gyakorolja, így Dógennek Japánban, valószínűleg csak ő tud kielégítő választ adni.

Eiszai első rövid kínai utazása az igazi tanításért való zarándoklat volt. Csalódása ellenére sok szöveget hozott. Második útjával valószínűleg eltökélte magát, hogy egészen Indiáig utazik a Dharmáért. (Indiát ekkoriban özönlötték el a muszlim seregek!) Ez nem sikerült neki, de találkozott Xuan Huaichang (虚庵懷敞) linji-chan (rinzai zen) mesterrel, akinek a vezetésével megvilágosodott. Japánban megalapította az első zen templomot (聖福寺), majd végül a kamakurai sógunátus támogatásával Kjótoban felépíthette a Kennindzsit.
Az egyébként a kolostori szabályzat szigorú betartásáról híres Eiszai megdöbbentő választ adott Dógen kérdésére:
– A három idő egyik Buddhája sem tudja, hogy Buddha-természete van, de az ökrök, vagy a macskák igen csak tudatában vannak saját Buddha-természetüknek.
Dógen azonban értette mestere célzásait, nála maradt gyakorolni. Amikor Kennindzsiben Eiszai már gyengének érezte magát, Dógent további kérdéseivel Mjózenhez irányította. A Kennindzsiben a rinzai-zen csak egy volt a tendai négy fő gyakorlatai közül: a Lótusz-szútra tanulmányozása, mahájána fogadalmak, beavatásokhoz kötött szertartások, és a zen meditáció. Ez összhangban volt azzal a szemlélettel, amely már az Enrjakudzsi, Dógen első kolostora alapításakor uralkodott japánban, hogy összhangba kell hozni a sintó és a buddhista tanításokat, és ha már ezek között meg lehet találni az érintkezés pontokat, akkor a buddhista irányzatok összekapcsolása már szinte gyerekjáték volt.

Kínai utazás

Eiszai hamarosan meghalt (1215). Ezért több japán tudós is kétli, hogy Dógennek volt-e egyáltalán lehetősége magától a mestertől tanulni, aki a tan átadásában hét szerzetest jelölt meg örökösének. Első volt köztük Mjózen (Myōzen 明全, bizalmasan: Zenkō全公)[21] is, aki nyilvánvalóan még sokáig szeretett volna mesterével gyakorolni, kérdéseket feltenni neki. Legalábbis is többen erre gondolnak, amikor Mjózen Dógenhez való viszonyát és kínai útjának kérdéseit feszegetik: Miért és hogyan tette meg a fiatal Dógent örökösének? Miért vállalta a kínai úttal járó veszélyeket? Mi a nagy utazás valódi célja?
Dógen „Az úton teendő erőfeszítésekről szóló beszédében" (Sóbógenzó-Bendóva) így emlékszik vissza erre az időre:

予發心求法よりこのかた。わか朝の遍方に知識をとふらひき。ちなみに建仁の全公をみる。あひしたかふ霜華。すみやかに九廻をへたり。いささか臨濟の家風をきく。全公は祖師西和尚の上足として。ひとり無上の佛法を正傳せり。あへて餘輩のならふへきにあらす。予かさね

[21] Több szerző, a Zenkō elnevezést Eisaihoz kapcsolja, akinek utódaként egyes helyzetekben félreérthető, hogy az elnevezések kire vonatkozhatnak. Ám, ha a dharma-neveket használják, akkor egyértelműnek tűnik: Eisai nevében a Myōan a „Megvilágosodás lakhelyét" jelenti, maga az „eisai" kifejezés pedig „Nyugat dicsősége" a Kínából hozott Dharmára utal. Myōzen neve esetében a „Megvilágosodás teljessége", vagy a „Tökéletesen megvilágosodott" kifejezést helyettesítették a „Megvilágosodás hercege" kifejezéssel. A fent idézett szöveg egyértelműen tisztázza, hogy Zenkō utóda Eisainak.

て大宋國におもむき。知識を兩浙にとふらひ。家風を五門にきく。[SBGZ T2582,82,15b01(07)- 15b10(00)]

„Felébredt bennem a vágy, hogy megkeressem a Buddha mutatta Utat. Minden irányban kerestem valakit, aki felvilágosítást adhat. Végül a „Jó szándékból épült" templomban (Kenninji) találkoztam Zenkóval (Myōzen). Szolgálatában hamar volt, hogy kilencszer váltották egymást dér (ősz) és virágszirmok (tavasz). Tőle hallgattam (=tőle tanultam) a Linji (Rinzai) iskola hagyományát. Zenkó volt az alapító Eiszai szerzetes méltó örököse. Nem volt más, hozzá fogható szerzetestársa, aki Buddha eredeti tanítását hitelesen tovább adhatta volna. Ezért a tudásért a Nagy Song Birodalomba is elmentem, Liǎngzhè vidékét (ma Zhèjiāng tartomány) is bejártam, ahol (az elmélyedés közvetlen útját járó) hagyomány öt kapuját is megtanultam."

Eiszai idejében még a zen-tanítványok csak három év próbaidő után ölthettek szerzetesi ruhát. Dógent a tanítást befogadó kivételesen tiszta edénynek tartották, így neki Eiszai megengedte hogy már érkezése évében, még egy évet sem töltve el a kolostorában, felölthesse a csuhát.[22] A kor külső követelményeinek tett kompromisszum szerint a tendai irányzat gyakorlataival együtt művelt zen gyakorlás mellett a másik fő törekvés, a bódhiszattva eszmény valóra váltása, és az ehhez kötött fogadalom minden buddhista országban szigorúan a 21. életév betöltéséhez van kötve, így ebben Eiszai, ha akart volna, sem tehetett engedményt.[23]

Dógen is vándorútra kelt, hogy kérdéseit jobban átgondolja, szemlélődjön a világban. Amikor 1217-ben visszatért, ismét kérte Mjózent, hogy tanítsa. Mjózen, megígérte, hogy mindent megmutat neki, amit Eiszaitól tanult. Ez sikerült is, mert a 22 éves Dógennek (1221) Mjózen átadta a rinzai hagyományt.[24] Két évvel később Dógen megkérdezte Mjózent, vállalná-e a tengeri utazás veszélyeit, hogy mesterükhöz. Eiszaihoz hasonlóan Kínában mélyíthessék el a Dharma megvalósítását. Az akkori viszonyok között az sem volt biztos, hogy valaki élve visszatér egy ilyen utazásról. Másfelől a tendai iskolán belüli viszály erőszakos összecsapásokhoz vezetett, illetve a Miidera és az Enrjakudzsi szerzetesei részt vettek a Sókjú háborúban (承久の乱 jōkyū no ran). Go-Toba eredetileg visszavonult császár seregei 1221-ben Udzsinál, Dógen szülőhelyénél csaptak össze a Hódzsó nemzetség szamurájaival. A császár előtte a Hiei hegyen szeretett volna meghúzódni, de a szerzetesek is helyezkedtek a politikai játszmákban, és gyengeségükre hivatkozva nem nyújtottak menedéket neki. A császárt veresége után Oki szigetére száműztek. Később mindkét fél verseng Dógen „kegyeiért", illetve azért a szellemi hatalomért, amit „Kínából hozott".

Mjózen és Dógen hajója 1223. február 22-én indultak útnak, hogy tanításokat kapjanak arról, hogyan kell nem a "szavakra és a betűkre támaszkodni", és arra is gondoltak, hogy a szerzetesi szabályok megújításával visszaállítsák majd a kolostorok becsületét, hitelességét.

---

[22] SBGZM 2004, 11-12.

[23] A japán „kritikus buddhisták" közül többen megkérdőjelezik, hogy a szigorúságáról, és a szabályok betű szerinti betartásáról híres Eisai tehetett-e egyáltalán Dógennek engedményt, bármiféle felavatás során. Mások persze azt mondják: élete vége felé járva, miért ne? A másik kérdés, hogy kitől tanult, mai értelemben Dōgen a Kenninjiben? Mivel Eisai abban az időben már visszavonult, és gyakorlatilag Myōzen látta el mind a hivatalos, mind tanítói teendőit.

[24] Tanahashi 1988, 4;

A legenda szerint a tenger eleinte teljesen nyugodtnak tűnt. Rá tekintve a változást szemlélhették közvetlenül. Dógennek ez volt az első tengeri útja, a nyílt tenger végtelen látványával most szembesült először. Majd egy viharban megtapasztalhatták milyen hullámok hátán képes megmaradni a hajójuk, és mekkorák azok, amelyek már felborítják, vagy összeroppantják. A vihar csillapodtával elérték Ningbo (寧波 Níngbō, Neiba)[25] kikötőjét, ahol nem akarták őket partra engedni. Amíg Kínába lépésük engedélyezésére várakoztak, átgondolták, hová és kihez is mennének tanulni.

Az öreg konyhafőnök tanításai

Már több mint három hónapja vesztegeltek a kikötőben, amikor megjelent egy szerzetes a hajón, és azt kérdezte Dógentől, nem tudna-e neki egy kis sítake-gombát (椎茸)[26] adni, úgy hallotta, ugyanis, hogy a japán hajókon termesztett sítake gombák a legízletesebbek. Dógen beszédbe elegyedett a szerzetessel, aki elmondta, hogy már negyven éve vándorol kolostorról kolostorra, és tavaly érkezett meg az Ayuwang hegy (阿育王 āyùwáng, akuō) Guangli nevű kolostorába, ahol a szerzetesek élelmezéséért felelt. Most húsz kilométerről gyalogolt ide, hogy másnap, a Sárkánycsónak-ünnepség (Duanwu-jie) kolostori megemlékezése után a tésztát ezzel a finom gombával ehessék a szerzetesek. Amikor megszedték a hajón termesztett gombákat, kiderült, hogy a szerzetes már 61 éves. Dógen elcsodálkozott, hogyan képes egy ilyen idős szerzetes beszerezni azt a rengeteg élelmiszert, és összeállítani, megfőzni a szerzetesek ebédjét? Rögtön meg is kérdezte az öreg szerzetest, hogyan csinálja, ám ő szabadkozott, hogy még napnyugta előtt vissza kell térnie a kolostorba, mert másnap az ötödik hónap ötödik napján, (mint minden ötös számjegyet tartalmazó napon) a vezető szerzetes tart Dharma-beszédet, amelyet szokás szerint a „Buddha öröme" étel követ, amelyet neki a kellő mennyiségben elő kell készíteni. Azt is említette, hogy az ő korában meg kell becsülnie magát, meg kell tartania ezt a fontos hivatást a kolostor életében, ki tudja, mikor kínálkozik megint ilyen alkalom. Mondandójának a lényege az volt, hogy igyekszik munkáját ugyanolyan buzgón, és összpontosítással végezni, mint a Dharma gyakorlatait. Azt tanácsolta Dógennek, hogy gyakorolja az ülő meditációt (zazen), és olvassa Buddha beszédeit. Amikor Dógen visszakérdezett, hogy mi a jó a konyhafőnök tisztségében, miért olyan fontos az, elnevette magát. Dógen nem tudta, min nevet.
– Úgy tűnik, nem értetted meg, hogy mit jelent ugyanúgy vezetni a konyhát, mint ahogyan gyakorolni a meditációt! Ezt nem lehet pusztán a könyvekből megtanulni. Még nem értetted

[25] Ősi kikötőváros. Neve annyit tesz: „csendes hullámok". A Song kor fő külkereskedelmi kikötője délen.
[26] *Lentinula edodes*. A japán név egyszerűen annyit tesz: „tölgyfa-gomba" vagy egyesek szerint pontosabb a „paszania-gomba" kifejezés, mert őshazájában elsősorban a paszania fán (Pasania cuspidata) élősködik. De ezt a gombát szerte Ázsiában nagyon szeretik és ősidők óta, az erre a célra állított pasania- vagy tölgyfatörzs darabokon termesztik is. Kínai neve: xiānggū 香菇"illatos gombát" jelent, de nevezik még „téli gombának" (dōnggū 冬菇), vagy „virág-gombának" (huāgū (花菇). Az első írásos források szerint Kínában már i. sz. 199-ben is ettek termesztett sítake gomba-ételt. A kínai holdújév ismert fogása a „Buddha öröme" (luóhàn zhāi, 阿羅漢 / 阿罗汉), amelynek a fő alkotó része ez a gomba. Gyakorlatilag a vegetáriánus szerzetesek egyik fontos eledele. Az étel nevében a szanszkrit „arhat" szó kínai átírása rejtőzik. Minimum tíz, maximum 35, nagyobb részt szabadon választott összetevőből készítik.

teljesen meg, mi is az igazi gyakorlás. De eljön majd az idő, amikor megérted. –s ezzel visszatért a kolostorába.
Dógen megígérte, hogy ezzel kapcsolatban felkeres majd egy mestert, aki fel tudja világosítani arról, miért is olyan fontos egy kolostorban a konyhafőnök (tenzō 典座) tisztsége, illetve milyen más fontos kolostori tisztségekről kell gondoskodni, hogy jól működjön a közösség.[27]
Amíg a kikötőben vesztegeltek, szango-stílusú kínai verseket írt. Észak-Kínát már elözönlötték a mongol seregek. A Délvidéken ez még közvetlenül nem éreztette hatását.

Találkozás Ruijinggel.

Már egy éve tartózkodtak Kínában, amikor Dógen bejelentette Mjózennek, hogy elmegy a Tiantong hegyre, és ha ott sem talál magának mestert, kész lesz addig vándorolni kolostorról kolostorra, míg nem talál egy olyan mestert, akinek a jelenlétében elérheti a megvilágosodást. Szerzetestársa, mestere útjára bocsátotta. Szinte az összes csan / zen kolostort végigjárta a gazdag Zhèjiāng tartományban.

はじめ徑山琰[28]和尚にまみゆ。琰問云。
幾時到此間。師答曰。
客歳四月。琰曰。
隨群恁麼來。師曰。
不隨群。恁麼來時作麼生。琰曰。
也是隨群恁麼來。師曰。
既是隨群恁麼來。作麼生是。琰一掌曰。
者多口阿師。師曰。
多口阿師即不無。作麼生是。琰曰。
且坐喫茶。

Az első mester, akit felkeresett, Ruyan volt a Jing hegyen.
– Mikor érkeztél ide? – kérdezte Dógent.
– Tavaly, a negyedik hónapban.
– Úgy jöttél, hogy másokat követtél?
– Hogy lehet úgy jönni, hogy nem másokat követek?
– Ez még mindig úgy jövés, másokat követve.
– De hát, miért nem jó „így jönni, másokat követve”?
Rutan ekkor rácsapott Dógenre, majd hozzátette:
– Micsoda egy szószátyár „barát”!
– Nem az a kérdés, szószátyár-e a szerzetes, hanem hogy miért nem jó „így jöni”?

[27] Erről szól a Tenzokyōkun (典座教訓) című írása. Ezekért a tanácsokért, tanításokért Baizhang Huahai (Pai-chang Huai-hai; Hyakujo Ekai 720-814) mester átadási vonalán kapott útmutatásokat. Magyaros átírásban Hujhaj nevű mester a legtöbb zen kolostor szabályzatának a forrása. Hujhajról szólnak a Kék Szikla Feljegyzések (Biyen lu) 26, 53, 70, 71, 72 számú történetei, és a Kapujanincs átjáró (Wumenguan) 2. és 40. történetei.
[28] M021073

– Ülj le egy teára![29]

又造台州小翠巖。見卓和尚。便問。
如何是佛。卓曰。
殿裏底。師曰。
既是殿裏底。爲什麽周遍恒沙界。卓曰。
遍沙界。師曰。
話墮也。かくの如く諸師と問答往來して。

Sizhou mestertől, akihez Xiaocuiyanba ment (Taizhou), Dógen azt kérdezte:
– Mi a Buddha?
– Az ott, (az oltáron)! – felelte Sizhou.
– Ha az oltáron az ott egy Buddha, hogyan képes ott lenni bárhol a világon?
– Itt van, bárhol a világon.
– Elszóltad magad! – mondta Dógen csalódottan.[30]

Az efféle párbeszédek miatt elégedetlenül, úgy gondolta, Mjózentől függetlenül keres tovább, Kína egész területén. Vándorlás közben (1223) betekintést nyert szerzetesi hagyományvonalának (臨濟Linji, rinzai) Yangzhi ágába. A Tiantong hegyen天童山 Wujivel (無際 Musai) találkozott. Visszament az Ayuwang hegyre. Betekintést nyert a Yunmen (雲門 Yúnmén, Unmon) iskola hagyományába. A legtöbb kolostorban a kóanok szerepét hangsúlyozták. Dōgen ezzel a túlhangsúlyozással nem értett egyet. Nem vetette el a kóanokat, mint eszközt, de végül már a mesterek tanátadását utasította vissza, jelezvén, ő ezt már nem kívánja továbbadni.[31]

Útja során meglátogatott egy fia halálán kesergő világi embert, és a következő kínai verssel vigasztalta:

Amikor valódi szemét felnyitja, a tanítványok tisztán látszanak,
Ha az arcát nézed, kiegyensúlyozottnak tűnik.
A könnyeket már elsírta mind,
Hiszen fia belépett a holtak országába,
Ugye, uram, Jáma! Nem fogod síráson kapni![32]

Egy év múlva még mindig vándorolt, és tervszerűen járta végig a chan akkor élő öt iskolájának a kolostorait, a soron következő a Wuji átadási vonal volt. Két koreai szerzetessel találkozott. További szent hegyekhez, mint például a kínai Potalaka zarándokolt el, ahol egy világi embernek megpróbálta elmondani, hogy miért nem lakhat egy belső isteni erő, mint Guanyin egy ilyen külső helyen, mint a szent helynek tartott hegyen:

[29] SBGZM 2004, 12;
[30] SBGZM 2004, 12-13;
[31] Tanahashi 1988,5.
[32] Heine 1997, 133 C21 (EK 10.32c): When he opens his true eyes, the pupils are clear;/ Looking at his face, he seems steady,/ Tears having already been shed,/ Though his son has entered the realm of the dead,/ Lord Yama!/ You won't catch him crying

Egyedül hallgatva-tanulva, gondolkodva, és gyakorolva,
Megtapasztaltam a megvilágosodás eredeti szándékát,
Így aki csak, egy barlangban látomást él meg, -
Vagy nektek, keresőknek is, meg kell értenetek,
Kannon nem lakhat egy ilyen (külső) helyen![33]

Járt a kor talán leghíresebb csan kolostorában is, a „Nagy és Tökéletes Bölcsesség"-ben. (大慧 dàhuì, daie).

A „Szútra hegyre" (經山, jīngshān, kyōzan) is ellátogatott 1225-ben. A Tian-tai hegyen (天台, Tendai) a Wan-nien (萬年, wànnián, man'nen) átadási vonalat tanulmányozta, míg végül a Tiantong-hegyen belebotlott valakibe, aki nagyon meglepődött, hogy ezen a kietlen helyen emberre bukkant. Ebből, és beszédéből arra következtetett, hogy biztosan japán. Amikor hallotta, mennyire elbizonytalanodott Dógen a keresésben, és hogy már kételkedik abban, hogy Kínában tanítómesterre lelhet, azt ajánlotta neki, keresse fel Ruijinget (如淨, rújìng, nyojō, 1163-1228). Éppen most lett a Tiantong hegy fő kolostorának az apátja, elmúlt már hatvan, mégis ugyanolyan keményen gyakorol, mint ifjú korában. Mindig fekete ruhát visel, és sohasem foglalkozik politikai kérdésekkel, kizárólag a Dharmával törődik. Dógen a Jingde templomba ment, hogy felkeresse Ruijing mestert. Ám mielőtt találkozott volna vele, a kolostorban Mjózen üdvözölte. Mindkettőjük számára meglepetés volt, hogy belső keresésük ugyanahhoz az emberhez vezérelte őket. Így Dógent már Mjózen mutathatta be Ruijingnak.
Dógen a találkozás után emlékeztető feljegyzéseket kezdett írni, kínai nyelven (Bǎoqìng jì寶慶記Hōkyōki)[34], mintegy napló, vagy jegyzetek a Ruijingtől kapott tanításokról. Ez így kezdődik:

道元、幼年發菩提心、在本國訪道(於)諸師、聊識因果之所由。雖然如是、未明佛法僧之實歸、徒滯名相之懷標。後入千光禪師之室、初開臨濟之宗風、今、隨全法師、而入炎宋、航海萬里、任幻身於被濤、遂達大宋、得投和尚之法席。

„Dógenben[35] *már kora gyerekkorában felébredt a megvilágosodásra törekvő önzetlen szándék. Anyaországában különböző mesterek nyomán űzte az Utat. Így megértett egy keveset az ok és okozat eredetéről. Ám Buddhának, Tanításának (Dharma) és Közösségének (Sangha) az eredeti célját megvalósítani nem tudta, céltalan rekedt meg a név*

[33] Heine 1997, 133 (C22 = EK 10.45c): Hearing, thinking, and practice alone/ Actualize the mind of original enlightenment;/ Whoever sees a vision of a god in a cave—/ Ye seekers must come to understand,/ Kannon does not abide in this place.//
[34] A Bǎoqìng időszak feljegyzései, avagy az ismertebb japán olvasatában: Hōkyōki Dógen saját jegyzeteiből 1750-ben jelent meg. A kínaiul írott szöveget Ejō szerkesztette meg, mestere halála után. Dōgen Ruijinggel való találkozása után, 1225-1227 között a Tiantai hegyen feljegyezte találkozásuk történetét és a kapott útmutatásokról emlékeztetőket írt. Vö.: Tanahashi 1988, 323; Hōkyōki kritikai szövegkiadása: Kodera 1980, 224-257. A szöveget Dōgen nem akarta kiadni, mivel mesterének összegyűjtött tanításai, halála után, annak rendje és módja szerint megjelentek, és a tanítványok küldtek belőle Dógennek egy példányt.
[35] Dōgen a japán és kínai udvariassági szokásoknak megfelelően önmagáról egyes szám harmadik személyben beszél. Kínaiul, a nyelv eltérő kifejezőeszközei miatt ennek más az oka, és jelentősége, mint amikor valaki magyarul beszél így.

és a forma világában. Később Zenkó (Myōzen) mester kolostorába belépve hallotta Lincsi iskolájának a tanításait. Majd Mjózen mester társaként a Song Kínába ment. Mérföldeket hajózva esendő testét a hullámokra bízva végül elérte a nagy Song Birodalmat, és bebocsátást nyert [Ruijung kolostorának] szerzetesei közé."[36]

A Törvény Igazlátó Szemének Kincsestárában, a „Közvetlen átadás" (Menju) fejezetében Dógen így mesélte el nagy pillanat történetét (SBGZ 51):[37]

大宋寶慶元年乙酉五月一日。道元はしめて先師天童古佛を妙高臺に燒香禮拜す。先師古佛。はしめて道元をみる。そのとき。道元に指授面授するにいはく。佛佛祖祖面授の法門現成せり。

„Először füstölőt gyújtottam, és leborultam, ahogyan kell, néhai nagy mesterem, a Tiantong hegy öreg Buddhája előtt, az ő kolostorvezetői szobájában, az ötödik hónap első napján, a Szung birodalom Baoqing korszakának első évében. Ő is először látott engem. Ez alkalomból átadta nekem a Dharmát, kéz a kézbe, lélektől lélekig, és azt mondta: „A Dharmát lélekről lélekre, buddháról buddhára, ősről ősre feltáró kapu nyitva áll!"[38]

Azután pedig ahogyan azt a kor udvariassága megkívánta, Dógen mindkettőjük nevében, egy levélben is megfogalmazta kérésüket, hogy az idős kínai mester fogadja el tanítványának a két külföldit, és a saját maga nevében, ugyanebben a levélben arra kérte idős mesterét, hogy neki, „udvariatlan japánnak", engedje meg, hogy bármikor, akár az éjszaka közepén is felkereshesse, amikor valamilyen kérdése van a Dharma gyakorlásával kapcsolatban. Ezt bevallottan azért engedte meg a mester, mert a fiatal japán szerzetest fogadott szinte fiaként kezelte. Ruijing hallgatásaiból és rövid kérdéseiből, egész lényéből áradt valami, amitől Dógen úgy érezte, végre megtalálta a Mestert.
Ruijing felkérte Dógent, hogy legyen a személyes kísérője, de ő ezt nem fogadhatta el. Arra hivatkozott, hogy külföldiként csak gondot okozna a kolostornak, és megismételte kérését, hogy kérdéseivel bármikor a mester elé járulhasson.

---

[36] Kodera 1980, 117: Dōgen developed the mind for enlightenment in his childhood. In his home country, he pursued the Way under various teachers and acquired some understanding of the origin of cause and effect. However, he had not yet realized the true goal of the Buddha, of the Dharma, of the Sangha. He stagnated aimlessly within the realm of names and forms. Later he went into the monastery of Master Yōsai and heard the teaching of the Rinzai School. Then accompanying Master Myōzen, he went to Sung China. Sailing many miles, entrusting his ephemeral existence to the roaring waves, he finally reached the Great Sung. He was granted enrollment in [the monastery of] Monk [Ju-ching]. Tanahashi 1988, 5: When I was a child I aroused the wish for enlightenment, pursued the way with various masters in our country, and learned a little about the meaning of causes and effects. However, I did not understand the true source of name and form. Later I entered Zen Master Senkō's [Eisai's] room and for the first time heard the Rinzai teaching. Then I accompanied priest Myōzen and went to prosperous Song China. Through a voyage of countless miles, entrustung my transient body to the billowing waves, I finally reached Great Song.
[37] Menju T2582,82,0214a16(12)- 2582,82,0214a20(02)
[38] Tanahashi 1988, 5: I first offered incense and bowed formally to my late master, old buddha Tiantong, in his abbot's room on the first day, fifth months, of the first year of Baoqing of Great Song. He also saw me for the first time. Upon this occasion, he transmitted dharma, finger to finger, face to face, and said to me, „The dharma gate of face-to-face transmission from buddha to buddha, ancestor to ancestor, is realized now."

Ruijing mindenkit beengedett a kolostorába, aki gyakorolni akart, nem számított, hogy milyen fogadalmat tett, vagy nem tett. Az őszinte szándékot mérte fel, amikor valaki bebocsátását kérte, és a mester próbára tette. A gyakorlásban viszont nagyon szigorú volt. Kolostorában reggeltől estig, a tárgy nélküli ülő meditációt művelték.[39]

Gyakorlás a Tiantong hegyen

Nem sokkal mestere megtalálása után Mjózen hirtelen ágynak esett, és halálos ágyán megígértette Dógennel, hogy helyette is tanulni fog, hogy Buddha valódi tanítását vihesse vissza Japánba. Dógen nagyon elszomorodott, hogy mestere a nélkül halt meg, hogy elérte volna célját. De felülkerekedett a bánaton, és annál buzgóbban törekedett arra, hogy Buddha útján elérje a megszabadulást. Dōgen közben is folytatja a tájékozódást, és a hógen zen kínai átadási vonalát is tanulmányozta. (法眼 fǎyǎn, *hōgen*).
A Lámpás átadásában Keizan így meséli el iskolája alapító mesterének megvilágosodását:

淨一日後夜坐禪示衆曰。參禪者身心脱落也。師聞忽然大悟。直上方丈燒香。淨問曰。燒香事作麽生。師曰。身心脱落來。淨曰。身心脱落。脱落身心。師曰。這箇是暫時伎倆。和尚莫亂印某甲。淨曰。我亂不印汝。師曰。如何是亂不印底。淨曰。脱落身心。師禮拜。淨曰。脱落脱落。時福州廣平侍者曰。外國人得恁麽地。實非細事。淨曰。此中幾喫拳頭。脱落雍容又霹靂。

Nyodzsó egy napon (még 1225-ben) késő este a zazenben ülő közösségnek ezt mondta:
– Az ülő meditáció gyakorlása: a test és a tudat levetkőzése![40]
Dógen ebben a pillanatban a mestere szavait hallván megvilágosodott. Azon nyomban a mester szobájába sietett, és füstölőt gyújtott. Nyodzsó azt kérdezte:
– Miért égetsz füstölőt?
– Mert levetettem testemet és tudatomat.
– Testedet és a tudatodat levetetted? Hát, akkor levetetted tested és a tudatod.
– Ez csak pillanatnyi képesség. Ok nélkül ne erősítsd meg! – válaszolta Dógen.
– Ok nélkül nem erősítelek meg. – mondta erre Nyodzsó.
– Miben nem erősítesz meg ok nélkül? – kérdezett vissza Dōgen.
– Tested és tudatod levetetted. – Nyodzsó szavaira Dógen leborult. Mestere így folytatta – Levetetted a levetkőzést.
A Nyodzsó tanítványa Kóbjó (Huangping) Fucsouból (Fuzhou) azt mondta:
– Nem kis dolog egy külföldinek ebbe a birodalomba belépni.
– Hányan is léptek már be ide? Megszabadultál, békés vagy és nyugodt, miközben dörög az ég. – mondta Ruijing.

[39] Nyojō/Ruijing mesterről magyarul: Zeisler 1996, 99-107.
[40] 身心脱落 shēn xīn tuō luò, shinjin datsuraku. Denkoroku T… SBGZM 2004, 14. Kicsit részletesebben, kiszínezve meséli el Keizan szűkszavú beszámolóját.

Nyodzsó helyben hagyta Dógen megvilágosodását. Ehhez valójában nem kellettek szavak. A dolgok végre a helyükön voltak, a szavak – szavak, a jelenségek: jelenségek. Egymásra mutogatnak.
Megvilágosodásáról Japánban a Kósódzsi templom felszentelésekor a következő kínai nyelvű versét idézte:

A Nap minden reggel felkel keleten,
A Hold minden éjjel nyugatra megy,
Felhők gyűlnek a ködbevesző hegyeken,
S eső áztatja a környező földeket és dombokat.[41]

[EK 1.1]
Minden negyedik év szökőév;
Hajnalban varjak ültek ki az ágra.[42]

Majd az egész tanítás csak egy vers volt:

[EK 1.7]
Amikor egy sárkány üvölt a barlangjában,
A világon minden elhallgat.
Amikor egy tigris kiált a sziklaszirten,
A hideg völgyben hirtelen meleg lesz.
Kacu![43]

Egész hátralévő életében, a fent idézett vers mellett, csak egyszer beszél erről a nagy pillanatról, a Sóbógenzó [SBGZ 51 Menju] „Közvetlen átadás" című esszéjében:[44]

わつかに身心を脱落するに。面授を保任することありて。日本國に本來せり。[45]
„A test és a tudat levetkőzésével képessé váltam a dharma közvetlen felmutatására, és azért jöttem Japánba, hogy ennek a forrása legyek."

Felébredése után még két évig gyakorolt mesterével, hiszen a gyakorlás és a megvilágosodás közt ez az irányzat nem tesz különbséget. Dógen ez idő alatt is felkeresett más mestereket is. Amikor már úgy érezte, készen áll beváltani Mjózennek tett ígéretét,

---

[41] Heine 1997, 124: Every morning, the sun rises in the east;/ Every night, the moon sets in the west;/ Clouds gathering over the foggy peaks;/ Rain passes through the surrounding hills and plains.//
[42] Heine 1997, 124: Every fourth year must be a leap year;/ The rouster crows at dawn.//
[43] Heine 1997, 124: When a dragon howl in its hidden cave,/ The entire universe becomes quiet;/ When a tiger roars on a cliff's edge,/ A cold valley becomes warm. Katsu!// A „Kacu!" felkiáltás a végén az az ösztökélő éles hang, amellyel a zen mesterek a zazent gyakorlókat próbálják megvilágosodásra ébreszteni,
[44] Ezen kívül még egy utalást tesz, a Bendōwa első bekezdéseiben: T2582,82,15b10(00) (lásd később a Bendowa ismertetésénél).
[45] T2582_,82,0216a09(14)- 0216a12(00); Tanahashi 1988, 6: I was able to enact to this face-to-face transmission by dropping away body and mind and I have established this transmission in Japan.

hogy az igaz Dharmát vigye vissza Japánba. Öt évet töltött Kínában, egy év telt el megvilágosodása óta (1226/1227). Szeretné minél több embernek továbbadni a Tanítást. Kínában sok hiteles mester van, Japánban kevesebb. Dógen sorra járta a Japánban elkezdett gyakorlatainak minden iskoláját. Ha majd iskolát alapít, mindegyik otthon gyakorolt irányzatnak meglesz a mester–tanítvány láncolata. Amikor mestere tudomásul vette, hogy a saját útját szeretné járni, a következőképpen fogadta:
– Most már nem maradt semmi, amit taníthatnék neked! Fogd ezt! – és átadta neki a megvilágosodásáról szóló igazolásként hagyományvonalának a caotung (曹洞宗 caódòng zōng, *sōtō zen*) pecsétjét, amivel Dógen is belekerült a Buddha-Dharma közvetlen, tudattól tudatig ható átadásába. 1227. kilencedik hónap 18. napján Dógen lett a zen hagyomány átadási vonalának 51. pátriárkája.
Majd ezzel folytatta:
– Teljes őszinteséggel adom ezt neked, külföldi szerzetesnek. Ha hazatértél, légy azon, hogy országod minden emberének szellemét megvilágosítsd. Ne élj a nagy városok közelében, ne élvezd a gazdag és befolyásos emberek pártfogását. Távol tartva magad miniszterektől, uralkodóktól és tábornokoktól, maradj inkább mélyen a hegyek között, messze a világi üzelmektől, és add át a zen–*hagyomány* lényegét a tanítványoknak, ha csak egyetlen igaz *megvilágosodást*–keresőnek is.[46]
A pecsét átdásának a jelentőségét az is fokozta, hogy Ruijing nem dicsekedett soha azzal, hogy a közvetlen, tudattól tudatig történő átadás mestere, csak nagyon kevesen tudhatták hogy ő lehet a pecsét továbbadója. Az is sokat mondó, hogy hosszas keresése ellenére, Dógen felébredéséig, Kínában már nem talált a pecséthez méltó, megvilágosodott mestert. Ruijing búcsúzóul elővette a „Kék Szikla feljegyzések" (碧巖録 Bìyán lù)[47] egy kötetét. Dógen nem akarván az értékes könyvet elvinni, távozásának az előestéjén az egészet le akarta másolni. Ez a könyv vastagsága miatt lehetetlennek látszott, de megjelent neki Hakuszan Gogen, és a segítségével végül lemásolta. A hagyomány szerint, a japánul Icsija Hekigan címen ismert műnek ezt a példányát a Daidzsó-dzsi templomban, Kanazavában őrzik.[48]

Ismét Japánban

[46] SBGZM 2004, 16; magyarul Dógen életét megvilágosodásáig elmesélve olvasható összefoglaló: Sziget 36-41.
[47] A Kék Szikla feljegyzések (Biyan lu, Hekigan roku), vagy más néven Biyan ji (碧巖集 / 碧岩録, hekigan shū), teljes címén 佛果圓悟禪師碧巖録 száz kongant (公案, kōan) tartalmaz. Valószínűleg a mesterek negyedik nemzedékéből szerkesztette Yunmen (雲門 / Wenyan 文偃, yunmen ?-949) és Xuedou zhongxian (雪竇重顯 980-1052) szerzetesek. Ehhez fűzött később magyarázatokat a 11. századi szerzetes Yuanwu keqin (圜悟克勤 1063-1135). Ez a Kànhuà (看話) módszerét gyakorlók legtöbbet idézett szövege lett. (T 2003.48.139a-292a.) A kínai szöveget angoltra Thomas és J.C. Cleary fordították. Magyarul válogatások jelentek meg illetve...
[48] Keizan Jōkin Zenji 瑩山紹瑾禅師 (1268-1325) volt Gikai után az Eihei kolostor második apátja. Keizan Ejō és Gikai tanítványa volt. Sokan tévesen úgy tartják, hogy az Eiheiji negyedik apátja volt, de ez a Dōgent követő mesterek 3. és 4. nemzedékének problémáiból adódik. A kézirat valószínűleg Gikai vagy Keizan révén került Daijōjibe. A kolostorok alapításakor a szentély fölötti, Kínában és Japánban félig nyitott sztúpába „ereklyéket", a rend számára „szent" tárgyakat szoktak elhelyezni. Az alapító mester művei önmagában, bármilyen kiadásban is elegendőek a felszenteléshez.

A hazafelé vezető úton viharba keveredtek. A legenda szerint, mialatt a hajón mindenki rettegett és a halálra készült, Dógen papírsárkányokra írt imákat, és amikor a szél kiragadta őket a kezéből, s felvitte őket az égbe, a vihar hirtelen abbamaradt. Az újra derült égen mindenki Kannont (Avalókitésvara bódhiszattvát) látta a Napban, és Dógennek hálálkodott, aki szerint viszont mindenki együtt mentette meg a hajót. Kannon csak a segélykiáltásaikra válaszolt, amikor a Nappal szétkergettette a viharfelhőket. Első útja Eiszai emléktáblájához vezetett. Eiszai emléktáblája előtt bemutatta Mjózen hamvait, s ezek után mindkettőjük emlékének megígérte, hogy megtesz minden tőle telhetőt az igaz Dharma tanításában.

Tanítások Kjótoban és Fukakuszában

Amikor az emberek hírét vették, hogy Dógen visszajött Kínából, lelkesen keresték fel, de nem azért, hogy Buddha-Dharmát tanuljanak tőle, hanem kíváncsiak voltak, milyen „kincseket", pl. Buddha-szobrokat hozott Kínából. "Üres kézzel" (kúsú genkjó) jöttem Kjótoba, a Kennindzsi kolostorba, semmi olyant nem hoztam, ami kézzel megérinthető, csak azokkal a tanításokkal tértem vissza, amelyeket megtanultam, elsajátítottam. Ekkorra már megírta a Fukazazengit (普勸坐禪儀), az ülő meditáció (zazen) helyes művelését segítő előadásait foglalta össze kínai nyelven, egy könyvben. A hallgatósága csodálkozott, hogy szent könyvek helyett egy gyakorlati útmutatót ajánl nekik a mester. Majd felhívja a figyelmüket arra, hogy nem az igazság, a megvilágosodást kereső tudatuk, nem a könyvekben, hanem a gyakorlásukban van, s e nélkül nem lelhetik meg a valóság igazi arcát. Csak le kell ülni, mint Buddha a fa alá, és meg kell tenni. Nem különböző tárgyakban kell keresni a megvilágosodást, hanem rá kell ébredni, hogy itt van bennünk. Ha belebonyolódunk a világ dolgaiba, vagy a megvilágosodást keressük ugyan, de azt hisszük, azt külső tárgyakban megtalálhatjuk, akkor elvétettük az utat. Az Buddha útja az ülő meditáción keresztül nyílik. A zazen: a Dharma kapuja.
A szerzetesek persze nem értették. Eiszai és Mjózen kolostorában fárasztónak találták ezt a gyakorlatot, nem akarták tudni, mi vele Dógen célja, aki a heves reakciók alapján úgy vélte, egyszerűen arról van szó, hogy a nagyváros légkörében jelen lévő politika megfertőzte a szerzeteseket is.
Az egyik értetlen szerzetes kérésére a következő kínai verset írta:

„A tudat maga Buddha" – nehéz gyakorolni, könnyű magyarázni.
„Nincs tudat, nincs Buddha" – nehéz magyarázni, de könnyű gyakorolni.[49]

Ez akkoriban történt, amikor Dógen hírét vette, hogy mestere Kínában 1228. július 17-én meghalt. Először még inkább hű akart maradni japán és kínai mesterei tanításához, így amikor ezek a próbálkozásai meddők maradtak, amikor tanácstalanul töprengett, hogyan lehetne a Dharma útján előbbre jutni a japánokkal, egyes elbeszélésekben megjelent előtte

[49] Vö.: Mumokan 30, 33; Heine 1997, 134 (C24): „Mind itself a Buddha" – Difficult to practice, but easy to explain;/ „No mind, no buddha" – Difficult to explain, but easy to practice."//

mestere, Nyodzsó. Ott visszhangoztak benne búcsúzó szavai: „Kerüld a városokat és a politikát, keresd a távoli, csendes helyeket a hegyekben!”

Akkoriban a tendai irányzat politikai befolyása elérte, hogy a gyakorlás egyszerűbb formáit hirdető iskolákat rossz szemmel nézzék, üldözzék. Így a japán „tiszta föld” irányzat, a dzsódo sinsú (浄土真宗) alapító mesterének, Hónennek (法然 1133-1212) a sírját is meggyalázták. Dógennek is, mivel Eiszaitól és Mjózentől eltérően csak a zent, sőt csak zazent tanított, távoznia kellett Kjótoból, noha maga nem engedte, hogy zen mesternek, vagy szótó mesternek nevezzék. Mindig úgy hivatkozott magára, mint aki visszahozta Buddha tanítását Japánba.
Elindult hát elvonulásra alkalmas helyet keresni (1230). Fukakuszában talált egy ilyen helyet, az Andzsó-in elhagyott remetelakát.[50] A szerzetesek pedig a Kannon Dóri üres dzsódo sinsú templomában kezdtek gyakorolni, illetve megkezdték a templom kibővítését, hogy állandó használatba vehessék az épületet.
A remeteségről egyik kínai versében (C32, Heine 83-84 → <-- C35) személyes hangon beszél:

Vers a hegyi remeteségről

Az elődök járta utat nyugatról (Kína) keletre hoztam tovább,
Napi tevékenységemet a Hold világítja, a felhők árnyékolják.
Az ősök útja iránti tiszteletből elvonulva,
Ezen a hegymélyi havas éjszakán
Zsúptetős kunyhóm magányába zárva
A világi élet pora nem ér fel hozzám.

Útközben, mestere benne élő hangjára válaszolva több kínai verset is írt. Miközben magában megfogalmazza a Dharma tanításának alapjait. Az igazi meditáció elsajátításához a megfelelően irányított ülő meditációra (zazen) van szükség. Ez kell a megvilágosodáshoz, nem más. Ezekkel a gondolatokkal foglalkozik élete egész hátralevő részében. Ezeket az előadásait a Dharma Igazlátó Szeme, azaz japánul Shóbógenzó címen ismeri majd meg a világ. Ezek közül az előadásai közül, amelyeket főként szerzetes tanítványainak tartott, elsőként 1231. augusztus 15-én „Az úton teendő erőfeszítésekről szóló beszéde” (辨道話 Bendōwa) készült el. Ez az első olyan filozófiai műve, amely már a csak rá jellemző, máig ható, friss dógeni gondolkodást tükrözi. A mű elején, miután beszél mesteréről, és barátjáról, Mjózenről, megvilágosodásáról, és küldetéséről beszél:

SBGZ T2582_,82,15b10(00)-2582_,82,15b29(08)
つひに大白峯の淨禪師に參して。一生參學の大事ここにをはりぬ。それよりのち大宋紹定のはしめ。本郷にかへりし。すなはち弘法救生をおもひとせり。なほ重擔をかたにおけるかことし。しかあるに弘通のこころを放下せん。激揚のときをまつゆゑに。しはらく雲遊萍寄して。まさに先哲の風をきこえんとす。たたしおのつから名利にかかはらす。道念をさきとせん。眞實の參學あらんか。いたつらに邪師にまとはされて。みたりに正解をおほひ。むなしく自狂

[50] SBGZM 2004, 17: Antó-dzsi

にゑふて。ひさしく迷郷にしつまん。なにによりてか般若の正種を長し。得道の時をえん。貧道はいま雲遊萍寄をこととすれは。いつれの山川をかとふらはん。これをあはれむゆゑに。まのあたり大宋國にして禪林の風規を見聞し。知識の玄旨を禀持せしを。しるしあつめて。參學閑道の人にのこして。佛家の正法をしらしめんとす。これ眞訣ならんかも。

„Végül ellátogattam a (Tendai hegyi) Nagy Fehér Csúcs (Taihaku) zen-mesteréhez, Nyodzsóhoz. Nála jelen újjászületésem nagy feladatát végeztem el. A Song birodalom Sótei (Sodzsó) korszakának elején (1227) visszatértem eredeti szülőföldemre. Úgy gondolom, hogy elhatározásom, hogy Buddha tanításaival megmentek minden érző lényt, súlyos teherként nyomja vállam. Ahhoz, hogy ezt a gondot letehessem, meg kell várnom a Dharma virágkorát. Addig is, mint a régi mesterek, szabadon kószálok, mint a felhő vagy maradok itt vagy ott (tanítani), mint a vízben lebegő moszat. Másrészt, ha lennének olyan valóban törekvő tanítványok, akiket nem érdekel a hírnév és a haszon, akkor őket valódi céljaiktól megfosztva vezethetnék a hamis tanítók, és tudatlanul vakulnának meg az igazi megértésre. Megrészegülnének a téves énképüktől, és hasztalan süppednének bele a káprázat világába. Hogyan lehetnének képesek az igazi énjükben rejtőző bölcsesség előmozdítására,[51] *vagy az igazság meglelésére? Ha úgy lebegnének, mint a felhő, vagy mint a vízinövény, honnan tudják, melyik hegyet, vagy folyót (mint igaz tanítót) látogassák meg? Átérezvén ezt a nagyon sajnálatraméltó helyzetet, elhatároztam, hogy összeállítok egy feljegyzést, azokból a szokásokból és szabályokból, amelyeket első kézből tapasztalhattam meg a Song Birodalomban, azokkal a tanításokkal együtt, amelyeket nagyra becsült mestereimtől kaptam és gyakorlok. Ezt azokra az emberekre hagyom, akik Gautama Buddha hagyományának igaz tanítását ismerik, és azt tanulmányozni és meghaladni is szeretnék. Ezt nagyon fontos felvállalni.”*

Ezzel a beszéddel mestere nyomdokaiba lépett, aki azt vallotta, hogy tanítása nem különbözik Sákjamuni Buddháétól, és ebből következik az is, hogy a kor közkeletű nézetével szemben, ebből a szempontból az akkor élő öt chan/zen hagyomány sem különbözhet egymástól oly mértékben, mint azt egyes mesterek állítják. Másfelől ez az első japán nyelven lejegyzett tanbeszéde. A folytatásban azt a nézetet is vitatja, hogy Buddha tanításainak lennének hanyatló és virágzó periódusai. Szerinte Buddha nyomán, az Útra bárki, bármikor, bármelyik korban ráléphet.
Magát a szöveget nem mindenki sorolja egyértelműen a „Törvény Igazlátó Szemének a Kincstárába”. Maga Dógen is a tökéletes bölcsességről tanító Gendzsókóan megírásával mondja ki tudatosan, 1233-ban, hogy egy nagyszabású műben gondolkodik, bár voltaképpen ezt fogalmazza meg a Bendóva is. 1252-ben, miután Edzsó már megszerkesztett a 75 fejezetes Sóbógenzót, és a kiegészítő 12 fejezetet is összeállította, az egybeszerkesztés közben Dógen módosított a Gendzsókoan szövegén, és az egész mű legelejére tette.

Tanítás Ecsizen tartományban

[51] Vö.: SBGZ Maka Hannya Haramitsu

A Kannon Dōri elhagyott épületét Fukakuszában 1233-ban foglalták el. Itt írta meg a Shōbōgenzō nyitó esszéjét, a Gendzsókoant (Shōbōgenzō-Genjōkóan正法眼藏現成公案.), amellyel főműve, a legtöbb kiadásban kezdődik.[52] Ennek szemléletét tükrözi több japán verse is, amelyek hangvétele az udvari költőket idézi, ám mégis tagadhatatlanul egy buddhista szerzetes versei:

こゝろなき　くさきも秋は　しぼむなり　目に見たるひと　愁ひざらめや[53]
kokoro naki
kusaki mo kyō wa
shibomu nari
me mitaru hito
ure-i zarameya

Szív s szellem nélkül,
Még a fű és a fa is,
Ha áll is – múlik.
Ezt látván, van-e olyan,
Kit nem indít meg a bú?

Hasonló stílusban írt verseket Dógen nagy elődje Szaigjó is, de ez a verse közvetlenül a kortárs Fudzsivara no Teika[54] híres versét idézi:

Ika no shite
Shizugokoro naku
Chiru hana no
Nodokeki haru no
Iro to miyu ran

Mi végre hullik
Ez a sok nyughatatlan
Cseresznyevirág?
Színük talán a tavasz

---

[52] Az egyéb kiadások nagy része a Bendóvával kezdődik.
[53]傘松道詠集　48 Heine 51, 1997, 30-31: ure-e
[54] 藤原定家 (1162-1241) A kor híres költője, aki többek között a mai napig népszerű „Száz költő száz verse" című antológiát is szerkesztette. Udvari megbízásból a 8. és a 9. császári versgyűjtemény szerkesztője (新勅撰和歌集 shin chokusenshū). A hivatali ranglétrán a középső kancellárságig jutott. (權中納 goku chūnagon), élete végén, 1235-ben Myojo néven lesz szerzetes. Már apja, Fujiwara no Toshinari is híres költő volt, akinek sok tehetséges fia közül Sadaie vagy más olvasatban „Teika" volt az utolsó. Gotoba császár (ur. 1183-1198) udvarában az uralkodó kegyeltjei közé tartozott, tíz társával együtt, a császár létrehozta a „Költészeti Hivatalt" (wakadokoro) amelynek a tisztje az irodalm iélet, a költői versenyek és hasonlók szervezése volt. Apja halála (1204) után családja egyik ágának a feje lett, és gyakran hívták meg a költői versenyekre döntőbírónak. Első kötete „Bolond versek" (shui guso) címmel 1216-ban jelent meg. Verseit, költészetét a 9. századi hat nagy költőgéniusz (rokkasen) és apja neoklasszikus törekvései inspirálták. Továbbfejlesztette a yūgen esztétikai kategóriáját, a „mélységes szomorúságot" yoen-né („éteri szépség") emelte fel.Körülbelül 430 verse maradt fenn, elismertek és fontosak voltak a költői versenyeken mondott beszédeinek írásos változatai, és a nagyobb versgyűjteményekhez írt előszavai.

Hűs nyugalmát jelenti?

Az udvari költő versében a természet csodáiban szemlélődő ember lelke kiárad a világra, a tavasz maga lesz „nyughatatlan”. A buddhista szerzetes világában minden mulandó. Ezt szív nélkül is el kell szenvedni, és kérdés marad, hogy ez az indulat, ez az „együtt érzés” csak a látványtól megindult ember sajátja csupán, vagy legalább az elfogadás, az elszenvedés szintjén, fűnek, fának, virágnak is tulajdonsága lehet. Ez Japánban alapvetően a sintó és a buddhista szemlélet közti különbség. A sintó szerint mindennek szelleme, ereje (kami) van. Buddha követői maguk dönthetik el, tapasztalataiknak melyik felel meg jobban. Így persze az sem meglepő, hogy a legtöbb japán ember, érző lénynek tekinti a növényeket. Buddhista értelemben a hangsúly nem az érzéseken, hanem az érzékelést, érzelmeket előmozdító szándékon van. Ez a mozgásban korlátozott „gyökeres állatok” esetében teljesen más módon nyilvánulhat meg, mint a többi „lelkes állat” esetében.

はるかぜに　我ことの葉の　ちりけるを　はなの歌とや　人のみるらん[55]
Haru kaze ni
Waga koto no ha no
Chirinuru o
Hana no uta to ya
Hito no nagamen

Ki kaphatná el
Tekintetével, versem --
Még ha csak egy kis
Virágdal is -- tavaszi
Széltől hulló szirmait?

A virágokról szóló rövid japán „dal” a mulandóságot énekli meg, alapvetően szomorú műfaj. Ebben a versben Dógen közvetlenül beszél a nyelv szerepéről Buddha folyamatos változásról szóló tanításának a közvetítésében. Ezt prózában úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a nyelv éppen mulandósága, és esetlegessége miatt alkalmas az illékony vagy mindig átalakulásban lévő érzelmek kifejezésére. A hulló szirmok, ugyanolyanok, mint az elhangzó szavak. Teika, az udvari költő használta a „szín” kifejezést. A buddhizmus legalapvetőbb szakszavai között is megtalálhatjuk ezt a szót, a szanszkrit „rúpa” kínai-japán fordításaként. Ez fogalom minden érzékelhető jelenség észlelhető héját, formáját jelenti. Buddha a változás szenvedésteli folyamatát a jelenségvilág tapasztalataiból összeálló és átrendeződő halmazok (szkandha) segítségével írta le. Ezek közül a legelső, az észlelési folyamat kezdete ez a „szín”. Egy buddhista szerzetes ezzel az érzékelhető burokal (rūpa, iro) foglalkozik csak, hiszen a mögötte lévő „anyagról” nem lehet közvetlen tapasztalata. A legtöbb buddhista irányzat, persze eljut egy fajta közvetlen tapasztaláshoz is, de ez látásmódjuknak megfelelően más és más irányból közelítik meg. A gyakorlati oldalt hangsúlyozók számára saját tudatlanságunk sötétsége képviseli, az érzékelhető világ formáinak a hátterében,

[55]傘松道詠集　53, Heine 26, 1997, 31-32.

árnyékában azt, amit mi nyugaton „anyagnak” nevezünk. (Filozófiai szempontból természetesen ez nem ilyen egyszerű kérdés.)

Ekkoriban, 1234-ben kereste fel a Koun Edzsó (Koun Ejō (孤雲懐奘) 1198-1280), és kérte, fogadja el tanítványaként, hiszen már első Kennindzsiben tartott előadásai óta szeretne tőle tanulni. Az a két évvel idősebb Edzsó lesz Dógen szellemi örököse, a szótó zen japán iskolájának 52. pátriárkája, aki már korábban megkapta a rinzai irányzat Dahui ágának az átadását, és annak pecsétjét.
Ettől kezdve az ország minden részéről érkeztek hozzá szerzetesek. Eljött az ideje, hogy megfogalmazza hallgatói számára a gyakorlás követendő alapmintáit. A „Gyakorlás útján követendő főbb irányelvek” (Gakudō yōjin shū 學道用心集) tíz nagyon fontos szempontot fogalmaz meg. Ezt kínai nyelven írta, de a Sóbógenzó előadásai már japán nyelven születtek meg.
„Gyakorlás útján követendő főbb irányelvek” például olyan tanácsok ad hallgatóinak, hogy ne azért kövessék Buddhát, mert érdekes, vagy, mert világ életükben ezt szerették volna, ne várjanak a gyakorlástól csodákat, vagy nagyobb szerencsét az életben. Buddha nyomában járni, gyakorolni önmagában érték, amely egyformán megvalósítható férfi és nő számára. Az a fontos, hogy felébredjünk, megvilágosodjunk. Ebből a szempontból a száz éves, egész életében gyakorló, ám a Tant félreértő apát kevesebbet ér, mint egy fiatal szerzetes, aki viszont ráébredt a valóság igazi mibenlétére. Gyakorolni mindenki gyakorolhat, még a bűnözők, a társadalomból kitaszítottak is. Aki a Dharmával foglalkozik, annak nem számít kor vagy nem, hasztalan minden más külső megkülönböztetés.

Amikor 1235-1236-ban egy meditációs csarnokkal bővítették ki a Kannon Dóri templomot, ekkor nevezte ki Edzsót vezető szerzetesnek, és új nevet adtak a központjuknak: Kósó-hórin templom (興聖法林寺 Kōshōhōrinji)[56]. Nekik írta a Tenzókjókunt (典座教訓Tenzōkyōkunt) 1237-ben.
Ez volt az első független zen-kolostor Japánban. A rinzai kolostorok bonyolult gazdasági és politikai szálakkal kapcsolódtak az akkori japán közélethez. Dógen eszméi viszont függetlenséget követeltek, és támogatói segítségével életében sikeresen meg is valósította ezeket. Ám így irigyei is támadtak, állítólag pl. a szomszédos Hiei-hegy szerzetesei majdnem felgyújtották a kolostort. Másfelől éppen azért jött el Kjótoból, mert ott a tendai irányzat érdekszférájában politikai támadások érték az új irányzatok közül nem csak a szótó zent, hanem a dzsódo-sinsút is. Itt fejezte be a dzsuko (juko) stílusú, koanokhoz írt verses kommentárjait, és dzsódó (jōdō) stílusú verseket is ír dharmabeszédeihez.

Edzsó 1238-ban fejezte be a Shōbōgenzō Zuimonki (正法眼蔵隨聞記) gyűjtemény összeállítását Dōgen beszédeiből és rövid példázataiból.[57] A műben Dógen a mulandóság, a változás, a látforgatag jelenségeinek nem állandó mivoltáról beszél, s hogy milyen fontos ennek a felismerése.[58] Ehhez párosul a téves énkép eloszlatása, levetkőzése.[59] Azt

[56] SBGZM 2004, 17; röviden Kōshōji 興聖寺, de mivel sok ilyen nevű kolostor van, vagy a teljes nevével, vagy az irányzat megjelölésével hivatkoznak rá: a szótó Kósódzsi.
[57] Magyarul: SBGZM 2004.
[58] 1-4., 1-20., II—6-, 11-14., 11-25., III-2., III-3., VI-8. és VI-9. fejezet.
[59] 1-4., 1-19., III—3., IV-1., V-9., V-16., V-20. és VI-12.

hangsúlyozza, hogy ez az, amit a Felébredett (Buddha) Sákjamuni is gyakorolt, ez az ő követése, az „Út gyakorlása”. Ha ezt tesszük, akkor egész testünkkel és tudatunkkal ezt valósítjuk meg a hétköznapi életünkben is. A mulandóság belátása, közvetlen megélése nem szabad, hogy hátráltasson bennünket, hogy búskomorrá tegyen, éppen ellenkezőleg, ez kell, hogy serkentsen, ösztönözzön arra, hogy minden adódó lehetőséget gyakorlásra, a valóságban való közvetlen elmélyülésre használjunk ki. Éppen ez a mulandóság, a folyamatos változás teszi lehetővé, hogy dolgozzunk.

Ebből a belátásból és a szilárd, változatlan énkép hiányából a következő hozzáállások származnak:

1. a haszonelvűség hiánya (1-9., III-3., III—10., V-23.),
2. a Buddha és a mester tanításainak követése (1-4., 1-13., II-4., 11-12., 11-19., 11-24., III-3., V-2., VI-17.),
3. a személyes nézetektől való megszabadulás (1-13., IV-1., IV-3., IV-7., V-2., V-13., VI-17.),
4. a világi érzelmek feladása (1-21., II—1., II—4., 111-13., V-9.),
5. az együttérzés és a szülői tudat megjelenése, mások javára való munkálkodás (1-7., 1-12., 1-19., 1-20., III-3., III-6., III-7., VI-10., VI-15.),
6. az ételhez és ruházathoz való ragaszkodás nélküli szegénység (1-16., II-3., II-6., III-4., III-7., III—11., 111-12., IV-14., IV-15., V-2., V-5., V-21., V-22., VI-3., VI-4., VI-5.),
7. a dicsőség- és nyereségvágy feladása (1-16., 1-19., II-3., 11-15., III-5., IV-8., V-15., V-20.),
8. a testhez és a tudathoz való ragaszkodás félredobása (III-l., III-3., V-l., VI-2., VI-17.),
9. összhang másokkal (1-10., IV-13., V-7., V-22.),
10. a komoly törekvés kibontakoztatása (11-14., 11-20., V-5., V-12., VI-16.),
11. összpontosítás önmagában is célhoz vezető gyakorlásra (1-5., I—11., 1-14., VI-13.).

Mindezek a meditációs ülésben gyakorolt tárgy nélküli elmélyedés összefogott tudatfolytonosságában valósulnak meg. (1-1., 1-2., 1-4., 1-14., II—6., II—9., 11-22., 11-25., 11-26., IV-4., IV-14., V-10., V-16., V-23.).[60]

1239-ben sikerült a meditációs csarnokot kibővíteni. Erre az alkalomra született a „Szabályok a kibővített csarnok használatához”, és ebben az évben hét Sóbógenzó előadást vetett papírra.

Rövidebb értekezései, az 1240-ben írt ″Lét-idő″ (Uji 有時), valamint ″A hegyek és vizek szútrája″ (Sansuikyō 山水經) a mai napig gondolkodásra kéztetik japán és nyugati bölcselő hajlamú olvasóit. A „Lét-idő” a mai embernek Heideggert idézi. A „hegyek és a vizek” tanbeszéde a Felébredett Sákjamuni tanította közvetlen látást, a rögzült énkép híján magától értetődő módon kettősség nélküli látásmódot mutatja fel. Ez nem jelent egyszerűsítést, sokkal inkább hatványozottan nagyobb felelősség vállalást. Amikor tett és következmény nem külön dologként csap vissza a cselekvőre, hanem szerves egységben egyként irányítja, nem elszenvedi, hanem megélo a cselekvés lehetőségeit, és ezzel

[60] SBGZZM 2004, 22-23.

magasabb szintű problémákkal néz szembe: környezetének állapota és mások tettei válaszolnak neki.

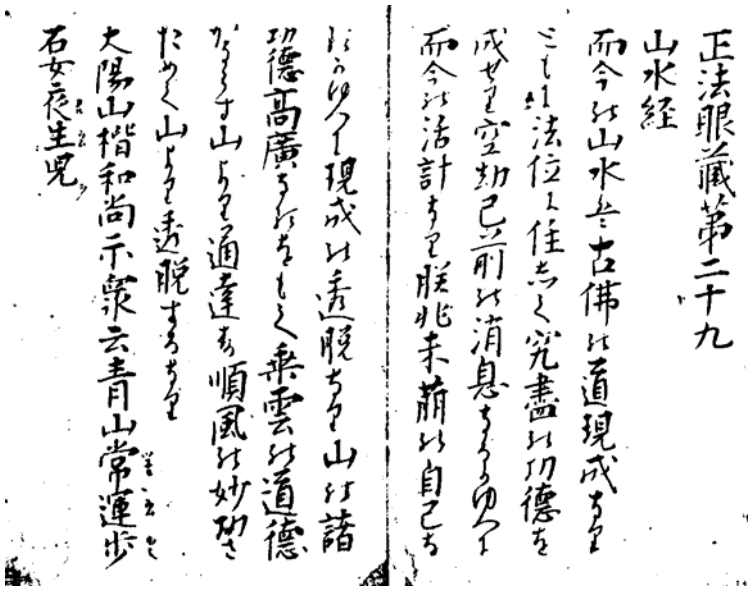
A „hegynek és a víznek a rajza” a kínai–japán képkultúrában a tájkép elnevezése. A valóság közvetlen látásában a természet maga a tanítás. Ezzel a szövegével, mint sok japán vagy kínai versével Dógen összhangba hozza Sákjamuni alaptanításainak mélyebb értelmét és a hétköznapi szóhasználatot, másrészt a buddhista bölcselet tapasztalati alapjait teszi megragadhatóvá. A szanszkrit dharma szó buddhista szakkifejezésként egyszerre jelenti a jelenségeket, és a rájuk mutató, a köztük megfigyelhető törvényszerűségeket feltáró buddhai tanítást. A szútra, mint Buddha beszéde, útmutatása és a szavakon túl megfigyelhető valóság közvetlen feltárása: a megszabadulás. A létforgatagba, az újjászületések, vagy ez esetben pontosabban fogalmazva a pillanatról pillanatra való továbblétesülés kötelékeinek a kioldása, ami egyszerre elfogadás és megszüntetés: oldás és kötés – kötés és oldás. Dógen mindezt a fogalmazásában is érvényesíti:

SBGZ 2582,82,62c11(00)–63a05(02)
正法眼藏山水經。而今の山水は。古佛の道現成なり。ともに法位に住して。究盡の功徳を成せり。空劫已前の消息なるかゆゑに。而今の活計なり。朕兆未萠の自己なるかゆゑに。現成の透脱なり。山の諸功徳高廣なるをもて。乘雲の道徳。かならす山より通達す。順風の妙功。さためて山より透脱するなり」
大陽山楷和尚示衆云。青山常運歩。石女夜生兒山は。そなはるへき功徳の。虧闕することなし。このゆゑに常安住なり。常運歩なり。その運歩の功徳。まさに審細に參學すへし。山の運歩は。人の運歩のことくなるへきかゆえに。人間の行歩におなしくみえされはとて。山の運歩をうたかふことなかれ。いま佛祖の説道。すてに運歩を指示す。これその得本なり。常運歩の示衆を究辨すへし。運歩のゆゑに常なり。

„Ezek a hegyek, itt és most: az ősi Buddha-Út kézzel fogható képei[61]*. Mindegyiknek az érdeme a maga megjelenésében él. Az üresség korszakától fogva itt vannak, a mindig éppen jelen pillanatban. Mivel maguk voltak, mielőtt elénk formálódtak, felismerésük leválik róluk. Ezt mondják ki minden egyes pillanatukkal. A hegyek erénye a magasságuk és szélességük, ami hatalmasságában sem állja útját a felhők kószálásának vagy a szél fújásának.*

A Furong-hegy szerzetese, Daokai egyszer azt mondta az egybegyűlt szerzeteseknek: „A zöld hegyek mindig sétálnak. A kőasszony pedig gyermeket ad az éjnek.” A hegyekből nem hiányzik hegységük. Hegységükben mélyen gyökereznek, mégis sétálnak. Nézzük meg közelebbről ezt a mozgást: a hegyek sétálnak. Pusztán attól, hogy a hegyek nem úgy sétálnak, mint az emberek, nekünk még nincs okunk kételkedni abban, hogy sétálnak. A megvilágosodott útját követő elődünk, Dókai rámutatott ennek a módjára. Képessé kell válnunk arra, hogy megértsük ezt az alapvető felismerést. A séta az sétát jelent. Azt kell kideríteni, mit jelent a „mindig sétál”?”

[61] A magyar szövegben a „kézzel fogható” mindegyik érzékszervre utal, ahogyan öregedve, vagy betegségtől életerőnk megfogyatkozván a tapintás marad épen utoljára. Miként születésünkkor, látásunk és hallásunk használatbavételét megelőzően ez volt az első érzékünk.



A „Hegy-víz-szútra” Dógen kézírásával

A „Lét-idő” kifejezése japánul eleve szójátékként indul. Az írásjegyek hétköznapi olvasata „időnként”, „néha” (arutoki). A kínai írásjegyek viszont a „lét” és az „idő” szavakat nyugati ember számára megfejthetetlen jelentésű egységbe olvasztják. A kínai-japán olvasó is zavarban van. A kínai alapján lehetne az összetételt (有 „létezik”, 時 „idő”) „az idő, amely létezik”, „az idő, amikor valami létezik”, „az idő, ami a létezés” vagy „idő a létezéshez” jelentésben értelmezni. A fordító problémája, hogy ezt a sokféleséget és sokrétűséget, amelyet Dógen más alkalmakkor is oly mesterien kezel, ki-ki hogyan tudja átültetni a saját nyelvére, illetve hogyan lehet tükrözni a kínai olvasat irányított nyitottságát. A „Kincstár” „Buddha természet”-ről szóló fejezetében (Busshō 佛性), a kóanokból elhíresült kérdést: „Van-e a kutyának Buddha-természete”, úgy magyarázza, hogy a létünkkel kapjuk a lehetőséget a megvilágosodásra, ennek kapcsán a „van” választ, a „Lét-idő”-ben kifejtett értelmekhez közeli módon fejti ki.

Ebben a beszédben a nyelvjáték azzal kezdődik, hogy a felütés egy versidézet, amelyben a költő minden sorában egyfajta meghatározást ad.[62]

古佛言、	”Egy megvilágosodott[63] mondta régen:
有時高高峰頂立、	A lét-idő magasságos hegyben áll.
有時深深海底行。	A lét-idő mélységes tenger fenekén jár.
有時三頭八臂、	A lét-idő háromfejű-nyolckarú (szörny).[64]

[62] Az angol fordítók próbálkozásai, a szövegben használt változat után szerepel a versben olvasható fordítás: 1. Cleary: Being-Time, at a time of being; 2. Hoshin: Being-time, Being-time; 3. Kennett: The Theory of Time, existence, time flow; 4. Nishijima - Cross: uji, sometimes; 5. Masunaga: uji, uji; 6. Tanahashi: The Time Being, for the time being; 7. Waddell: Being-Time, for the time being.

[63] 薬山惟儼. Yueshan Weiyan, Yakusan Igen, 750-834, or 745-828. Zen mester, Sekitō tanítványa.

[64] 三頭八臂 (sanzu-happi) A háromfejű és nyolckarú lény egy haragos aszura (阿修羅 āxiūluó, ashura) amely a buddhista mitológiával jelenik meg Kínában, Japánban, miközben eredetileg Sákjamuni hindu hallgatóinak a mitológiájában harcoltak ezek a félig isteni lények Indrával, a Vágyvilág egyik kormányzó hatalmával. Waddell/Masao így fordítja, Cleary “titánnak”. Anzan Hoshin Rōshi szerint ikonográfialailag (fej/kar) Aizen Myō-ō, az öt Vidyarāja egyike, aki az összpontosított figyelmet szennyező vágyakat együttérző szeretetté

有時丈六八尺。
有時拄杖拂子、
有時露柱燈籠。
有時張三李四、
有時大地虚空。
いはゆる有時は。時すてにこれ有なり。有はみな時なり。丈六金身これ時なり。時なるかゆへに。時の荘厳光明あり。いまの十二時に習學すへし。三頭八臂これ時なり。時なるかゆへに。いまの十二時に一如なるへし。十二時の長遠短促。いまた度量せすといへとも。これを十二時といふ。去來の方迹あきらかなるによりて。人これを疑著せす。疑著せされとも。しれるにあらす。

A lét-idő tizenhat vagy nyolc láb (magas).[65]
A lét-idő a szerzetes (kezében) csutak és bot.
A lét-idő a (kolostorban) kerek oszlop, kőlámpás.
A lét-idő Csang 3. fia, és Li 4. fia.
A lét-idő a széles föld és az üres ég.
A lét-idő tehát azt jelenti, hogy az idő a lét. A lét már idő. Az idő már lét. A hat láb magas arany test az idő. A hétköznapi idő jelen pillanatokból áll. Az idő minden pillanatból sugárzik. A nap minden órája is az idő. Ha nem is számoljuk meg a nap minden óráját, attól az még megvan: 12 óra. Nem kételkedünk a létében. Ez nem jelenti azt, hogy pontosan tudnánk, mi is az idő. Általában véve, ha valaki kételkedik valamiben, akkor nem érti teljesen, és egészen addig bizonytalanságban marad, amíg megoldást nem talál. A kétségtől megválik. A kétségeket, magukat minden egyes esetben az idő formálta."

SBGZ 2582,82,45b10(05)- 45b22(04)

Az idézett vers dógeni értelmezését alapul véve, a mai embernek szóló módon is át lehet fogalmazni:

Az élet-idő éppen a legmagasabb hegy csúcsán áll.
Az élő-idő éppen a mélységes mély tenger fenekét járja.
Az idő abban a háromfejű-nyolckarú szörny képében kelt életre.
A létfolyam állva tizenhat, ülve nyolc láb magas éppen.
Buddha gyermekének élete benne van abban a csutakban és botban.
A szerzetesi élet keretei a kerek oszlopokban, kőlámpásokban vannak.
Az öreg Csang életének minden ideje 3. fiában van, Li élete: 4. fiának kora.
A föld léte tágas elterülő folytonosságában múlik éppen, az ég: ürességében él.

Az előző nézőpontot folytatva, magyarul egy dolog léte, benne foglaltatik megnevezésében: ez az ő „mibenléte". Az idő, pedig múlásával, változásával az igék teremtő erejét adja. Ezért nehéz a vers, vagy könnyű mégis, visszatalálni, immár a mai magyar olvasóhoz:

A lét-idő magasságos hegyben áll.
A lét-idő mélységes tenger fenekén jár.
A lét-idő háromfejű-nyolckarú (szörny).
A lét-idő tizenhat vagy nyolc láb (magas).

A hegy a magasságában áll.
A tenger a legmélyébe merül.
A nyolckarú szörny három fejével rémít s rémül.
Álló vagy ülő Buddha aranyfénye felidéz.

---

alakítja át. Ám a vers logikája szerint valószínűbb, hogy Buddhával egy rémisztő, egyértelműen negatív alak áll szemben.

[65]丈六八尺 (jouroku hasshaku) egy álló Buddha szobor kínai-japán ikonográfiában előírt magasságát nevezi meg.

A lét-idő a szerzetes (kezében) csutak és bot.	A szerzetest szőrcsutakja és botja tartja.
A lét-idő a (kolostorban) kerek oszlop, kőlámpás.	A zárdát oszlopok és lámpások zárják.
A lét-idő Csang 3. fia, és Li 4. fia. Csang és	Li és Csang fiaikban mindig múlnak-élnek éppen.
A lét-idő a széles föld és az üres ég.	A föld szélességétől elterül, az ég ürességétől ég.

Ezen felül persze rengeteg buddhista tanításra, gyakorlatra és kulturális emlékre hivatkozik. Így prózai szövegben feloldva a szövegben rejtőző utalásokat, a magyarázat fentebb fordított részével együtt:

„*Csak egy pillanat az életben, megállni a legmagasabb hegycsúcs tetején*. Csak egy pillanat, és a jelenségek közti megkülönböztetés az egekig emel. Aztán persze számíthatsz a zuhanásra, amelyben megjárhatod a legmélyebb tenger legnagyobb mélységeit. Hozzáállás, a mozdulatot elindító belső szándék kérdése csak, hogy ez a mélység pokoljárás lesz, vagy a jelenségek végső alapjának a megérintése, amikor *csak egy pillanat* a létóceán *tengerének legmélyebb mélységébe lemerülni*, és megérinteni a fenekét.

Vannak, adódhatnak olyan pillanatok az életben, amikor életünkkel, *létünk idejével, ami nem különül el életidőnk lététől, egy háromfejű-nyolckarú (szörny) formájában szembesülünk.* Amikor ez a szobor itt előttünk, életre kel. Figyelmünkkel, minden korábbi félelmünk és rémületünk összpontosításával mi keltjük életre. Máskor, vagyis *éppen, most pedig a szemben ülő nyolc láb magas Buddha szobor arany fénye mutatja* azt, hogy ezt megvalósítván, ha *felállunk, és tizenhat láb magasan* sem leszünk mások, mint ez a fény, mely világunkat deríti és az égről elkergeti a felhőket. De ha ezt a pillanatot elmulasztjuk, vagy elmúlatjuk, akkor még *Buddha* szellemi *gyermekeként*, szerzetesként kapaszkodhatunk a légycsapó szőr*csutak*ba vagy támaszkodhatunk a kolduslét csörgős *bot*jára. S ha nem koldulni járunk, hogy túléljük a mai napot, akkor elmélyedésünket sétában folytatva kerenghetünk a *kolostor* mennyezetét támasztó, udvarát adó kerek *oszlopok* között és az éjszakai gyalogösvényt megvilágító *kőlámpás*ok között. Ám, ha nem adjuk fel világi életünk, otthon maradunk, akkor *sokadik fiunk*ban vagy lányunkban próbáljuk meg újból és újból megnyerni a mulandóság tengeréből *a mindig éppen elvesző* otthonunkat, amelyet *az adott pillanat erejéig* csak szomszédunkra kacsintva kaphatunk meg *egy pillanatra*, hogy tovább is adhassuk neki *nyomban, hogy el ne veszítse éppen sokadik fiát vagy lányát*. Így *lét*ünk és *élet*ünk otthonra lelhet az *ég* magas *tágasság*ában, és a *föld szétterülő*, körülölelő láthatárában."

Az ezt követő hosszabb fejtegetés egyik kulcsmondata, amelyből felsejlik, hogy milyen irányban keresse az ember a szöveg magját:

同時發心あり。同心發時あり。 Dōji ho(tsu) shin ari. Dōshin ho(tsu) ji ari.

„(Különböző) tudatban, ugyanabban a pillanatban ugyanaz a szándék ébred. (Különböző) pillanatokban ugyanaz a tudat él." [2582,82,45c1(01)-c2(02)]

Ezzel a korai buddhista filozófia egyik alapproblémáját, a folytonosság és a csak pillanatnyiságában vizsgálható létezés problémáját fogalmazza meg az egymást átható létben és időben. Az erre szolgáló nyelvi eszközt gyakran alkalmazza: egyszerűen megcseréli a

szóban forgó két kínai írásjegyet, aminek nyilvánvalóan más a helyi értéke egy kínai beszédkörnyezetben, és más az ugyanezen nyelvet használó japán anyanyelvű beszélő szöveg- és életösszefüggésében. Egész életművének mondanivalójára, a gyermek kora óta állandóan visszatérő kérdését egyszerre oldó és egyszerre kötő megfogalmazása a „Kincstár" Buddha-természetről szóló esszéjében:

„A lény egésze Buddha-természetű..."[悉有佛性 shitsu u busshō 2582,82,94c15(12)] Így fordítja meg a „minden lénynek Buddha természete van" sokat által hangoztatott jelmondatát.

Edzsó korábbi szerzetestársa, Ekan a Hódzsaku (Hōjaku) kolostorból (Ecsizen tartomány) 1241-ben négy másik szerzetessel együtt csatlakozott Dógen közösségéhez.

A "Buddhatermészet" (Bushō 仏性), "A Lótusz szútra kibontakozása" (Hokke ten hokke 法華轉法華) és talán az öt Lótusz-szútra vers is valószínűleg 1241-ben születtek.

Kakusin 1242-ben tett nála Bódhiszattva fogadalmakat, és a Sóbógenzó gyűjtemény tizenhét füzettel gyarapodott, nagy részét elő is adta tanítványainak a kolostorában. Az „Az életre és a halálra kiterjedő tettek" (Zenki 全機) című előadást viszont Kjótoban, támogatójának, az egyébként az ecsizeni Sibi Manorban székelő Hatano Josisige (波多野義重) várában mondta el december 17-én.[66] Ekkor fogadhatta el a daimjó meghívását is, és ráállt, hogy az egész közösséggel Ecsizenbe越前 (a mai Fukui) költözik. Kósódzsi a kereskedelmi utak mentén feküdt, itt egyébként is nagy volt a nyüzsgés. Ecsizen tartományba 1243 júliusában költöztek, hogy új kolostort építsenek. Dógen először a Jamasi csúcs lábánál lévő öreg Josimine templomban telepedett meg. Itt szerkesztette és másolta be Edzsó a „Törvény Igazlátó Szemének Kincstárá"-ba az újabb fejezeteket. Itt huszonnégy fejezettel készült el Dógen, aki végül a Kippódzsi templomban várta meg, amíg egy év múlva, 1244 júliusában elkészült a „Nagy Buddha templom (Daibutsuji 大佛寺), amit később, 1246-tól Eiheidzsi (永平寺 „Örök Béke") néven emlegettek. A Kippódzsi (Kippōji) és a Jamasiba-dera (Yamashibu-dera) templomokban folytatta a Sōbōgenzō írását. Ekkor születtek az "Üresség virágai"-t (Kūge 空華), a "Tudat és természetének a feltárása" (Sesshin sesshō 説心説性), Kusza indák (Kattō葛藤) és több mint harminc verse a hegyi elvonulásról.

Valószínűleg a Kósó templomban, vagy fenn a hegyen, a Jamasi szentélyben születhetett ez a világi hívságokra finom irónival rámutató verse:

あしびきの　山鳥の尾の　ながきよの　やみぢ*へだてゝ　くらしけるかな[67]

Ashibiki no
yamadori no o no
nagakiyono
yamijie datete

[66] Viszont csak 1243. január 19-én jegyezte le Ejō!
[67] 傘松道詠集 41（＊無明長夜）

kurashikeru kana.

Egy ilyen hosszú éjt!
Mint a hegymélyi fácán
Ágként lelógó
Hosszú farktolla. – Hajnal
Hasadtával szétterül![68]

Ez a vers azzal válik ironikussá, hogy Kakinomoto Hitomaro (柿本人麿)[69] az akkoriban (1235) összeállított „Száz költő száz verse" (Ogura hyakunin isshu) ismert gyűjteményben is olvasható versét idézi, szinte teljes egészében, csak a végén, a szerelemre, szeretőre vonatkozó részt módosítva:

あしびきの山鳥の尾のしだり尾のながながし夜をひとりかもねむ.

Ashibiki no
Yamadori no o no
Shidari o no
Naganagashi yo o
Hitori ka mo nen

Egy ilyen hosszú éjt,
Mint a hegymélyi fácán
Ágként lelógó
Hosszú farktolla, vétek
Egyedül eltölteni![70]

---

[68] Heine 1997, 108, J30: Ashibiki no/ yamadori no o no/ shidari o no/ naganaga sho-wo/ akete keru kana// Long night/ Long as the/ Long tail of the pheasant/ The light of dawn/ Breaking through.// A másik szövegvariáns nagyjából ugyanezt a képet idézi, csak a záró, rácsodálkozó kifejezésben azt hangsúlyozza, hogy ez az éjszaka a nappalban él tovább.

[69] Kakinomoto Hitamaro (柿本人麿, 662?-708/715) Jamato híres költője volt. Sokak szerint a leghíresebb, a "Tízezer levél gyűjteménye" (Manjósú) költői közül. Kakinomoto titkár volt Temmu, Dzsitó és Mommu császárok udvarában. Ivamiban született, 19 hosszabb dala és kb. 75 rövid verse maradt fenn (ezek közül több a hosszú versek záró részét alkotja). Létezik egy "Hitomaru verseinek gyűjteménye" (Hitomaru kasú) című összeállítás, amelyben több mint háromszáz neki tulajdonított vers olvasható. Egy része nyilvánvalóan az övé, de nagyon nehéz elkülöníteni a népdaloktól és más ismeretlen szerzőjű versektől. Élete végén visszatért szülőföldjére, ahol Akasiban, halála után rögtön templomot emeltek a tiszteletére, mint a költészet istenének. Műveit a három császár uralkodási ideje szerint korszakolják. 1) Temmu, 673-686; 2) Dzsitó, 690-697; 3) Mommu, 697-707. Hosszú verseinek főbb témái: Ómi, a lerombolt főváros (M 1,29-31); Takecsi herceg halála (M 2,199-201, ez a Tízezer levél leghoszabb verse, 159 sor!); Elválása feleségétől (M 2,131-133; 135-7); Felesége halála (M 2,207-9; 210-212). A férfiakéhoz hasonló erős kézzel uralkodó Dzsitó császárnő szolgálatában állt.

[70] MacCauley 1917 (3):Oh, the foot-drawn trail/ Of the mountain-pheasant's tail/ Drooped like down-curved branch!/ Through this long, long-dragging night/ Must I lie in bed alone?// Kosztolányi Dezső fordításában: Hosszú az éj – oly hosszú, mint a fácán/ ezüstös hosszú tolla,/ Csak bódorog botolva/ annak, ki egydül virraszt az ágyán.//

Dógen az egyik elvonuláson írt kínai versében, a megvilágosodott ember, a tanbeszédek írása közben rácsodálkozik a természet szépségeire, illetve arra a mély benyomásra, amit ezek tesznek rá. Így oldja érzései és gondolatai bogait:

Régóta élek világi vonzások nélkül,
Felhagytam írással, irodalommal,
Talán szerzetes vagyok egy hegyi szentélyben,
Ám még mindig megmozgat, a tavaszi szellő
Szétszórta virágpompa látványa,
S amikor hallom a poszáta dalát,
Ítéljék meg mások sovány próbálkozásaimat.[71]

Ugyanez az élményt fogalmazta meg az első ecsizeni ősz és a tél színeinek a találkozása nyomán is a következő versében:

ながつきの　紅葉の上に　ゆきふりぬ　見る人たれか　ことの葉のなき[72]

Nagazaki no
Momiji no ue ni
Yuki furinu
Minhito tareka
Uta o yomazaran [Heine eltérései!!!]

Az őszi levél
Vörösét a lehulló
Hó fakítja meg.
Van-e itt olyan ember,
Kiből ez nem fakaszt dalt?

Amikor a hetvenötödik beszédét is megírta, úgy érezte kikerekedett a „Kincstár" (SBGZ), így 1246-ra tehető a mű első nyilvános másolata („kiadása"). Nincs az 1247 és 1253 közötti időszakból kéziratunk, csak az Edzsó szerkesztette 12 részes kiegészítés, amelyről tudjuk, hogy 1253-1257 között készült. Ezek témája már főként a szerzetesi gyakorlás és a szerzetesség maga.

Dharma-tanítás Kamakurában és Kanagavában

[71] Heine 1997, 21 (C33 = EK 10.105c): For so long here without worldly attachments,/ I have renounced literature and writing;/ I may be a monk in a mountain temple,/ Yet still I am moved in seeing gorgeous blossoms/ Scattered by the spring breeze,/ And hearing the warbler's lovely song—/ Let others judge my meager efforts.//

[72] 傘松道詠集 1; 寛元三年（＊1245 年）九月二十五日初雪の一尺ばかり降ける時. Heine 1997, 27-28. (J8)

A hideg tél és a nagy hó ellenére folyamatosan, nagyon sokan jönnek el meghallgatni az előadásait. Az egyik Dharma-beszédet majdnem ezer ember hallgatta, amikor a legendák szerint, az égen egy ötszínű felhő jelent meg. Dógen mindjárt csodatévő hírébe keveredett. Ennek hallatán 1247-ben Hódzsó Tokijori (北条時頼)[73], a sógun helytartójának a meghívására Kamakurába utazott, hogy csodás Tan-beszédét ott is elmondja. Meglátogatta az "Öt hegy" (Gozan 五山) kolostori központot[74]. A túlnyomórészt rinzai zen-szerzetesek és világi támogatóik, a japánok használta kínai nyelven, szinte az összes kínai irodalmi műfajt művelték. Tehették ezt, mert olyan kínai szerzetesek, mint Yishan Yining (一山一寧 Issan Ichinei, 1247-1317) nem csak buddhizmust, hanem kínai klasszikusokat, festészetet és kalligráfiát is tanítottak. A legjellemzőbb szerzetesi műfajuk a szanszkrit gāthā megfelelője, a kínai jié (偈 j.: ge), amelyben a szerzetesek vallásgyakorlással kapcsolatos látomásaikat fogalmazták meg.
Ekkor írta következő verseket:

波もひき　かぜもつながぬ　すてをぶね　月こそ夜半の　さかりなりけれ[75]

Nami mo hiki
kaze mo tsunaganu
sute obune
tsuki koso yawa no
sakai nari keri.

Az éjjel mélyén,
Hold gyűrűjében csónak
Úszik, úszik el.

---

[73] 北条時頼; 1227-1263, ur. 1246-1256. Ő volt a Kamakura sógunátus ötödik régense (shikken). Apja Hōjō Tokiuji, anyja Adachi Kagemori. Az állami tisztséget testvérétől, Tsunetokitól vette át, annak halála után. Rögtön ezután támadások is érték Kujō Yoritsune és Tokiyori rokona Nagoe Mitsutoki révén. Következő évben anyja, a Hochi csatában elpusztította a befolyásos Miura családot. Ezután visszahívta nagybátyja testvérét, a tapasztalt Hōjō Shigetokit Kyōtoból, és megtette renshónak. Kujō Yoritsugu sógun 1252-ben váltotta le tisztségéből Munetaka herceggel. Sikeresen megszilárdította a hatalom bázisát, dicsérték hivatalnokait. Csökkentette a Kjótot őrző vazallusok kötelező szolgálatát, közreműködött a vazallusok földtulajdonnal kapcsolatos vitáinak a megoldásában. Ő vezette be 1249-ben Hikitsukét, a császári udvar új jogrendszerét. Amikor 1252-ben leváltották, a saját székhelyére szervezett magánmegbeszélésekkel kezdett politizálni, ahelyett, hogy a hivatalos rezidenciáján, Hyōjōban (評定) nyilvánosan kötött volna megállapodásokat a sóguni tanács előtt. Buddhista szerzetessé avatták 1256-ban, így akkori tisztségét Hōjō Nagatoki, Shigetoki egyik fia vette át. Az ő kiskorú fia, Tokimune később tokusō lett, a Hōjō nemzetség feje. Tokiyori szerzetesként a háttérből is folytatta a kormányzást. Ezért sokan úgy tekintenek erre az időszakra, mint a tokusō egyeduralkodók előzményére vagy kezdetére. Sok legenda kering álruhás útjairól, amelyben szövetségeseinek az életét és szerencséjét biztosította.

[74] A 13-17. század közötti időszakban az „Öt hegy" irodalma (五山文学) tágabb értelemben a gazdaságilag is szorosan összefonódott szerzetesi központok kultúrájára utalt. Az öt hegy voltaképpen egy Kínából átvett kolostori gazdasági rendszer, amelyet Kyōto környékén (京都五山) a Tenryūji (天龍寺), Shōkokuji (相国寺), Kenninji (建仁寺), Tōfukuji (東福寺), és a Manjūji (満寿寺), templomokból állt. A hatodikként idesorolható az 1386-tól irányító kolostorként működött Nanzenji (南禅寺). Kamakura öt kolostora (鎌倉五山): Kenchōji (建長寺), Engakuji (円覚寺), Jūfukuji (寿福寺), Jōchiji (浄智寺), és a Jōmyoji (浄明寺). A kolostorok együtt, egy sajátos rendszerben kapták a támogatást.

[75] 傘松道詠集 4: 正法眼藏〔正法眼藏・涅槃妙心は大梵天王問佛決疑經の文。〕

Nem hullámok sodorják,
Nem a szelek taszítják.

頼みこし　むかしあるじや　ゆうだすき　あはれをかけよ　麻のそでにも [76]
Tanomi koshi
mukashi no shū ya
yūdasuki
aware o kakeyo
asa no sode ni mo.

Úton Ecsizenbe,
Ruhám ujjával törlöm
Szomorúságom:
Kéréseket, melyekre
A Múlt Ura indított.

Ezek a versek a természeti képek mellett buddhista szimbólumokat mozgatnak meg. A hold képe, a létforgatagból való megszabadulás, a létforgatag minden kötődésének megszűntének, elhamvadásának, vagyis a nirvánának a szinonimája. Így talán érthetőbb a következő, már kritikusnak számító verse, amelyet szintén ez a látogatás ihletett:

あら磯の　なみもえよせぬ　高岩に　かきもつくべき　のりならばこそ[77]
Araiso no
Nami mo eyosenu
Takayowa ni
Kaki mo tsukubeki
Nori naraba koso.

A Dharma: szirten
Osztriga. A hullámok
Szavai neki-
Nekicsapnak a sziklás
Partnak, el nem moshatják...

Amellett, hogy a kép Ecsizen szikláit idézi, és a rinzai kolostorok híres módszerét, a kóanokat kérdőjelezi meg. Nem a létjogosultságukat, hiszen több beszédében maga is él velük, inkább használatuk mikéntjét tartja problémásnak. A negyedik sor első szava, a („kaki") egyszerre jelent „írást" és „osztrigát". Ezzel válik elvontan is olvashatóvá a természeti kép. Buddha szava (Dharma) az írásokban, olyan, mint a dagály által sziklára

[76]傘松道詠集 42: (イ　ゆふだすき)(＊木綿襷); (＊粗末な修道着か。)
[77]傘松道詠集　02: 寳治元年（＊1247 年）相州鎌倉にいまして最明寺道崇禪門〔最明寺道崇禪門は北條時頼の道號〕の請によりて詠み給うける歌（イ　「詠み給うける歌」を「題詠」とする。）十首　教外別傳。 Heine 1997, 63-64 (J9)

tett kagyló. Igazi életeleme szenvedés tengere, és így partravetetten, félholtan lehet kóstolgatni, előcsalogatni, „fogyasztani”, de valódi mivolta, tengeri élete rejtve marad, illetve annak folytonossága megszakad. Hasonlóan, mint a hétköznapi élettől elzárt rinzai kolostorok művi párbeszédei, amelyek Dógen szerint elzárkóznak Buddha tanításának tényleges valóra váltásától, a természet és a hétköznapi élet viszonyai között nem tudnak vele mit kezdeni. Ilyenkor, a szenvedés ízétől áthatott lét tengerében folyton kisiklik a kezük közül, mint a hal, vagy a kagyló. A valódi kóanok lívül vagy belül, de megtörtént események, mint Dógen találkozásai, híres, vagy éppen ismeretlen mesterekkel.

Hódzsó feleségének buddhista témájú japán verseket szavalt a Szaimjódzsi (Saimyōji) templomban. Az út végén, amely 1247. nyolcadik hónapjának kilencedik napjától 1248 harmadik hónapjának harmadik napjáig tartott, egy kínai, és tizenkét japán verset írt.

A kínai vers:

Hat hónapja, egy világi otthonában fogyasztom a rizst,
Úgy érzem magam, mint a hóval és zúzmarával borított öreg szilvafa virágai,
Amint éppen felderülnek, amikor meghallják az első mennydörgés robaját.
Az öt vörös tavaszi barackszirom hamarosan a fővárosban fényesedik majd![78]

Az öt szirom utalás Bódhidharma egyik versére, a főváros pedig fanyar humor megnyilvánulása is lehet, hiszen a régi nemesi arisztokrácia számára, akik közé Dógen is született, Kjóto volt a főváros, a szamurájok új fővárosa, ahol Dógen éppen tartózkodott: Kamakura, a csatákkal, erőszakkal kivívott hatalmával nem rendelkezett még hagyományokkal. Természetesen az arisztokráciának is voltak korábban hasonlóan megteremtett „új” fővárosai.

A kormányzó marasztalni szerette volna, még világi hívőként is fogadalmakat tett nála, majd megígérte, hogy építtet egy templomot Dógen zen mesternek, ahol sokkal több embert taníthat, mint Ecsizenben. Dógen azonban hajthatatlan volt, 1248. márciusban visszatért Eiheidzsibe.

[78] Heine 1997, 135: For six months I've been taking my rice at the home of a laymen, / Feeling like the blossoms of an old plum tree covered by the snow and frost, / Exhilarated in hearing the first sound of thunder crackling across the sky -- / The five red petals of spring peach blossoms will soon be brightening the capital.// Dógen Dharma-beszéde: EK 3.251.

A kor szokása szerint, szerzetesei kérésére 1249-ben, a nyolcadik hónap teliholdjára tekintve, készített magáról egy képet, amelyre a következő szango stílusú kínai verset írta:

A Hókjódzsi kolostorban őrzött önarckép

Üde kedv szegi ezt az őszt
És ezt a vén hegyi embert.
Szamárként mered az ég mennyezetére,
Ahol a fehéren ragyogó hold lebeg.
Semmi sem közelít,
De ki sincs zárva semmi.
Levessel, rizzsel tele,
Derűvel hagyom magam lenni.
Eleven bizsergés a szamárfejemtől a farkamig,
Ég fölöttem, ég alattam,
Én a felhő, víz a bölcsőm.[79]

[79] Tanahashi 1988, 10: Fresh, clear spirit covers old mountain man this autumn./ Donkey stares at the sky ceiling; glowing white moon floats./ Nothing approaches. Nothing else included./ Buoyant, I let myself go -- filled with gruel, filled with rice./ Lively flapping from head to tail,/ Sky above, sky beneath, cloud self, water origin./ [A vers a Moon in a dewdrop borítóján!] Heine 1997, (C15=EK 10.3b): The mountain filled with leafless trees/ Crisp and clear on this autumn night;/ The full moon floating gently above the cluster of roofs,/ Having

Általánosabban fogalmazva, nem személyre, hanem az őszi tájra figyelve így is olvasható ugyanaz a vers:

A hegyoldalt kopasz fák állják tele,
Ezen a csípős tiszta őszi éjjelen,
A telihold úszik a háztetők fölé:
Nem függ semmitől,
És nem tartozik sehová,
Szabad, mint a teli rizses csésze gőze,
Önkéntelen, mint az úszkáló és csobbanó hal,
Mint a gomolygó felhők, és folyó vizek.

A kilencedik hónap 25. napján, az elvonuláson írt egy japán verset is, és az elkövetkező tíz évben folytatta a dzsódó (jōdō) és szango (sango) versek írását.

A visszavonult uralkodó, Go Szaga, csak úgy, mint Nyodzsó mesternek a kínai császár, egy lila csuhát küldet neki, ami csak a birodalom leginkább tisztelt papjának jár ki. Dógen a hosszas unszolás ellenére sem volt hajlandó ezt viselni, visszaküldte az uralkodónak, ahogyan Nyodzsó (Ruijing) sem volt hajlandó hímzett, mintás szerzetesi ruhát viselni[80].

Verseinek főbb témái

a) Az elmúlás

やまふかみ　みねにも尾にも　聲たてゝ　けふもくれぬと　日ぐらしのなく[81]
Yama fukami
Mine ni mo tani ni mo
Koe tatete
Kyō mo kurenu to
Higurashi no naku.

Amint a hegyek
Magasodnak, mélyülnek
A völgyek. Ha kabóca
A szürkületben
Énekli, már múlt: a nap

---

nothing to depend on,/ And not clinging to any place;/ Free, like steam rising from a full bowl of rice,/ Effortless, as a fish swimming and splashing back and forth,/ Like drifting clouds or flowing water.//

[80] Takahashi 1988, 5. A szín és a hímzések Kínában szoros összefüggésben álltak a hivatalnoki ranggal.

[81] 傘松道詠集　36 やまふかみ（＊山が奥深いので）　日ぐらし（＊蜩);（イ　日ぐらしぞなく); Heine 1997, 50-51 (25)

A vers a Kokinsú antológiát idézi, amely előszavában Ki no Curajuki maga is az elmúlásra emlékeztető, versből érezhető „finom illatot” jelölte meg a szépség forrásaként. Közelebbről természetesen a kabóca (higurashi) idézi a 10. század költőit. A kabóca nevével a naplementére is utal (hi gure). A japánok számára a kabóca hangja, mint az európai hagyomány antikvitásban gyökerező tücsökhangja, a melankóliát idézi.[82]

朝日待つ　草葉のつゆの　ほどなきに　いそぎなたちそ　野邊のあきかぜ[83]
Asahi matsu
Kusaba no tsuyu no
Hodonaki ni
Isogina tachi so
Nobe no aki kaze.

Napfelkelte előtt,
Hajnalban a harmatcsepp
Rövid életét
Egy fűszál élén, el ne…
El ne fújja őszi szél!

A harmatcsepp illékonysága az élet mulandóságát, a létrejött dolgok sérülékenységét és egymásrautaltságát szimbolizálja. Az udvari költészetben a könnyeket jelenti, amely a múló pillanattal, a felszáradó harmatcseppel a buddhista jelképek közt az időt, a folyamatos változást hozza be a vers hátteréül.

Megindult szívem,
S gondolatom mélabú
Járja át mélyen.
Mocsár fölött szalonka
Száll, s jő az őszi alkony.

b) A nyelv, a szavak kifejező ereje

いひすてし　そのことの葉の　外なれば　ふでにもあとを　とゞめざりけり[84]
Ii suteshi

[82] A Platón Phaidroszát magyarázó hagyományból többen is kiemelik, és időnként hangsúlyozzák az induló beszélgetés mellékszereplőit, a tücskök zenéjét. Robert Burton: *The Anatomy of Melancholy* című 17. századi művét Hamvas Béla is megidézi, illetve Földényi F. László még alaposabban is tárgyalja a témáról szóló, több kiadást is megért monográfiájában (Melankólia).
[83]傘松道詠集　58 無常。いそぎなたちそ（＊余りにも早く吹き始めないでほしい。）　Heine 1997, 40-41 (J50)
[84]傘松道詠集　03: 不立文字〔不立文字・教外別傳は禅宗の宗義を簡明に示した語。傳法正宗記に見ゆ。〕 Heine 1997, 66-67 (J16)

Sono koto no ha no
Hoka nareba
Fude ni mo ato wo
Todome zarrikeri

Szavakat a nyelv
Nem korlátozza, hiszen
Minden szüntelen
Kimondja magát, csak úgy,
Mint a betűk számtalan...

A vers címet is kapott: Nem támaszkodni sem a szavakra, sem a betűkre (furyū monji). Ha ezt szó szerint vesszük, a vers a nyelvről, a beszédről szól. Ennek levetését mondja ki az első sor (ii suteshi). Ez teljesen összhangban van a zen nyelvfelfogásával. Így a Dharmára értelmezve a következő szöveget kapjuk: „Mivel a Dharma túl van nyelven, a szavak feladják a Dharmát, s a betűk sem hagynak rajta semmilyen nyomot." A irodalom felől nézve viszont az egész jelentése lehet pozitív, hiszen Buddha szavakban fejtette ki tanításait, noha nyilvánvalóan maga a tanítás nem férhetett bele a szavakba, nem lehetett csak a szó. Viszont így a Dharma átadása sem szorítható néhány, vagy egyetlen kifejezésre, hanem a nyelv egésze és minden szó átadhatja a Dharmát. Ez a nyelv teremtő erejének a kihasználását jelenti, hiszen a jelentés nem rögzíthető teljes biztonsággal egy-egy kifejezéshez. Ez szinte magától értetődő egy költészetben jártas japánnak, hiszen a költői versenyeken (uta awase) más költők szavait úgy kellett szó szerint idézni (honkadori), hogy a szavak más, új jelentést kapjanak. A negyedik sor első szava, a „betűk útja" (fude) áthajlással a következő sorba „nem hagy nyomot" (ato wo todome) a kalligráfiára is utal. Mindez összegezve azért szép, érdekes és „modern", mert ebből a nézőpontból bármelyik képzetet tekinthetjük valóságos ténynek, és bármelyik valós jelenségnek lehet jelképes üzenete. Ezeknek a dharmáknak a kapuit maga a szemlélő, a költő, a beszélő nyitja vagy zárja, annak megfelelően, hogy mennyire képes vállalni szavaival megvalósuló tetteinek a következményeit.

c) Nirvána

おほぞらに　心の月を　ながむるも　やみにまよひて　色にめでけり[85]
Ōzora ni
Kokoro no tsuki wo
Nagamuru mo
Yami ni mayoite
Iro ni medekeri.

[85]傘松道詠集　52（＊真如の月と言い条、その美しさを賞美するのもまた惑いか。） Heine 1997, 52-53 (J34)

Tágas, nyílt égen,
Hold, szív s szellem egymásba
Érő formája
Elcsábít: beleveszem,
Hagyom s találom magam.

A vers utolsó szavai a Gendzsókóant idézik. A beteljesületlen szerelem a szomorúsággal egyenértékű szó (medekeri). Ennek az írásjelei szerepelnek a Gendzsókóanban, mint szomorúság (aijaku). A szerelem oldaláról viszont azt a vonzást üzeni a szó, amelyről a fényes teliholdat nézve is fogalmat alkothatunk, de a görög erosz is szó szerint jelent. Mindezt természetesen egy szerzetes mondja, aki a nirvánát jelképező hold ragyogó formájában (iro) elveszti magát, énjének a határai feloldódnak (mayou). Az erre a képre használt szó a „szín" (iro) Buddha szakszava minden érzékelhető jelenség halmazára (szanszkrit: rūpa-skandha).

Az ellobbanás

Dógen 1252 őszén megbetegedett. Állapota nem javult, de nehezen szánta rá magát arra, hogy tanítványai, támogatói unszolására a fővárosban keressen jó orvost. Így csak 1253-ban, nyár végén indult Kyōtoba, a 8. hónapban. Úgy érezte, nem fog már visszatérni, ezért megírta a „Nyolc nagy ember gyakorlata" (Hachi dainin gaku) című értekezését, amelyet a Sóbógenzóban olvashatunk. Buddha utolsó tanításait magyarázza az Eiheidzsi szerzeteseinek.

A nyolc gyakorlat:

1. Nem lehet kizárólag a saját vágyaink kielégítése végett gyakorolni.
2. Helyesen kell felismerni a gyakorlás jelentését és jelentőségét.
3. Mindig legyen elég idő a lecsendesedésre!
4. Igyekezzetek gyakorlásban!
5. Fenn kell tartani a tudatunk eredeti állapotát!
6. Tartózkodjunk összpontosított tudatállapotban!
7. Mélyítsük bölcsességünket a folyamatos belső figyelemmel!
8. Kerüljük a hiábavaló vitákat!

Fogadjátok el a Felébredett Sákjamuninak ezeket az utolsó tanításait!

Szerzetesi ruháját Edzsónak adva, kinevezte őt utódjának, és elindult Kjóto felé. A Kinobe hágónál, írt egy verset a nyárvégi telihold tiszteletére. A Kinobe-hágó félúton van Kyōto és az Eiheidzsi között. Dōgennek a főváros zajától elvonulóban is át kellett rajta utaznia, és most, betegségére gyógyírt keresve, a fővárosba visszatérve már tudja, még egyszer már nem lesz lehetősége az átkelésre:

また見んと　おもひし時の　あきだにも　今宵のつきに　ねられやはする[86]

Mata minto
Omoishi toki no
Aki dani mo
Koyoi no tsuki ni
Nerare yawa suru

Amikor nézni
Szeretném csak és
Vele gondolni
Őszi hold bennem izzó
Képe nem hagy aludni.[87]

草の葉に首途せる身の木の目やまくもに路あるこゝちこそすれ

Kusa no ha ni
Kadodeseru mi no
Kinobe yama
Kumo ni oka aru
Kokochi koso sure

Testem mint a fű
Szála, amin taposok,
Kinobe-hágón
Kel át, kedvem a felhők
És dombok ködébe vész.[88]

Dōgen élettől búcsúzó költeményében elsősorban saját életművére tekint rá többértelmű idézetekkel, amely első szinten, a hétköznapi olvasó számára a megvilágosodás élménnyel ellentétes képet mutat fel. A vers első sora a fűszál, „a fű levele" párnaszóként[89], az

[86] DŌGEN (1925/1940), No 60: 建長五年 （＊1253 年） 中秋// （イ拾遺二首、 補遺二首を挙げるが、 ここでは省略した。） 鷲尾順敬・大久保道舟 校註傘松道詠集 （終）
[87] Heine 1997, No 2: Just when my longing to see/ The moon over Kyoto/ One last time grows deepest,/ The image I behold this autumn night/ Leaves me sleepless for its beauty.// Ezután írta meg az élettől búcsúzó kínai versét is, a 8. hó 28. napján.
[88] DŌGEN (1925/1940) No. 57; HEINE (1997), 26: Like a blade of grass/ My frail body/ Treading the path to Kyoto/ Seeming to wander/ Amid the cloudy mist on Kinobe Pass.//
[89] Makurakotoba (枕詞) – „párnaszó" vagy „párnanyelv". A régi japán költészet költői eszköze. A közkeletű szómagyarázat szerint az állandó jelzők úgy simulnak a szavakhoz, mint a párna a fejhez. A "párnaszó" régi japán költészet metaforakincséből kötelező költői allegóriává vagy csak egyszerű állandó jelzővé vált kép, amellyel eleinte a nagyokat idézték fel, majd az udvarban kihagyhatatlan részévé vált a költői versengésnek. Általában a waka, az 5-7-5-7-7 szótagos „japán vers" egy sorát elfoglalta, és jelentésével módosította a következő sor első szavát is. Szótárakban rögzítették a költői használatban élő jelentését, így gyakran, az

eredeti jelentéstől függetlenedett, önálló értelmében állandósult szókapcsolatként az utazásra (旅 *tabi*), jelen esetben annak viszontagságaira utal, miközben tartalmilag ″A törvény igaz szeme″ (S) több előadására is emlékeztet, elsősorban a megvilágosodásra önzetlenül törekvő lény, a bódhiszattva példája kapcsán. Ebben Dōgen arról beszélt, hogy a bódhiszattva addig nem távozhat a létforgatagból, amíg egyetlen lény is van, akit meg lehet menteni, s felhívja a szerzetesek figyelmét, hogy még egy fűszálon, egy boton, vagy a botban is élőlények sokasága élhet[90]. Majd azzal folytatja, hogy egy fűszál vagy fadarab is jól példázhatja minden dolog mulandóságát, önmagában viszont lényegtelen. Hiszen mi emberek is, mindegyikünk, még a vallás is tanítómestereinek láncolatát is beleértve, egymástól és a többi lénytől válunk azzá, amik vagyunk. Önmagukban nem vagyunk teljesek, lényegünk hiányzik.[91]

A chan/zen mesterek a kínai hagyományra tekintettel, közvetlenül a haláluk előtt egy kínai nyelvű verset írtak, mint egy szellemi végrendeletet, amely után már csak meditációs ülésben, nyugodt lelkiismerettel, a halállal néztek szembe. Tiszta tudattal figyelték, miként teljesedik be életük. A kínai szerzetesek számára természetesnek tűnt, hogy a kínai mitológiából vett metaforát, a „Sárga Forrásokat” használják, amikor a tibetiekkel ellentétben, minden köztes állapot (sz.: antarbhāva, tib.: bar do) nélkül bekövetkezik jelen életük utolsó tudatos pillanata. Dōgen kínai nyelvű halotti verse mestere Rujing versét fordítja a maga javára, aki a Dógen hazatérését követő évben (1228) így búcsúzott az élettől:

六十六年,
罪犯彌天;
打個蹦跳,
活陷黃泉。
咦！從來生
死不相干。[92]

„Hatvanhat évnyi
Bűn az Ég ellen!
Ezt átugorva,
Bucskázom még élőn
A Sárga Forrásba:
Hol lét s halál összevész!”[93]

---

eredeti, egyszerűbb vagy hétköznapi jelentése homályba veszett. Például „új párnán alszom ma”, annyit tezs: új szerető karján nyugszik a fejem ma éjjel.

[90] Lásd még pl. a Shōbōgenzō 29. előadását.

[91] Lásd a Shōbōgenzō Muchū-setsumu (Az álom leleplezése az álomban) és a Hotsumujōshin fejezetekben („Ráébredés a tudat végső természetére”), és Heine kötetében az 50. japán verset. Heine 1997, 113.

[92] Kínai szöveg forrása: CBETA T 2002a, 48, 133a 六十六年罪犯。彌天打箇[跳-兆+孛]跳。活陷黃泉。咦。從來生死不相干; SAT T2002A,48,0133a12-14: 并書辭世頌云六十六年罪犯。彌天打箇&M061414;跳。活陷黃泉。&M003535;。從來生死不相干如淨和尚語録卷下(終)歳次己丑六月初伏日。

[93] HEINE (1997), 144: For sixty-six years/ committing terrible sins against heaven,/ Now leaping beyond,/ While I still alive, plunging into the Yellow Springs,/ Amazing! I used to believe that life and death were unrelated.// KODERA (1980), 107: The sins I have committed/ in the sixty-six years of my life/ fill the universe:/ as I beat myself,/ I drop into Hell alive.//

Dōgen viszont:

五十四年,
照第一天。
好個崩跳,
觸破大千。
渾身無覓,
活陷黃泉。

Ötvennégy év telt el,
Az Éggel egy Úton!
Ezen most átugrom,
Énem tutaját elhagyom:
S vágytalan még élőn
Bucskázom a Sárga forrásba...[94]

Dógen öröksége

1253. szeptember 22/23-án távozik a létforgatagból. (建長 5 年 8 月 28 日)

Dógen emlékét1854-ben „A buddhaság megvalósítását keletre hozó birodalmi mester"-ré léptették elő. (仏性伝東国師 Bussho-dento Kokushi), majd később, 1879-ben „rendalapító nagymesterré" (承陽大師 Joyo Daishi) „léptették elő", ami nagyjából annak a tisztségnek felel meg, amelyet a lila szerzetesi ruhával annak idején visszautasított.

[94] HEINE (1997), 144 (No 47-C): For fifty-four years/ Following the way of Heaven,/ Now leaping beyond/ Shattering every barrier,/ Amazing! To cast off all attachments;/ While still alive, plunging into the yelow springs.// KODERA (1980), 170 (fn 366): For fifty-four years/ I illuminated the First Heaven,/ I beat myself, as I abandoned all clingings./ Ah, there is no self to be sought,/ as I now drop into Hell alive.//

II. Dógen művei

HKK Hōkyōki In: Kodera 1980, 224-257.

MSBGZ Manashōbōgenzō
Dōgen két Shōbōgenzō („A törvény igaz szeme”) című művet hagyott ránk. A japán nyelvű változat Kana- vagy másik olvasatban Keji Shōbōgenzō(仮字正法眼蔵) közismert, ellenben az, amit „A törvény igazlátó szeme - kínaiul” (Mana- vagy másik olvasatban Shinji Shōbōgenzō 真字正法眼蔵) címen emlegetnek, azt kevesebben ismerik. A teljes szövegét csak 1767-ben adta ki Katsudō Honkō (瞎道本光, 1710-1773) mestere, Shigetsu Ein (指月慧印, 1689-1764) halála után, annak magyarázataival. Az eredetileg Nempyō Sambyakusoku Funogo (拈評三百則不能語) címet kapott mű ezután csak a 20. században jelent meg, amikor előkerült egy 1287-ből származó kézirata, amelyben 79 kōan és magyarázata olvasható (Kanazawa Archívum, Yokohama). Ezt Tokujō Oya adta ki 1934-ben.

FZ Fukanzazengi

GYJS Gakudōyōjinshū

SBGZZM Shobogenzō-zuimonki

ESG Eiheishingi

KSBGZ (Kana)Shōbōgenzō
A Shōbógenzó későbbi elnevezése, amelyet a kínai nyelvű koangyűjtemény, a Manashōbōgenzō előkerülése után használtak, hogy megkülönböztessék egymástól a két hasonló című munkát.

SBGZ Shōbógenzō
Az 1223-ban, a Kósódzsi templomban megírt Gendzsókoannal kezdődően Dógen egész hátralévő életében írta fő művét. Az Edzsó összeállította, néhány (?) példányban lemásolt első, 75 beszédet tartalmazó gyűjtemény után igazi teljes és nyilvános kiadás csak 1690-ben jelent meg. Ezt Kozen (1627-1693) szerkesztette. Az első hetvenötös gyűjteményt kiegészítette a még Dógen életében összeállított tizenkét írással, és hozzátettek még néhány egyéb, máskor és máshol a Sóbógenzóba nem sorolt szöveget. Ezt Gento szerkesztésében újra kiadták 1811-ben, és ez lett az alapja az 1906-os, hivatalos szótó iskolában használt kiadásnak, amelyet Daihonzan Eiheiji-kiadás címen emlegetnek.

SSG 修証義 Shushōgi

EK Eihei Kōroku
Az Eihei-dzsi mesterének a feljegyzései 10 kötetből állnak. Az utolsó kettőben találhatók kínai versei (kanshi). Ezek többsége négy sorban hét írásjegyet tartalmaz. Az utolsó, tizedik kötetben 150 lírai vers olvasható, előtte, a kilencedikben 90 kóanokhoz és mester-tanítvány párbeszédhez írott vers van, s a mű első nyolc fejezetében a tanbeszédekbe beleszőve még kb. 100 kínai verset találunk. Ez összesen kb. 350.

SSDES Sanshōdōeishū A fenyőernyő hegy gyűjteménye Dógen 63 japán versét tartalmazza. Ezek javarészt a japán udvari költészettel rokon stílusú japán esztétikai megítélés szerint szép verseket tartalmaz. Ezekben megmutatja azt is, milyen könnyedén és elegánsan ír japán verset (waka) és hogy ismeri elődeit is, az olyan szerzetes költőket, mint Szaigjó vagy Teika. Ezeket a verseket az utókor kevésbé ismeri, első kiadásuk 1492-ben a Keizeiki életrajzban jelent meg.

Függelék

1. Dōgen élete évszámokban

a hagyományos Kenzeiki 建撕記[95] életrajz szerint

1200. január 19-én (正治 2 年 1 月 2 日) Kyotōban megszületik egy fiú, a Minamoto 源 családban, ám szüleinek közelebbi kiléte bizonytalan, anyja valószínűleg a volt régens, Fujiwara Motofusa (藤原基房) lánya, apja pedig valószínűleg a befolyásos miniszter, Koga Michichika.

1202. Apja, Minamoto Michichika (源通親) meghal

1203. Lu Ch'iao: Pai yung című munkáját olvassa

1204. Maoshi-t, vagyis az "Ódák könyvét" (毛詩 [py] Maóshī, j.: mōshi)[96] és Zuozhuant (左氏傳 [py] Zuǒshìzhuàn)[97] olvassa.

1207. Anyja is meghal. Ekkor megfogadja, hogy szerzetes lesz és Buddha tanításának él.

1208. Az Abhidharmakósát ("Buddha tanítására rátekintő bölcselet kincsestára" 阿毘達磨倶舎釋論 Abidatsuma kusha shakuron, röv.: Kusharon) tanulmányozza.

1212. Matsudono (松殿) ösztönzésére beajánlják a Hiei-hegyi (比叡山) Enryakuji kolostorba (tendai irányzat). Előtte anyai nagybátyjánál, Ryōkan Hōgennél (良観法眼) gyakorol.

1213. Tendai szerzetes lesz Kōen (公円) vezetése alatt. Leteszi a bódhiszattva fogadalmakat.

1214. Kételyei támadnak, vajon Buddha is ezt művelte-e (hongaku), ám a gyakorlást szeretné tovább folytatni. Meglátogatja Kōint (公胤) Miiderában (三井寺). Ellátogat Kenninjibe (建仁寺), hogy találkozzon Yōsai-val (榮西 Róngxī j.: Eisai/Yōsai, 1141-1215) Ősszel Yósai zen szerzessé avatja.

1215. Yōsai, a japán rinzai irányzat alapítója meghal.

1217. Visszatér Kenninjibe, hogy Yōsai tanítványa, Myōzen (明全) vezetésével gyakorolhasson.

1223. Myōzennel áthajózik a Sung-Kínába, hogy tanításokat kapjon arról, hogyan kell nem a "szavakra és a betűkre támaszkodni". Ezeket az 1237-es Tenzokyōkun (典座教訓) szerint meg is kapott az Ayuwang (阿育王 py.: āyùwáng, j.: akuō) hegy kolostorának a főszakácsától. Sango-stílusú kínai verseket kezd írni.

Betekintést nyer Yangzhi-Linji hagyományvonalába. A Tiantong hegyen 天童山 Wujivel (無際 j.: Musai) találkozott. Visszament az Ayuwang hegyre. Betekintést nyert a Yunmen (雲門 Yúnmén, j.: Unmon) iskola hagyományába.

1224. Wuji átadási vonalát is tanulmányozza. Két koreai szerzetessel találkozik. Szent hegyekhez zarándokol el.

1225. Ellátogat a Jing hegyre (經山 jīngshān, j.: kyōzan). A Tian-tai hegyen (天台, j.: Tendai) a Wan-nien (萬年 wànnián, j.: man'nen) átadási vonalat tanulmányozza. Találkozik mesterével, Rujing-gel (如淨 rújìng j.: nyojō, 1163-1228)

---

[95] Kínai olvasata: Jiànsījì. A könyv Kenzeinek 建撕, az Eiheidzsi 14. (?) apátjának a műve.

[96] Az Ódák könyvét (詩經 [py] Shijing, j.: shikyō) akkoriban így emlegették. Magyarul a "Dalok könyve" címen ismert, és olvasható több kiadásban. A közkeleteű név a két legkorábbi szerkesztőre: Maoxiang 毛亨 and Maochang 毛萇 utal.

[97] A Lu beli Zuo Qiuming 左丘明 kommentárja az "Ősz és tavasz könyvéhez". Lu állam napról napra írt krónikát a hagyomány szerint Konfucius szerkesztette. Ez a legrészletesebb, a hár

Myōzen meghal (1226?) a Tiantong hegyen. Dōgen a fayan chan átadási vonalat tanulmányozza. (法眼 [py] fǎyǎn, j.: hōgen).

1227. Megkapja Rujing caotung chan/sōtō zen (曹洞宗 [py] Caódòng zōng) főapát pecsétjét, miután a "test és a tudat levetkőzését" gyakorolta (shinjin datsuraku 身心脱落- egyesek szerint ez már az előző években vagy évben megtörtént). "Üres kézzel" tér vissza Kyōtoba, a Kenninji kolostorba és megírja a Fukanzazengit (普勸坐禪).

1230. Kenninjiből a fukakusai Anyō-in templomba költözik. Az elvonulás alatt kínai verseket ír.

1231. Megírja a Bendōwát (辨道話), az első olyan filozófiai művét, ami már a csak rá jellemző dógeni gondolkodást tükrözi.

1233. Megnyílik a Kannon Dōri-in templom Fukakusában. Megírja a Shōbōgenzō Genjōkoanját (Shōbōgenzō 正法眼藏現成公案.), amellyel fő műve a legtöbb kiadásban kezdődik.

1234. Ejō (懐弊) lesz a legkiválóbb tanítványa. Gakudō yōjin shū 學道用心集 (1 fasc.)

1236. Megalapítja a Kōshōji (興聖寺) templom meditációs csarnokát, Fukakusában. Befejezi a juko-stílusú, koanokhoz írt verses kommentárjait, és jōdō-stílusú verseket is ír dharmabeszédeihez.

1237. Megírja a Tenzōkyōkunt.

1238. Ejō befejezi a Shōbōgenzō Zuimonki (正法眼蔵隨聞記) gyűjteményt Dōgen beszédeiből és rövid példázataiból.

1240. Rövidebb értekezéseket ír: "A létről és az időről" (Uji 有時), "A hegyek és vizek szútrája" (Sansui kyō 山水經) stb.

1241. "Buddhatermészet (Bushō 仏性), "A Lótusz szútra kibontakozása" (Hokke ten hokke 法華轉法華) és talán az öt Lótusz-szútra vers megírása.

1242. Bódhiszattva fogadalmakat tesz nála Kakushin.

1243. Júliusban Echizenbe (越前) költözik, Kippōji és Yamashibu-dera templomokban tartózkodik. A Shōbōgenzōt írja, beleértve az "Üresség virágai"-t (Kūge 空華), a "Tudat és természetének a feltárása" (Sesshin sesshō 説心説性), Kusza indák (Kattō 葛藤). Ekkor születik a legtöbb verse, talán a 33 vers is a hegyi elvonulásról.

1244. Júliusban megnyitja a Daibutsuji 大佛寺 templomot.

A kilencedik hónap 25. napján, az elvonuláson ír egy japán verset is, és folytatja a jōdō és sango-versek írását, az elkövetkező tíz évben.

1246. A Daibutsuji ("Nagy Buddha") templom nevét Eiheijire 永平寺 ("Örök béke") változtatják.

1247. Hōjō Tokiyori meghívására meglátogatja az "Öt hegy" (Gozan 五山) kolostori központot Kamakurában. Hōjō feleségének buddhista témájú japán verseket szaval a Saimyōji templomban. Az út végén egy kínai verset is ír.

1248. Visszatér Eiheijibe.

1252. Ősszel megbetegszik.

1253. Kyōtoba indul a 8. hónapban. Japán verset ír a Kinobe hágónál, az Arató Hold tiszteletére, majd megírja az élettől búcsúzó kínai versét is, a 8. hó 28. napján.

1253. szeptember 22/23-án távozik a létforgatagból. (建長 5 年 8 月 28 日)

2. Dógen igaz szemei avagy Dógen munkássága

Hōkyō-ki

3. Dógen Dharma-kapui

3.1 A zazen (Fukazazengi)

4. Szöveggyűjtemény

4.2 Hong zhi Zhengjue

A Shōbōgenzō ülő meditációról szóló magyarázatának végén (S12 / S27, Zazenshin坐禪箴) mestere mesterének Zhengjuenek[98] a korábban kifejtett kínai versét költötte át, gondolta tovább és mintegy összegzésképpen dicsérte vele az ülő meditációt. Zhengjue a „csendes megvilágosodás" (mokusho zen 黙照禪) tanításáról híres, amelyet eleinte a kortárs iskolák lekicsinylő módon használtak a mester tanításaival szemben, és ő a forrása Dōgen zazen-átadásának is. A beszéd nyolcvanöt évvel Zhengjue halála után, 1242. március 18-án, a Kōshōhōryūji (興聖寶林寺) templomban íródott, 540 évvel Ryōkan előtt:

坐禪箴	A zazen dicsérete[99]
佛佛要機、	1. Buddhától Buddháig ez a lényeg,
祖祖機要。	2. Az elődöktől az elődeinkig a lényeg ez:
不思量而現、	3. Gondolatok nélkül, egyszer csak ott van.
不回互而成。	4. Akadálytalanul kiteljesedik,
不思量而現、	5. Gondolatok nélkül, egyszer csak ott van és [3]
其現自親。	6. Magától értetődően belső élmény.
不回互而成、	7. Akadálytalanul kiteljesedik, [4]
其成自證。	8. Kiteljesedése belülről igazolja önmagát.
其現自親、	9. Magától értetődően belső történés, [6]
曾無染汚。	10. Beteljesülésében szennyezetlen, tiszta.
其成自證、	11. Teljesedése belülről igazolja önmagát. [8]
曾無正偏。	12. Nincs benne feltörő vagy elhajló.
曾無染汚之親、	13. Belső élményként mindig tiszta és szennyezetlen. [10]
其親無委而脱落。	14. Magát az élményt nem nyerjük, és nem veszítjük el.
曾無正偏之證、	15. Igazolódásában semmi sem tör fel vagy hajlik el. [12]
其證無圖而功夫。	16. Megvalósulása minden terv nélkül történik.
水清徹地兮、	17. A tó vize fenekéig áttetsző.
魚行似魚。	18. A hal úgy úszik, mint a hal.
空闊透天兮、	19. Az ég a mennyekig üres.
鳥飛如鳥。[100]	20. A madarak úgy szállnak benne, mint a madarak.

[98] Hongzhi Zhengjue, 宏智正覚 j.: Vanshi Shōkaku, 1091-1157. Magyarul rövid részlet a „csendes megvilágosodásról" szóló tanításából: ZEISLER (1996), 91-97.

[99] A fordítás a konkrét zazen élmény felől nézve olvassa a verset. Az angol fordítások többsége a megvilágosodás általánosabb tapasztalata oldaláról szól, pl.: DŌGEN (1974), 82. Figyelembe vett fordítások még: DŌGEN (1994-) 2, 105-106.

[100] A kínai szöveg forrása: SAT 2582 vol. 82,120c21-c29. A szöveg mai japán olvasata: 佛佛の要機、祖祖の機要 / 不思量にして現じ、不回互にて成ず / 不思量にして現ず、其の現自ら親なり / 不回互にして成ず、其の成自ら證なり / 其の現自ら親なり、曾て染汚無し / 其の成自ら證なり、曾て正偏無し / 曾て染汚

無きの親、其の親無にして脱落なり / 曾て正偏無きの證、其の證無圖にして功夫なり / 水清んで徹地なり、魚行いて魚に似たり / 空闊透天なり、鳥飛んで鳥の如し / 宏智禪師の坐禪箴、それ道未是にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり。おほよそ佛祖の兒孫、かならず坐禪を一大事なりと參學すべし。これ單傳の正印なり.// (http://www.shomonji.or.jp/soroku/genzou12/index.html)

Az ülő meditáció szabályai (Sóbógenzó zazengi)

Dógen ″Az ülő meditáció szabályait″ 1243. tizenegyedik hónapjában írta, Ecsizen tartomány (ma Fukui) Josimine sója kolostorában. Dógen ez év nyarán költözött ebbe a tartományba. A szabályos ülés követelményeiről beszél. A témáról szóló részletesebb művei a következő években születnek: ″A zen lényegének terjesztése mindenütt″ (Fukan zazengi) és ″Az úton betartandó szabályok″ (Bendó hó).
A cím, egy kínai műfajra utal. Dógen korában a leghíresebb ilyen mű Changlu Zongze ″A zen liget tiszta szabályai″ című művének egyik fejezete, a ″Zen elvei″ amely voltaképpen a Dógen előadás címének írásjegyei (zuochan yi). Ez a szerzetesi szabályzat 1103-ban íródott. Dógen újítása a Sóbógenzó következő fejezete: rögtön magyarázatokat is fűzött a szabályokhoz (Zazenshin). Ez a mű még Ecsizenbe látogatása előtt született, de itt olvasta fel először nyilvánosan szerzetesek előtt. Két kóant tár fel: (1) Nanyue megtiszítja a farkat″ és ″Yueshan nem gondol″. Mindkettőre utal már a szabályokban. Ez a ″nem-gondolok″ válik a magyarázat központi gondolatává.

A Zazengi angol kiadásai, fordításai:
Mizuno Yaoko: Shōbōgenzō, vol 1. (1993), pp 222-225.
Waddell, Norman and Masao, Abe: "Dōgen's Fukazazengi and Shōbōgenzō zazengi", The Eastern Buddhist, New Series 6, 2 (1973), pp 115-128.
Kōsen, Nisiyama – John Stevens: Shōbōgenzō, vol 1. (1975) pp 39-40.
Shōhaku, Okumura (ed., tr.): Shikan taza: An introduction to Zazen (1985), pp 129-131.
Bielefeldt, Carl: Dōgen's Manuals of Zen Meditation (1988), pp 177-181.
Shumochu, Sotoshu – Bielfeldt, Carl in: Zen Quaterly 11:2- (1999), pp 5-8.

正法眼藏 第十一 坐禪儀

Eihei Dōgen: Az ülő meditáció szabályai (Shōbōgenzō-zazengi)

參禪は坐禪なり。

A zen tanulása a zen gyakorlása.

坐禪は靜處よろし。坐蓐あつくしくべし。風烟をいらしむる事なかれ、雨露をもらしむることなかれ、容身の地を護持すべし。かつて金剛のうへに坐し、盤石のうへに坐する蹤跡あり、かれらみな草をあつくしきて坐せしなり。

A zazen gyakorlásához válasszunk egy csendes helyet, amely nem túl szeles vagy nyirkos, majd terítsünk le egy vékony gyékényt. Gondoljunk ülőhelyünkre úgy, mint Buddha gyémánt trónusára. Egyes szerzetesek nagy sziklákon ülnek, mások pedig a hét buddha nyomán járnak azzal, hogy vadfüvek levelét terítik szét ülőhelyükön.[101]

坐處あきらかなるべし、晝夜くらからざれ。冬暖夏涼をその術とせり。

Az ülő meditáció (zazen) helye nem lehet túl sötét, tartsatok mérsékelt világosságot mind éjjel, mind nappal. Télen legyen meleg, nyáron hűvös.

諸緣を放捨し、萬事を休息すべし。善也不思量なり、惡也不思量なり。心意識にあらず、念想觀にあらず。作佛を圖する事なかれ、坐臥を脫落すべし。

Tegyétek félre az összes bonyolódó ügyeteket, vegyétek elejét minden belső tudati tevékenységnek. Ne gondoljatok sem az idő múlására, sem a (″külső″) körülményekre, és ″jó″ vagy ″rossz″ gondolatától se függjetek[102]. A zazen nem ″öntudat″, ″gondolkodás″ vagy ″önszemlélés″.[103] Sohase akarjatok Buddhává válni![104] Vessétek le magatokról az ülés vagy a fekvés rossz szokását.[105]

飲食を節量すべし、光陰を護惜すべし。頭燃をはらふがごとく坐禪をこのむべし。

Egyetek, igyatok, de csak szerényen. Örüljetek minden elmúló napnak és

[101] Dógen először arra a legendára utal, amely szerint, amikor Buddha a bódhi fa alatt megvilágosodott, akkor egy gyémánttal díszes trónus emelkedett ki a földből. Buddha azt gondolta, hogy ez Indra isten ajándéka, ezért, mint ahogyan az előző hét Buddha tette, felajánlásként vadfüveket hintett szét. A másik utalás azokra a zen szerzetesekre vonatkozik, akik egyedül elvonulva a hegyekben és az erdőkben, ezt a szokást követve füveket szórnak ülőhelyükre.

[102] Több utalás is halmozódik e rövid mondatokban. Az első Zongze mondása a Zuochan yi (ZS,279), amelyet Dōgen egy, a VI. pátriárkának, Hui-nengnek tulajdonított mondással kapcsolt össze: JDCDL, T51:236a20. Az egész mondat egyben pedig Baizhang Huihai (749-814) mondását idézi: "Hagyj fel minden egyéb tevékenységgel, ne bonyolítsd tovább ügyeid! Ne tartsd ezeket a tudatodban, ne is gondolj velük, és semmilyen jelenségre (dharmára): sem jóra, sem rosszra, sem világira vagy világon túlira! Tedd félre a testedet és a tudatodat, szabadítsd fel őket!" (JDCDL, T51:250a17-20)

[103] Bevett irodalmi hivatkozás a szanszkrit *citta*, *manas*, *vijñāna* együtt emlegetett tudatfogalmakra, és a zen szövegekben a shin-ii-shiki (心意識) formában a gondolattal (nen 念) azonos jelentésben fordul elő. A nen-sō-kan kifejezés (gondolatok, elképzelések, észlelés) a gondolkodást különbözteti meg (vikalpa), és más buddhista meditációs gyakorlatokra utal.

[104] Hivatkozás egy, a következő fejezetben alaposan elmagyarázott kōanra, a Nanyue a farkat tisztítja. (Vö.: DZZ 1:91-93)

[105] Dógen itt egyik gyakran hangoztatott mondását idézi, amelyet mesterének, Rujingnak tulajdonított. Az ő megállapítása, pedig az elvonulásokon megengedett "négy viselkedésmód"-ot idézi: állás, séta, ülés, fekvés.

éjszakának. Úgy őrizzétek a gyakorlásotokat, mint a tüzet.

黄梅山の五祖、ことなるいとなみなし、唯務坐禪のみなり。

Tanuljatok az 5. elődd, az óbai-hegyi Kónin (Hong-ren, 601-675) példájából. Neki minden nap, minden mozdulata nem volt más, mint az ülő meditáció gyakorlása.[106]

坐禪のとき、袈裟をかくべし、蒲團をしくべし。蒲團は全跏にしくにはあらず、跏趺のなかばよりはうしろにしくなり。しかあれば、累足のしたは坐蓐にあたれり、脊骨のしたは蒲團にてあるなり。これ佛佛祖祖の坐禪のとき坐する法なり。

Amikor a zazent gyakoroljátok, viseljetek készát[107] és használjatok kis kerek ülőpárnát. Ne a párna közepén üljetek, hanem helyezzétek a párnát a feneketek elülső része alá. A párnának a gerinc tövét kell illetnie. Ez az alapvető testhelyzet Buddháról Buddhára, elődről elődre szállt.

あるいは半跏趺坐し、あるいは結果趺坐す。結果趺坐は、みぎのあしをひだりのももの上におく。ひだりの足をみぎのもものうへにおく。あしのさき、おのおのももとひとしくすべし。参差なることをえざれ。半跏趺坐は、ただ左の足を右のもものうへにおくのみ

Üljetek egész, vagy fél lótuszülésben. A teljes lótuszülésben a jobb láb a bal combon, a bal láb pedig a jobb combon nyugszik. Tartsátok a lábatokat vízszintesen, a hátatokat pedig egyenesen. A fél lótuszülésben a bal láb a jobb combon

---

[106] Az ötödik pátriárka idézése valószínűleg a *Jingde chuandeng lu* egy szakaszára megy vissza: T. 51:231b. Az étkezéses szakasz megfogalmazása a Zuochan yit idézi.

[107] Késza (袈, kāśāya) a szerzetes felsőruházata, amelyet főként szertartások alkalmával viseltek. EZ azt sugallja, hogy az itt tartott előadás, ilyen ruhában ülő, éppen felavatott szerzetesekhez szólt. A gyékény közepére tett ülőpárna a szótó iskola egyik jellegzetes ismertetőjegye, noha Dógen szövege alapján ez akkor még nem lehetett bevett gyakorlat, a legtöbb helyen megelégedtek a gyékénnyel. A *futon* írásjegyeit ma inkább *zafu*nak mondják. Vö.: Keizan: Zazen yójin ki; SSZ Shūgen 2:426b; Zuochan yi.

[108] Dógen a lábak keresztezésének pontos leírásával némileg eltér a korában bevett gyakorlattól, mesterét és a Zuochan yi-t követi azzal, hogy a bal láb van felül (goma). A többi iskola fordítva helyezte el a lábait: a jobb láb keresztezte a balt (kichijō). Mestetét követi abban is, hogy megengedi egy hosszú ülőmeditációs periódus alkalmával a lábak cseréjét, vagyis a goma tartást kichijō-tartásra cserélhetik a gyakorlók. Hasonló beszélgetés olvasható a kéztartásról is a *Hókyó ki*-ben (DZZ 2:386).

[109] A Hókyó ki-ben (DZZ 2:386) Dógen megengedi azt is, hogy valaki az ínyéhez vagy a metszőfogaihoz nyomja a nyelvét. A szemek nyitottságáról szólva leginkább Fayun kritizálta a nyitott szemű meditációt, kiemelte, hogy nemcsak az elalvás veszélyét rejti magában, hanem a szamádhi, az összeszedett tudatállapot kialakulása is egyre nehezebb csukott szemű meditációval (ZS.279). Rujin azt mondta, hogy a kezdők mindenképpen nyitott szemmel üljenek, csak a haladóknak engedhető meg bizonyos esetekben, hogy becsukják a szemüket (Hókyó ki, DZZ 2:386). Dógen a Bendō hō-ban ismételten figyelmeztet, éjszakai elmélyedéskor mindenképpen tartsuk nyitva a szemünket (DZZ 2:.314).

[110] Dógen ezzel a példázattal kezdi a Shōbōgenzō következő fejezetében a magyarázatot, "Yueshan nem gondol". Ezt a kōant használta Dógen a Fukazazengi első változatában, ezt később kicserélte a Zuochan yi hivatkozására (ZS 281).

[111] A zazen nem a meditáció gyakorlása, a klasszikus indiai "meditáció" (dhyāna 習禪) kifejezésre utalva, hanem maga a megvilágosodás. A zen önmagában a dhyāna fordítása. A "gyakorlás", "hozzászokás" jelentésű előtaggal utal a mester arra, hogy mindig a teljes megvalósításra kell törekedni, nem valamiféle "gyakorlatozásra", "edzésre". Ezzel a Linjian lu-t idézi (ZZ 2B,21:295d), ebben Huihong arról beszél, hogy vajon mit is művelt Bodhidharma, amikor kilenc évig ült a fal előtt. Dōgen mondatának a folytatása szó szerint a "könnyűség és jólét (sukha) dharma-kapuja" (大安樂の法門なり) a Lótusz szútra Sukhavihāra fejezetére utal, amelyben Buddha azt ecseteli, miként töltik ki a bódhiszattva életét a meditációból fakadó örömök (T.9:37b10). Vö.: páli Dhammapada 379; Bendō wa, DZZ.1:737. A bekezdés vége egy történetre utal, amikor a Hatodik pátriárkát meglátogatta a Nanyue hegyi Dahui Mester.

なり。

nyugszik, a jobb láb pedig a bal comb alatt.[108]

衣衫を寛繫して齊整ならしむべし。右手を左足のうへにおく。左手を右手のうへにおく。ふたつのおほゆび、さきあひささふ。兩手かくのごとくして身にちかづけておくなり。ふたつのおほゆびのさしあはせたるさきを、ほそに對しておくべし。

Oldjátok ki a csuhátokat, egyenesedjetek ki. A jobb kéz most bal lábhoz, és a bal pedig a jobb lábhoz kerül. A hüvelykujjak egyenesek és gyengéden érintkeznek. A tenyerek a hasfalhoz támaszkodnak. A hüvelykujjaitokat tartsátok a köldökötökkel egyvonalban.

正身端坐すべし。ひだりへそばだち、みぎへかたぶき、まへにくぐまり、うしろへあふのくことなかれ。かならず耳と肩と對し、鼻と臍と對すべし。舌は、かみの顎にかくべし。息は鼻より通ずべし。くちびる齒あひつくべし。目は開すべし、不張不微なるべし。かくのごとく身心をととのへて、欠氣一息あるべし。

Ne felejtsétek el: a hátatok mindig egyenes legyen: ne hajoljatok el se előre, se hátra, se jobbra, se balra. A fületeket tartsátok a vállatokkal egy vonalban. Ugyanúgy, ahogyan az orrnak és a köldöknek is egy síkban kell lennie. A nyelv a szájpadláshoz támaszkodik. Az orrotokon keresztül lélegezzetek, az ajkak és a fogak ne nyissanak (utat a levegőnek). A szemeteket a maguk természetes módja szerint tartsátok nyitva.[109] Amikor elkezditek a gyakorlást, vegyetek mély lélegzetet, ennek segítségével igazítsátok el a testtartást.

兀兀と坐定して思量箇不思量底なり。不思量底如何思量。これ非思量なり。これすなはち坐禪の法術なり。

Ülésetek tartása biztos legyen akár a hegy. Gondoljatok arra, hogy ″nincsenek gondolatok″. Hogyan? Hát úgy, hogy ″nincsenek gondolatok″![110]

坐禪は習禪にはあらず、大安樂の法門なり。不染汚の修證なり。

Ez az ülő meditáció remek módja. A zazen nem egy eszköz a megvilágosodás eléréséhez (dhyāna). A zazen maga a buddhaság mindennap megélt örömének a dharma-kapuja. A zazen maga a tiszta, magától értetődő megvilágosodás.[111]

正法眼藏坐禪儀第十一 爾時寛元元年癸卯冬十一在越州吉田縣吉峰精舍示衆

Mindez elhangzott 1243. novemberében a kippódzsi szerzetesek kérésére.

正法眼蔵第二十八 「菩提薩捶四摂法」
Dōgen: Shōbōgenzō/ Bodaisatta sishōbō[i]

Dōgen: A szívében a megvilágosodás szellemével élő lény (bódhiszattva) négy irányadó tevékenysége

一者、布施。二者、愛語。三者、利行。四者、同事。　その布施といふは、不貪（ふとん）なり。不貪といふは、むさぼらざるなり。むさぼらずといふは、よのなかにいふ、へつらはざるなり。たとひ四洲（ししゅう）を頭領（とうりょう）すれども、正道の教化（きょうけ）をほどこすには、かな　らず不貪なるのみなり。たとへば、すつるたからを、しらぬひとにほどこさんがごとし。

A bódhiszattva módszere az adás, a kedves beszéd, a jótett és az önmagához hű cselekvés.[ii]
Világi értelemben adni azt jelenti: nem vagyunk zsugoriak. A nem-zsugori: nem-kapzsi. A nem-kapzsi azt jelenti, nem töri magát senki és semmi kedvéért. Mégha valaki mind a négy világrészt kormányozná, akkor is a megfelelő tanítást csak zsugoriság nélkül lehet átadni (vagyis nem szabad visszatartani). Ez az, amikor azokat az értékeinket, amelyekre már nincs szükségünk odaadjuk egy ismeretlennek.

遠山（えんざん）の華（はな）を、如来に供（くう）じ、前生（ぜんしょう）のたからを、衆生にほどこさん、法におきても、物におきても、面面に布施に相応する功徳を本具せり。我物（わがもの）にあらざれども、布施をさへざる道理あり。そのもののかろきをきらわず、その功の実なるべきなり。

Ez az, amikor egy távoli hegytetőn nyíló virágokat ajánlunk fel a Tathágatának; vagy az is ennek számít, amikor valamelyik előző életünkben kincseket osztottunk szét az érző lények között. Legyenek bár az ajándékok, akár tanítások, akár anyagi javak, mindegyiknek megvan a maga értéke, amiért érdemes odaadni. Mégha az ajándék nem is a saját tulajdonunk[iii], akkor sincs semmi okunk, hogy visszatartsuk magunkat az odaadásától. A kérdés nem az, hogy értékes-e az ajándék, hanem hogy érdemes-e.

道（どう）を道にまかするとき、得道す。得道のときは、道（どう）、かならず道にまかせられゆくなり。財（財）の、　たからにまかせらるるとき、財、かならず布施となるなり。自を自にほどこし、他を他にほどこすなり。
この布施の因縁力（いんねんりき）、とほく天上・人間までも通じ、証果の賢（けん）・聖（しょう）までも通ずるなり。そのゆえは、布施の、能受（のうじゅ）となりて、すでに縁をむすぶがゆえに。

Amikor az ember elhagyja az utat az (igazi) útért, akkor megtalálja az (igazi) utat. Amikor eléri az utat, mindig elvéti az utat az útért. Amikor a kincset kincsként hagyjuk el, akkor a kincs ajándékká válik. Önmagunknak adjuk magunkat, mások másoknak.
Az okok és feltételek[iv] hatalmánál fogva az adás gyümölcse eléri az isteneket, az embereket, de még a mevilágosodott bölcseket is. Amint az adás megtörténik, a fent említett feltételek megteremtődnek.

ほとけののたまはく、布施する人の、衆会のなかにきたるときは、まづその人を諸人、のぞみみる。　しるべし、ひそかにそのこころ

Buddha azt mondta: “Amikor egy olyan személy, aki az adást gyakorolja, egy gyűlésen megjelenik, az emberek azonnal

の通ずるなり、と。しかあればすなはち、一句・一偈の法をも布施すべし、此生他　生（ししょうたしょう）の善種となる。一銭（いっせん）・一草（いっそう）の財をも布施すべし、此世多世（しせたせ）の善根（ぜんこん）をきざす。法もたからなるべし、財も法なるべし。願楽（がんぎょう）によるべきなり。

észreveszik.[v] Tudnunk kell, hogy az ilyen ember tudata egy magasabb szinten közli másokkal jelenlétét. Ezért aztán, mondjunk bár csak egy sort el az igazság verseiből, ez akkor is teljességre vivő magként fog szolgálni erre vagy egy eljövendő életünkre. Adjuk tovább értékeinket, mégha csak egy darab aprópénz vagy egy szál szalma is lennének azok, akkor is teljességre vivő magként fognak szolgálni erre vagy egy másik eljövendő életünkre. Az igazság (világi) értékre váltható, a világi érték igazsággá változhat. Ez minden, amit egy adakozó akarhat.

まことにすなはち、ひげをほどこしては、もののこころをととのへ、いさごを供（くう）じては、王位をうるなり。ただかれが報謝をむさぼらず、みづからがちからをわかつなり。舟をおき、橋をわたすも、布施の壇度（だんど）なり。もしよく布施を学するときは、受身・捨身ともにこれ布施なり、治生産業（ちしょうさんぎょう）もとより布施にあらざる事（こと）なし。はなを風にまかせ、鳥をときにまかするも、布施の功業（くうごう）なるべし。

Egy király a szakállát adta orvosságként egyik beteg követőjének, hogy meggyógyuljon; egy gyermek, homokszemeket ajánlott fel (Buddhának) és egy későbbi létesülésében Asóka királyként uralkodhatott.[vi] Ők nem vágyták mohón a jutalmat, csak azon osztoztak, amijük volt. Csónakot kölcsönözni, vagy hidat építeni: adás. Ha közelebbről szemügyre vesszük az adást, akkor beláthatjuk, hogy ha elfogadjuk a testünket, és azután odaadjuk, nekiszenteljük magunkat valaminek, akkor mindkettő adománynak számít.

阿育大王の半菴羅果、よく数百の僧に供養せし、広大の供養なりと証明（しょうみょう）する道理、よくよく能受（のうじゅ）の人も学すべし。身力（しんりき）をはげますのみにあらず、便宜（べんぎ）をすごさざるべし。まことに、みずからに布施の功徳の本具なるゆえに、いまのみずからは、えたるなり。

Asóka király képes volt több száz szerzetest jóllakatni egy fél szem mangóval[vii]. Aki gyakorolja az adást, az megértheti, hogy Asóka így bizonyította az adakozás nagyszerűségét. Nem csak az odaadásra tett erőfeszítéseinket kell tudatosítanunk, hanem minden lehetőségét annak, hogy adhassunk, ugyanis korábbi adakozásaink gyümölcseként születünk meg ebbe a létesülésünkben.

ほとけののたまはく、於其自身、尚可受用、何況能与父母妻子。＜其の自身に於いても、尚お受用す可し、何（いか）に況（いわんや）んや能く父母妻子に与えんをや。＞しかあればしりぬ、みづからもちいるも、布施の一分なり、父母・妻子にあたふるも、布施なるべし。もし、よく布施に一塵を捨（しゃ）せんときは、みづからが所作（しょさ）なり

Buddha azt mondta: “Ha az adást önmagunk kedvéért gyakoroljuk, akkor mennyivel inkább kell gyakorolnunk szüleink, testvéreink és gyermekeink kedvéért?” Ebből következik, vagyis tudnunk kell azt, hogy az önmagunkért adás csak egy része az adás (tökéletes cselekedetének). A családunknak, és a családunk kedvéért adni szintén az adás

といふとも、しづかに随喜（ずいき）すべきな り。諸仏のひとつの功徳を、すでに正伝しつくれるゆえに。菩薩の一法を、はじめて修行するがゆえに。転じがたきは衆生のこころなり、一財をきざして衆生の心地を転じはじむるより、得道にいたるまでも転ぜんとおもふなり。そのはじめ、かならず布施をもてすべきなり。かるがゆえに、六波羅密（ろくはらみつ）のはじめに、壇波羅密（だんはらみつ）あるなり。

(tökéletes cselekedete). Mégha csak egy mákszemnyit adunk, akkor is örvendezhetünk cselekedetünk végzésekor, mert éppen a buddhák érdemeit közvetítjük ezáltal,vagyis ekkor gyakoroljuk először életünkben a bódhiszattvák cselekedetét. Az érző lények tudatát nehéz megváltoztatni. A tudatot a változás folyamatában kell tartanunk, a legelső pillanattól kezdve, egészen addig a pillanatig, amíg rálép a megszabadulás útjára. Ezt az adással kezdhetjük. Ezért az adás az első a hat tökéletes cselekedet közül.

心（こころ）の大小は、はかるべからず、されども、心転物（しんてんもつ）のときあり、物転心（もつてんしん）の布施あるなり。

A tudat mérhetetlen. Az odaadott dolgok is túl vannak minden mértéken. Ezek közül a tudat teszi az ajándékozást, de az adás is teszi a tudatot (olyanná, amilyen).

愛語

愛語、といふは、衆生をみるに、まづ慈愛の心をおこし、顧愛（こあい）の言語（ごんご）をほどこすなり。おほよそ、暴悪（ぼうあく）の言語なきなり。世俗には、安否（あんぴ）をとふ礼儀あり、仏道には、 珍重（ちんちょう）のことばあり、不審の孝行（こうこう）あり。慈念衆生（じねんしゅじょう）、猶如赤子（ゆうにょしゃくし）＜衆生を慈愛すること、猶（な）お赤子（しゃくし）の如くす＞おもひをたくはへて言語するは、愛語なり。徳あるは、ほむべし、徳なきは、あはれむべし。愛語をこのむよりは、やうやく愛語を増長するなり。しかあれば、ひごろしられず、みえざる愛語も、現前するなり。

現在の身命（しんみょう）の存せらんあひだ、このむで愛語すべし、世世生生（せせしょうしょう）にも、不退転ならん。怨敵（おんてき）を降伏し、君子（くんし）を和睦ならしむること、愛語を根本とするなり。むかひて愛語をきくは、おもてをよろこばしめ、こころをたのしくす。むかはずして愛語をきくは、肝（きも）に銘（めい）じ、魂（たましい）に銘ず。

2.

A kedves beszéd azt jelenti, hogy amint meglátjuk az érző lényeket, szívünkben együttérző szeretet ébred, és szeretetteljes (gondoskodó) szavakat ajánlunk fel a számukra. Ennek ellentéte a kegyetlen vagy erőszakos beszéd. A világi életben szokás mások egészsége iránt érdeklődni. Buddha követőinél ez így hangzik: “Érezd magad drága kincsnek!” – a tiszeletteljes megszólítás az idősebbek felé pedig a következő: “Megkérdezhetem, hogyan érzi magát?” Ez a kedves beszéd az érző lények felé, mintha csak a gyermekeinkkel beszélgetnénk. Dicsérd, dicsőítsd őket erénnyel, és sajnáld őket, ha nincsenek meg bennük az erények. Ha kedves beszédet kínálunk fel, akkor az erény apránként megnő, így rendkívüli, a mindennapi tudat előtt láthatatlan kedves beszéd is létre jön. Ezt kell gyakorolnunk egész hátralévő életünkben, nem szabad feladnunk világról világra, életről életre. A kedves beszéd megbékíti vezetőinket, meghódítja ellenfeleinket. Azok, akik hallgatják a kedves beszédünket, azok

elégedettségüknek adnak majd hangot, és örömük telik majd benne. Akik hallják kedves beszédünket, azok mélyen megérintetnek, és így soha nem feledik szavainkat.

しるべし、愛語は、愛心よりおこる、愛心は、慈心(じしん)を種子(しゅうじ)とせり。愛語、よく回天(かいてん)のちからあることを、学すべきなり、ただ、能(のう)を賞するのみにあらず。

Tudnivaló, hogy a kedves beszéd kedves tudatból fakad. A kedves tudat együttérző szívben ébred. El kell gondolkodnunk azon, hogy a kedves beszéd nemcsak dicséri mások erényeit, hanem képes a nemzet sorsát megfordítani .

利行

利行、といふは、貴賤の衆生におきて、利益の善巧をめぐらすなり。たとへば、遠近の前途をまぼりて、利他の方便をいとなむ。窮亀をあはれみ、病雀をやしなふべし。窮亀をみ、病雀をみしとき、かれが報謝をもとめず、ただひとへに、利行 にもよほさるるなり。

3.

A jócselekedetek gyakorlása a lények minden fajtájának a javára szolgál, ez pedig a közeli és távoli jövőjükkel való törődést jelenti, hogy segítsük őket az ügyes eszközökkel. A régi időkben valaki elengedett egy fogoly teknőst[viii], más valaki egy sebesült verébbel törődött. Ők nem vártak jutalmat, csak a jócselekedet kedvéért indultak meg e tettekre.

愚人おもはくは、利行をさきとせば、自が利、はぶかれぬべし、と。しかには、あらざるなり。利行は、一法なり、あまねく自他を利するなり。

A gyermeteg emberek úgy gondolják, ha ők segítenek először a másikon, akkor a saját javuk csorbul. De ez nem így van. A jócselekedet az egységet teszi: egyszerre szolgál a javára egyiknek is, másiknak is.

むかしの人、ひとたび沐浴するに、みたびかみをゆひ、ひとたび?食するに、みたび、はきいだしは、ひとへに他を利せしこころなり。ひとのくにの民なれば、をしへざらんとにはあらざりき。しかあれば、怨親、ひとしく利すべし、自他おなじく利するなり。

Egy régi uralkodó a tiltakozók üdvözléseképpen háromszor abbahagyta fürdőjét, megfésülködött, illetve háromszor felállt az asztaltól, hogy köszöntse őket[ix]. Ezt pusztán azért tette, hogy jót tegyen másokkal. Nem utasítgatott más urakat. Ekként lehetünk jók barátainkkal és ellenségeinkkel egyaránt. Ekként tehetünk magunk is mások javára.

もし、このこころをうれば、草木・風水にも、利行のおのれづから不退不転なる道理、まさに利行せらるるなり。ひとへに愚をすくはんと、いとなむなり。

Ha így gondolkodunk, akkor még a füvek, a fák, a víz és a szél iránt is lehetünk önkéntelenül és lankadatlanul jók. Ez így teljes szívvel tett erőfeszítés a tudatlanok segítésére.

同事
同時、といふは、不違なり。自にも不違なり、他にも不違なり。たとへば、人間の如来は、人間に同ぜるがごとし。人界に同ずるをもてしりぬ、同余界なるべし。同事をしるとき、自他一如なり。かの琴・詩・酒は、人を、ともとし、天を、ともとし、神を、ともとす。人は琴・詩・酒をともとす、琴・詩・酒は、琴・詩・酒をともとし、人は人をともとし、天は、天をともとし、神は、神をともとすることわりあり。これ、同事の習学なり。

4.
Az ≪önmagához igazodó cselekvés≫ azt jelenti: nem különbözni. Nem különbözni önmagunktól, nem különbözni másoktól. Például, az emberi világban, a Beérkezett (*tathāgata*[x] az emberi lények alakját ölti magára. Ebből tudhatjuk azt is, hogy más világokban is ugyanígy tett. Amikor mi tudjuk, hogy igazodunk önmagunkhoz, mások és magunk azonosak lesznek. A lant, a dal és a bor azonosak a lanttal, a dallal, és a borral. Az emberek azonosak az emberekkel, az istenek az istenekkel, a lelkek a lelkekkel[xi]. Ezt mégérteni: az önmagához hű cselekvés megértése.

たとへば、事といふは、儀なり、威なり、態なり。他をして自に同ぜしめて、のちに自をして他に同ぜしむる道理あるべし。これ、同事の習学なり。

A ≪cselekvés≫ azt jelenti? ≪megfelelő forma≫, méltóság, helyes viselkedés. Ez azt jelenti, hogy önmagunkat másokkal azonossá tesszük, másokat pedig önmagunkkal teszünk azonossá, noha ez az önmagunk és mások közti kapcsolat a legmesszebb menőkig a körülményektől függ.

管子云、海不辞水、故能成其大。山不辞土、故能成其高。明主不厭人、故能成其衆。〈管子云く、海は水を辞せず、故に能く其の大を成す。山は土を辞せず、故に能く其の高を成す。明主は人を厭わず、故に能く其の衆を成す。〉
しるべし、海の、水を辞せざるは、同事なり。さらにしるべし、水の、海を辞せざる徳も、具足せるなり。このゆえに、よく水あつまりて海となり、土かさなりて山となるなり。ひそかにしりぬ。うみは、海を辞せざるがゆえに、海をなし、おほきなることをなす。山は、山を辞せざるがゆえに、山をなし、たかきことをなすなり。
明主は、人をいとはざるがゆえに、その衆をなす。衆とは、国なり。いはゆる明主とは、帝王をいふなるべし。帝王は、人をいとはざるなり、人をいとはずといへども、賞・罰なきにあらず、賞・罰ありといへども、人をいとふことなし。

A ≪Guanzi≫-ben ez áll: ≪A tenger nem veti ki magából a vizet, ezért olyan nagy. A hegy nem löki ki magából a földet, ezért olyan magas. ís bölcs vezető nem zárja ki országából az embereket, ezért olyan sok az alattvalója.[xii]
Amikor a tenger nem veti ki magából a vizet, az az önmagához igazodó cselekvés. A víz sem veti ki magát a tengerből. Ez így van, a víz a tenger alakjában egyesül. A föld a hegyben magasodik fel. Mivel a tenger nem zárja ki magát a tengerből, mivel maga a tenger, így nagy is. Ez világos, a hegy sem veti ki magából a hegyet, mivel maga a hegy, és magas is. Mivel a bölcs uralkodó sem sanyargatja a népét, az ő alattvalói összegyűlnek. Az alattvalókból nemzet lesz. A bölcs uralkodó pedig a nemzet kormányzója. Aki kormányoz, az nem sanyargatja a népet. A ≪nem sanyargatja a népét≫ nem jelenti azt, hogy nem jutalmaz és

büntet. Noha az uralkodó jutalmaz és büntet is, mégsem sanyargatja népét.

むかし、すなほなりしときは、国に賞・罰なかりき。かのときの賞・罰は、いまと、ひとしからざればなり。いまも、賞をまたずして道ををもとむる人もあるべきなり、愚夫の思慮の、およぶべきにあらず。明主は、あきらかなるがゆえに、人をいとはず。

A régi időkben, amikor az emberek még nem bonyolították túl életüket, még nem volt az országokban törvényes jutalmazás vagy büntetés. A jutalmazás és büntetés fogalma eltért a maitól. Még ma is vannak olyan emberek, akik anélkül, hogy bármiféle jutalmat várnának el járják az útjukat. Ezzel túlmennek a tudatlan emberek megértésén. Mivel ezt egy bölcs uralkodó megérti, ezért nem sanyargatja népét.

人、かならず国をなし、明主をもとむるこころあれども、明主の明主たる道理をことごとくしる事まれなるゆえに、明主にいとはれずとのみよろこぶといへども、わが、明主をいとはざるとしらず。このゆえに、明主にも、暗人にも、同事の道理あるがゆえに、同事は、薩捶の行願なり。

Az emberek népet alkotnak, és keresnek egy bölcs uralkodót. De mivel nem tudják pontosan, mitől bölcs egy uralkodó, csak remélhetik, hogy egy bölcs uralkodót támogatnak. Eképpen a következetes cselekvés elvét egyformán alkalmazhatjuk a bölcs uralkodóra és a népre is. Az önmagához hű cselekvés a bódhiszattvák fogadalma.

ただまさに、やはらかなる容顔をもて、一切にむかふべし。この四摂、おのおの四節を具足せるがゆえに、十六摂なるべし。

Emelkedetebben kifejezve: az önmagához igazodó cselekvés minden ember számára (követendő / követhető) gyakorlat. Mindegyik fenti irányadó tevékenység magában foglalja mind a négyet. Így összesen tizenhat módon lehet az érző lényeket vezetni.[xiii]

正法眼蔵菩提薩捶四摂法第二十八仁治癸卯端午日記録。入宗伝法沙門道元記

Mindezt az ötödik hónap ötödik napján vetette papírra, Ninji negyedik évében (1243) Dógen szerzetes, aki a Kínából hozta a Tanítást.[xiv]

5. A szövegben használt hivatkozások, rövidítések

Dógen művei

II. Dōgen művei

Eiheishingi (*Pure Criteria of Eihei*), including: *Bendōhō* (*Methods of Pursuing the Truth*), *Fushukuhanhō* (*The Method of Taking Meals*), *Tenzokyōkun* (*Instructions for the Cook*), etc.

Gakudōyōjinshū (*Collection of Concerns in Learning the Truth*)

Shinji-shōbōgenzō (*Right Dharma-eye Treasury, in Original Chinese Characters*)

EK Eihei Kōroku

ESG Eiheishingi

FZ Fukanzazengi

HKK Hōkyōki In: Kodera 1980, 224-257. (Hōgyōki)

MSBGZ

SBGZ Shobogenzō

SBGZ

SBGZZM Shobogenzō-zuimonki

SSDES Sanshōdōeishū > DŌGEN (1925/1940)

SSG『修証義』/ 大内退(青巒)著. 東京, 曹洞宗宗務庁, 1890. [shushōgi / ōuchi seiran, tō kyō, sōtōshū...]

Fordítások

Cleary 1993: Rational Zen. The Mind of Dōji. Tr and presented by Thomas Cleary. Shambala, Boston & London

ESG 1996: Dogen's pure standards for the Zen community : a translation of the Eihei shingi / translated by Taigen Daniel Leighton and Shohaku Okumura (1948-) ; edited with an introduction by Taigen Daniel Leighton. Albany, NY : State University of New York Press. (SUNY series in Buddhist studies)

FZ 1988: Dōgen's Manuals of Zen Meditation (=Fukan zazengi). Carl Bielefeldt. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Heine 1997: The Zen Poetry of Dōgen. Verses from the Mountain of Eternal Peace by Steven Heine. Tuttle Shokai Ltd., Charles E Tuttle.

MSBGZ 2005: The true dharma eye : Zen Master Dogen's three hundred koans [Shōbō genzō sanbyakusoku.] with commentary and verse by John Daido Loori ; translated by Kazuaki Tanahashi (1933-) and John Daido Loori. Boston : Shambhala.

Okamura 1988: Dōgen Zen. Tr.: Shohaku Okamura. Ass.: Daitsū Tom Wright. Kyōtō Sōtō-Zen Centrer, 1988.

SBGZ 1975 (Nishiyama): Dōgen Zenji's Shōbōgenzō (The Eye and Treasury of the True Law). Tr: Kōsen Nishiyama. Distributed by Nakayama Shobō, Japan Publications.

SBGZ/9 1989: Sounds of Valley Streams. Enlightenment in Dōgen's Zen. Translation of Nine Essays from Shōbōgenzō. Francis H(arold) Cook. State University of New York Press, Albany. (SUNY Series in Buddhist Studies)

SBGZ 1989: Master Dōgen's Shobogenzo. Vol 1. Tr.: Gudo Wafu Nishijima, Mike Cross. The Hideo Ida. Zazen Dojo, Tokyo.

SBGZ 1994: Master Dogen's Shobogenzo Book Book 2. Tr.: Gudo Wafu Nishijima, Chodo Cros. Windbell Publications, Woking, Surrey.

SBGZZM 2004: Dógen Zen: Sóbógenzó-zuimonki. Eihei Dógen zen-mester tanításai. Feljegyezte Kóun Edzsó. Filosz, Budapest.

Tanahashi 1988: Tanahashi Kazuaki: Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen. Element Books, Longmead. (1985, North Point Press, Berkeley.)

Yokoi 1976: The Zen Master Dōgen. An Introduction with Selected Writings Yúhō Yokoi (1918-) with the assistance of Daizen Victoria (1939-). Forw.: Minoru Kiyota. NY Weatherhill, Tokyo. 1984[4] (1976)

Magyar fordítások:
Zazengi-Szigeti: Szigeti Árpád: A zazen lényege. In: Szigeti, 17-20.
Zazengi-Végh

Másodlagos irodalom

Kim

Kodera 1980: Takashi James Kodera: Dogens Formative Years in China: An Historical Study and Annotated Translation of the Hōkyō-ki. Routledge & Kegan Paul, London and Henley.

LaFleur 1985: Dōgen Studies. Edited by William R. LaFleur. University of Hawaii Press. The Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values. Studies in East Asian Buddhism 2.,

Szigeti: Szigeti György: Naparcú Buddha. A zen szellemisége és gyakorlata. A Tan Kapuja -- Vizsom Kiadő, Budapest, é. n.

Turnbull 2003: Stephen Turnbull: Japanese Warrior Monks AD 949-1603. Osprey Publishing, Oxford.

Zeisler 1996: Zeisler István, Mokuso zen mester: A zen átadása. Farkas Lőrinc Imre, Budapest.

Fujiwara 1909: Fujiwara no Sadaide: A Hundred Verses from Old Japan. (The Hyakunin-isshu) translated by William N. Porter. London: The Clarendon Press, 1909.

MacCauley 1917: Single Songs of a Hundred Poets: The English translation of Ogura Hyakunin Isshu and Nori no Hatsu-Ne (The Dominant Note of the Law) by Clay MacCauley. Yokohama: Kelly and Walsh, Ltd., 1917. Elektronikus kiadás: a) http://www.lingshidao.com/waiwen/isshu.htm;
b) http://etext.lib.virginia.edu/japanese/hyakunin/macauley.html

Dógen hivatkozta művek:

I . A *Shōbōgenzō*ban idézett művek a kínai nyelvű buddhista kánonból

A. Buddha beszédek

Agonkyō (Āgama sutras). In Chinese translation, there are four:
Chōagonkyō (*Long Āgama Sutra;* Pāli *Digha-nikāya*)
Chūagonkyō (*Middle Āgama Sutra;* Skt. *Madhyamāgama;* Pāli *Majjhima-nikāya*)
Zōagonkyō (*Miscellaneous Āgama Sutra;* Skt. *Sa ̂yuktāgama;* Pāli *Samyuttanikāya*)
Zōitsuagongyō (*Āgama Sutras Increased by One;* Skt. *Ekottarāgama;* Pāli *Abguttara-nikāya*)
These are supplemented by the *Shōagonkyō* (*Small Āgama Sutras;* Skt. *K¥udrakāgama;* Pāli *Khuddaka-nikāya*), a collection of all the Āgamas beside the four Āgamas.
In the Pāli canon, the *Khuddaka-nikāya* is the fifth of the five Nikāyas and comprises fifteen short books.
Aikuōkyō (*Aśoka Sutra*)
Butsuhongyōjikkyō (*Sutra of Collected Past Deeds of the Buddha*)
Daibontenōmonbutsuketsugikyō (*Sutra of Questions and Answers between Mahābrahman and the Buddha*)
Daihannyakyō (*Great Prajnā Sutra*), short for *Daihannyaharamittakyō* (*Sutra of the Great Prajnāpāramitā;* Skt. *Mahāprajnāpāramitā-sūtra*)
Daihatsunehankyō (*Sutra of the Great Demise;* Skt. *Mahāparinirvā_a-sūtra*)
Daihōkōhōkyōgyō (*Mahāvaipulya Treasure Chest Sutra*)
Daihoshakkyō (*Great Treasure Accumulation Sutra;* Skt. *Mahāratnakū]a-sūtra*)
Daijōhonshōshinchikankyō (*Mahayana Sutra of Reflection on the Mental State in Past Lives*)
Daishūkyō (*Great Collection Sutra;* Skt. *Mahāsa ̂nipāta-sūtra*)
Engakukyō (*Sutra of Round Realization*)
Fuyōkyō (S*utra of Diffusion of Shining Artlessness;* Skt. *Lalitavistara-sūtra*)
Higekyō (*Flower of Compassion Sutra;* Skt. *Karu_āpu_Zarīka-sūtra*)
Hokkekyō (*Lotus Sutra, Sutra of the Flower of Dharma*), short for *Myōhōrengekyō* (*Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Dharma;* Skt. *Saddharmapu_Zarīka-sūtra*)
Hōkukyō (*Sutra of Dharma Phrases*; Pāli *Dhammapada*)
Honshōkyō (*Past Lives Sutra;* Skt. *Jātaka*)
Juokyō (*Ten Kings Sutra*)
Kanfugenbosatsugyōbōkyō (*Sutra of Reflection on the Practice of Dharma by Bodhisattva Universal Virtue*)
Kegonkyō (*Garland Sutra;* Skt. *Avata ̂saka-sūtra*)
Kengukyō (*Sutra of the Wise and the Foolish*)
Keukōryōkudokukyō (*Sutra of Comparison of the Merits of Rare Occurrences*)
Kongōkyō (*Diamond Sutra*), short for *Kongōhannyaharamitsukyō* (*Sutra of the Diamond Prajnāpāramitā;* Skt. *Vajracchedikāprajnāpāramitā-sūtra*)
Konkōmyōkyō (*Golden Light Sutra*), short for *Konkōmyōsaishookyō* (*Golden Light Sutra of the Supreme King;* Skt. *Suvar_aprabhāsottamarāja-sūtra*)
Mirokujōshōkyō (*Sutra of Maitreya's Ascent and Birth in Tu¥ita Heaven*)

Mizōuinnenkyō (*Sutra of Unprecedented Episodes*)
Ninnōgyō (*Benevolent King Sutra*), short for *Ninnōhannyaharamitsugyō* (*Prajnāpāramitā Sutra of the Benevolent King*)
Senjūhyakuenkyō (*Sutra of a Hundred Collected Stories*)
Shakubukurakankyō (*Sutra of the Defeat of the Arhat*)
Shobutsuyōshūkyō (*Sutra of the Collected Essentials of the Buddhas*)
Shugyōhongikyō (*Sutra of Past Occurrences of Practice*)
Shuryōgonkyō (*Śūra ̂gama Sutra;* Skt. *Śūra ̂gamasamādhinirdeśa-sūtra*)
Yōrakuhongikyō (*Sutra of Past Deeds as a String of Pearls*)
Yuimagyō (*Vimalakīrti Sutra;* Skt. *Vimalakīrtinīrdeśa-sūtra*)
Zuiōhongikyō (*Sutra of Auspicious Past Occurrences*)

B. Szabályok
Bonmōkyō (*Pure Net Sutra*)
Daibikusanzenyuigikyō (*Sutra of Three Thousand Dignified Forms for Ordained Monks*)
Jūjuritsu (*Precepts in Ten Parts*), a sixty-one-fascicle translation of the Vinaya of the Sarvāstivādin school
Konponissaiubuhyakuichikatsuma (*One Hundred and One Customs of the Mūlasarvāstivādin School*)
Makasōgiritsu (*Precepts for the Great Sangha*), a forty-fascicle translation of the Vinaya of the Mahāsaṃghika school of Hinayana Buddhism
Shibunritsu (*Precepts in Four Divisions*), a sixty-fascicle translation of the Vinaya of the Dharmagupta school
Zenenshingi (*Pure Criteria for Zen Monasteries*)

C. Magyarázatok, tanbeszédek
Bosatsuchijikyō (*Sutra of Maintaining the Bodhisattva State*)
Daibibasharon (*Skt. Abhidharmamahāvibhā¥a-śāstra*)
Daichidoron (*Commentary on the Accomplishment which is Great Wisdom;* Skt. *Mahāprajnāpāramitopadeśa*)
Daijōgishō (*Writings on the Mahayana Teachings*)
Hokkezanmaisengi (*A Humble Expression of the Form of the Samādhi of the Flower of Dharma*)
Kusharon (*Abhidharmakośa-śāstra*)
Makashikan (*Great Quietness and Reflection*), a record of the lectures of Master Tendai Chigi, founder of the Tendai sect
Makashikanhogyōdenguketsu (*Extensive Decisions Transmitted in Support of Great Quietness and Reflection*), a Chinese commentary on the *Makashikan* by Master Keikei Tannen

D. Egyéb kínai mesterek tantörténetei
Daitōsaiikiki (*Great Tang Records of Western Lands*)

Gotōroku (*Five Records of the Torch*), five independent but complementary collections compiled during the Song era (960–1279). They are represented in summary form in the *Gotōegen* (*Collection of the Fundamentals of the Five Torches*). They are:
Kataifutōroku (*Katai Era Record of the Universal Torch*)
Keitokudentōroku (*Keitoku Era Record of the Transmission of the Torch*)
Rentōeyō (*Collection of Essentials for Continuation of the Torch*)
Tenshōkotōroku (*Tensho Era Record of the Widely Extending Torch*)
Zokutōroku (*Supplementary Record of the Torch*)
Hekiganroku (*Blue Cliff Record*)
Hōenshurin (*A Forest of Pearls in the Garden of Dharma*), a kind of Buddhist encyclopedia in one hundred volumes
Kaigenshakkyōroku (*Kaigen Era Records of Śākyamuni's Teaching*)
Kosonshukugoroku (*Record of the Words of the Venerable Patriarchs of the Past*)
Rinkanroku (*Forest Record*), short for *Sekimonrinkanroku* (*Sekimon's Forest Record*)
Sōkōsōden (*Biographies of Noble Monks of the Song Era*)
Zenmonshososhigeju (*Verses and Eulogies of Ancestral Masters of the Zen Lineages*)
Zenrinhōkun (*Treasure Instruction from the Zen Forest*)
Zenshūjukorenjutsūshū (*Complete String-of-Pearls Collection of Eulogies to Past Masters of the Zen Sect*)
Zokudentōroku (*Continuation of the Record of the Transmission of the Torch*), published in China in 1635 as a sequel to the *Keitokudentōroku*

E. Egyéb kínai mesterek tanmagyarázatai
Basodōitsuzenjigoroku (*Record of the Words of Zen Master Baso Dōitsu*)
Bukkagekisetsuroku (*Record of Bukka's Attacks on Knotty Problems*); Bukka is an alias of Master Setchō Jūken
Chōreishutakuzenjigoroku (Record of the Words of Zen Master Chōrei Shutaku)
Daiefugakuzenjishūmonbuko (*War Chest of the School of Zen Master Daie Fugaku* [*Daie Sō kō*])
Daiegoroku (*Record of the Words of Daie Sōkō*)
Daiezenjitōmei (*Inscriptions on the Stupa of Zen Master Daie Sōkō*)
Engozenjigoroku (*Record of the Words of Zen Master Engo Kokugon*)
Jōshūroku (*Records of Jōshū Jūshin*)
Jūgendan (*Discussion of the Ten Kinds of Profundity*), by Master Dōan Josatsu
Hōezenjigoroku (*Record of the Words of Zen Master Yōgi Hōe*)
Hōkyōzanmai (*Samādhi, the State of a Jewel Mirror*), by Master Tōzan Ryōkai
Hōneininyūzenjigoroku (*Record of the Words of Zen Master Hōnei Ninyu*)
Hyakujōroku (*Record of Hyakujō Ekai*)
Kidōshū (*Kidō Collection*), a collection of the words of Master Tanka Shijun, compiled by Rinsen Jurin
Kōkezenjigoroku (*Record of the Words of Zen Master Kōke Sonshō*)
Nyojōoshōgoroku (*Record of the Words of Master Tendō Nyojō*)
Ōandongezenjigoroku (*Record of the Words of Zen Master Oan Donge*)
Rinzaizenjigoroku (*Record of the Words of Zen Master Rinzai Gigen*)

Rokusodaishihōbōdankyō (*Platform Sutra*), attributed to Master Daikan Enō
Sandōkai (*Experiencing the State*), by Master Sekitō Kisen
Setchōmyōkakuzenjigoroku (*Record of the Words of Zen Master Setchō Myōkaku* [*Setchō Jūken*])
Sekitōsōan-no-uta (*Songs from Sekitō's Thatched Hut*), by Master Sekitō Kisen
Shinjinmei (*Inscription on Believing Mind*), by Master Kanchi Sōsan
Shōdōka (*Song of Experiencing the Truth*), by Master Yōka Genkaku
Sōtairoku (*Record of Answers to an Emperor*), by Master Busshō Tokkō
Tōzangoroku (*Record of the Words of Tōzan Ryōkai*)
Unmonkoroku (*Broad Record of Unmon Bun'en*)
Wanshijuko (*Wanshi's Eulogies to Past Masters*), also known as the *Shoyoroku (Relaxation Record*)
Wanshikoroku (Broad Record of Wanshi Shōgaku)
Wanshizenjigoroku (*Record of the Words of Wanshi Shōgaku*)
Yafudōsenkongōkyō (*Yafu Dōsen's Diamond Sutra*)

F. Nem buddhista, vagy világi művek
Konfucianista könyvek
Kōkyō (*Book of Filial Piety*)
Rongo (*Discourses of Confucius*)

Taoista művek:
Bunshi, from the Chinese *Wenzi,* the name of the author to whom the text is ascribed
Inzui (*Rhymes of Good Fortune*)
Kanshi, from the Chinese *Guanzi,* the name of the supposed author
Rikutō (*Six Strategies*)
Sangoryakuki (*History of the Three Elements and Five Elements*)
Shishi, from the Chinese *Shizi,* the name of the supposed author
Sōji, from the Chinese *Zhangzi,* the name of a disciple of Laozi (the ancient Chinese philosopher regarded as the founder of Daoism)

Különféle egyéb művek:
Jibutsugenki (*Record of the Origin of Things*)
Jiruisenshu (*Collection of Matters and Examples*)
Jōkanseiyō (*Jōkan Era Treatise on the Essence of Government*)
Meihōki (*Chronicles of the Underworld*)
Taiheikōki (*Widely Extending Record of the Taihei Era*)

---

[i] Japán szöveg forrása: Bodaisattashishōbō wo yomu, In: Shinra Shō: Shobogenzō kaisetsu I. (Kindaibun Kaisha, Tokyo 1996), a Shomonji templom honlapja: http://www.shomonji.or.jp/soroku/ és a SAT honlapon, T2580.

[ii] **Bódhiszattva**: 菩薩 púsà [ko] posal [ja] bosatsu A szanszkrit *bodhisattva* átírása. A szó jelentése „a megvilágosodásra önzetlenül törekvő lény". (1) Általánosságban mindenki, akiben önzetlen szándék él a megvilágosodásra, illetve a szenvedéstől való megszabadulásra törekszik. (2) A gyakorlás szélesebb ösvényét

(mahāyāna 大乘) járók számára példakép, aki egész életét a többi érző lény megmentésének szenteli. Ez a hagyomány ezt a példaképet állítja szembe a korai buddhizmus arhat (阿羅漢) ideáljával, aki a mahájána szerint azért önző, mert nem törekszik mások megváltására. A minden érző lény iránt érzett együttérző szeretet (*karunā* 慈悲) és dolgok végső természetét, mint ürességet, vagy nyitottságot (*śūnyatā* 空) belátó bölcsesség különbözteti meg a bódhiszattvát más gyakorlóktól, elsősorban az arhattól. A bódhiszattva tudatosan vállalja önzetlen szándékát (bodhicitta) és együttérzésből a hat tökéletes cselekedetet gyakorolja (*pāramitā 六度*). (3) Kivételes esetben nagy tanítók tiszteletteljes megszólítása is lehet, mint pl.: Nāgārjuna (龍樹) vagy Asanga (無著) esetében. **Bódhiszattva gyakorlatok** (菩薩行 púsàxíng [ko] posalhaeng [ja] bosatsugyō): A bódhiszattva életútját (*bodhisattva-caryā*) jelenti, amely a hagyományos felosztásokban különböző szánmú stációkban valósítja meg a szenvedéstől való megszabadulást. Kínában és Japánban 52 állomása van. 〔二障義 *HPC* 1.812c〕 **Bódhiszattva fogadalmak**: 菩薩行願 púsàxíngyuàn [ko] posalhaengwŏn [ja] bosatsugyōgan. A gyakorló ezekben a fogadalmakban nyilvánítja ki és erősíti meg önzetlen szándékát, amely szerint nem önmaga, hanem minden lény javára (tehát utolsóként) szeretné elérni a megvilágosodást. **Nagy lény** (菩薩摩訶薩 púsà mó hē sà [ko] posal mahasal [ja] bosatsu makasatsu): A szanszkrit *bodhisattva-mahāsattva* átírása. A bódhiszattva és másik neve egybepkacsolva. Jelentése: „nagy lény".Bódhiszattva szintek: 菩薩住 púsàzhù [ko] posalju [ja] bosatsujū Vö.: 菩薩十二種= **Bódhiszattva 12 cselekedete** (菩薩十二種住 púsà shíèr zhŏngzhù [ko] posal sibi chongju [ja] bosatsu jūni ujū): A *Yogācārabhūmi-śāstra* című műben leírt tevékenységek (1) a bódhiszattva természet: 菩薩種性住。(2) a gyakorlás magasabb szintű megértése 勝解行住。 (3) A legmagasabb áldás 極歡喜住。(4) A fogadalmak és előírások akadálytalan, teljes betartása 增上戒住。 (5) Az akadálytalanul áradó gondolat 增上心住。(6-8) Az akadálytalanul áradó bölcsesség 增上慧住: ez a bölcsesség a megvilágosodás szándékával kapcsolódik össze. 覺分相應增上慧住, az akadálytalan bölcsesség a valóság tökéletes ismeretével párosul 諸諦相應增上慧住, a bölcsesség tökéletesen megtapasztalja függésben keletkező létforgatagot és a gondolkodás lecsendesedik 緣起流轉止息相應增上慧住。(9) Jeltelen szakasz, amelynek vannak előkészítő gyakorlatai és hathatós 有加行有功用無相住。 (10) Jeltelen szakasz előkészítő gyakorlatok, és közvetlen hatás nélkül 無加行無功無相住。 (11) teljes, gáttalan megismerés 無礙解住。 (12) A bódhiszatvaság végső beteljesítése 最上成滿菩薩住。 Ezután már csak a Buddha, a Tathāgata 如來住 lénye következhet.〔瑜伽論 *T* 1579.30.552c25-553a10〕

[iii] Úgy kaptuk magunk is, de nincs rá szükségünk, vagy ha nem is a miénk, de rendelkezünk fölötte, és olyannak tudjuk adni, akinek nálunk éppen nagyobb szüksége van rá.

[iv] Okok és feltételek 因緣 yīnyuán [ko] inyŏn [ja] innen, sz.: *hetu-pratyaya*): (1) okok és feltételek a dolgok összekapcsolódásában. Ebben az esetben a yin írásjegy 因 a közvetlen- vagy ható okot hangsúlyozza, amely közvetlenül megtapasztalható módon idézi elő az eredményt. A yuan írásjegye 緣 a közvetett, nem nyilvánvaló előzményekre utal. (2) Közelebbről, az abhidharma filozófiában: Közvetlen vagy ható ok. (3) 'Az ok, amely feltétele valaminek. Szélesebb értelemben véve az okok és a feltételek hasonló szerepet töltenek be a dolgok létrejöttében, a hétköznapi ember számára hasonló vagy azonos jelentésű szavak. Az Abhidharmakósa négy ilyen okot vagy feltételt *siyuan* 四緣 sorol fel. (4) Buddha függésben való keletkezés tanítására (*pratītya-samutpāda*) utal. (5) A szanszkrit *nidāna* 尼陀那 kínai fordítása, amely Buddha hagyomány őrizte tanításainak a tizenkét csoportjára utal (十二部經).

[v] Ekottara-āgama-sūtra 增一阿含經, 24. fejezet.

[vi] A homok felajánlásáról lásd: Aśoka szútra, 1. fejezet. A szakállról: Liji orvosa tudósít, hogy a Tang kori nagy Dai zong (大宗) császár levágatta bajszát és szakállát, hogy annak hamujával gyógyítsák meg Lijit.

[vii] Asóka szútra, V. fejezet: amikor Asóka már mindenét szétosztotta, nem maradt más, csak egy fél mangó, amelyől egy egész buddhista közösség jóllakott.

[viii] 晉書 jìnshū, shinsho, Azaz a Jin-dinasztia krónikájában olvasható történet szerint Kongyu (孔**焴**kŏngyù, Kūiku) fiatalkorában szabadon engedett egy teknőst, és később, amikor megkapta hivatalnoki pecsétjét, az teknősalakúra változott, innen tudta, hogy ez a siker, korábbi jó cselekedetének a gyümölcse volt. A „Kívánt gyerek" című szövegben Yangbao (楊伯 yángbǎi, yōhaku; késő Han dinasztia) meggyógyított egy verebet, amely később megjelent neki álmában, és Xi királyi nagyanyja (西王母) üzenetét tolmácsolta, amely során négy gyűrűt is átadott neki. Ez jelképezte családjának négy nemzedéken át tartó virágzását.

[ix] A Zhou-dinasztia egy miniszteréről mondja ezt el Si Ma Qian (司馬遷) műve, a „Történeti feljegyzések" (Shi ji, 《史记》).

[x] rúlái, [ko] 여래 yŏrae [ja] nyorai.

[xi] 白楽天 (bó yuè tiān, hyakurakuten), ismertebb nevén Po Csü Ji (白居易 Bó jūyì, Byakukyoi, 772-846); „Három bajtárs az északi ablakban" című versét idézi: „Ki a három bajtárs? / Ha a lant nem játszik, / A bor

felemelkedik, / Mikor a bor elfogy, dal fakad. / A három bajtárs egymást vezeti, / Vég nélkül, körbe-körbe.// Dōgen 1985, 243-244.

[xii] Guǎnzhòng (管仲 Kanchū) műve, a Guanzi (管子, kanshi) 20. fejezete alapján. A szerző, Qi fejedelemség Huan hercege alatt volt miniszter i.e. VII. században. Családneve Yiwu.

[xiii] Mindegyik párosítható a másikkal, s ha az egyik alapként szolgál a másiknak, a sorrendjük már nem felcserélhető.

[xiv] Angolul: Lew Richmond és Kazuaki Tanahashi fordításában: Dógen 1988, 44-48.