

**A zen mint filozófia, illetve
a zen buddhizmus mint tudati háttér fogalmának vizsgálata
Nisida Kitaró *Dzen no Kenkjú*
című írásának szemelvényei alapján**

Értekezés a doktori (Ph.D.) fokozat megszerzése érdekében
a filozófia tudományágban

Írta: Soós Sándor okleveles történész

Készült a Debreceni Egyetem Humán tudományok doktori iskolája
(Modern filozófia programja) keretében

Témavezető: Dr.
Dr. Bugár István

A doktori szigorlati bizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.

A doktori szigorlat időpontja: 201...

Az értekezés bírálói:

Dr.
Dr.
Dr.

A bírálóbizottság:

elnök: Dr.
tagok: Dr.
Dr.
Dr.
Dr.

A nyilvános vita időpontja: 201...

NYILATKOZAT

Én, Soós Sándor, felelősségem teljes tudatában kijelentem, hogy a benyújtott értekezés a szerzői jog nemzetközi normáinak tiszteletben tartásával készült. Jelen értekezést korábban más intézményben nem nyújtottam be és azt nem utasították el.

Budapest, 2013. augusztus 15.

.....

Doktori (PhD) értekezés

***A zen mint filozófia, illetve
a zen buddhizmus mint tudati háttér fogalmának vizsgálata***
**Nisida Kitaró *Dzen no Kenkjú*
című írásának szemelvényei alapján**

Soós Sándor

Debreceni Egyetem

BTK

2013

„Egyszer, látva, hogy Jakuszan zazenben ül,
Szekitó megkérdezte tőle:
– Mit csinálsz itt?
– Egyáltalán semmit nem csinálok – felelte Jakuszan.
– Ebben az esetben haszontalanul ülsz.
– Ha haszontalanul ülnék, csinálnék valamit.”¹

¹ Sunrjú Szudzuki: *Tisztán ragyogó forrás*, Filosz Kiadó, Bp., 2010, 11. p.

Tartalomjegyzék

Köszönetnyilvánítás	8
I. Bevezetés	9
I. 1. A disszertáció célkitűzése	10
I. 2. Nisida teljességében csak a zen felől válik érthetővé	11
I. 3. A testen nyugvó tiszta tapasztalás	12
I. 4. A testen nyugvó elmélkedés a filozófia praxisát jelenti	13
I. 5. Az elemzés gondolatmenete	14
I. 6. A felhasznált irodalom	15
I. 7. A keleti szavak átírásának kérdése	15
I. 8. A kronológia problémái	16
I. 9. A szövegben előforduló jelölésekről	17
II. Nisida Kitaró és a <i>Dzen no Kenkjú</i>	17
II 1. A nyugati értelemben vett filozófia térnyerése Japánban	18
II. 2. Nisida szellemi háttere, a zen gyakorlat	23
II. 3. A <i>Mu</i> -kóan és megoldása	27
II. 4. Nisida Kitaró életműve a <i>Dzen no Kenkjú</i> után	35
II. 4. 1. Nisida életművének kulcsfogalmai	35
II. 4. 2. Nishida és a japán fenomenológia	36
II. 4. 3. Nisida definíciója a filozófia fogalmáról	37
II. 5. Nisida életművének korszakolása a különböző szerzőknél	38
II. 6. A <i>Dzen no Kenkjú</i> japán kiadásairól	40
II. 7. Műveinek nyugati visszhangja és a <i>Dzen no Kenkjú</i> nyugati fordításai	41
II. 8. A <i>Dzen no Kenkjú</i> szerkezete és felépítése	42
II. 9. A mű fordításra kerülő részletének kiválasztása, a lefordított fejezetek gondolatmenete	45
II. 9. 1. A vizsgálódás kiindulópontja	47
II. 9. 2. A tudás-jelensége (tudat) az egyetlen, ami létezik [Egyedül a tudomás létező]	48
II. 9. 3. A valóság tulajdonságai	49
II. 9. 4. A kiválasztott szövegrészlet terjedelmének kérdése	50
II. 10. A szöveg szemelvény fordításáról – a szöveg fordíthatóságának kérdése	51
II. 11. A szövegfordítás problematikájának párhuzamai a buddhizmus rendszerével	56
II. 11. 1. Az eseménytörténet időrend és tematika szerinti felosztása és párhuzamba állítása	57
II. 11. 2. A kultúrák közötti átjárás és a szövegek fordíthatóságának problémái	58
III. A tudati háttérfogalmának meghatározása	60
III. 1. A jéghegy-modell	61
III. 1. 1. Az alapfogalom mint hipotézis	61
III. 1. 2. A jéghegy-modell mint asszociációs háló	64
III. 2. A mű jéghegy-modelljének Nisida szöveg szemelvényére kiterjesztett struktúrája	66
III. 3. Az <i>idegen</i> szöveg értelmezésének mintái	70

IV. A filozófia fogalmának vizsgálata a keleti gondolkodás viszonylatában	72
IV. 1. A felmerülő kérdések	73
IV. 2. A buddhizmus mint filozófia	75
IV. 3. A <i>Szív-szútra</i> mint a csan <i>bölcsesség</i> fogalmának meghatározása	83
IV. 3. 1. A szöveg kínai története	83
IV. 3. 2. A <i>Szív-szútra</i> tartalmi felépítése	84
IV. 3. 3. A cím és jelentései	85
IV. 3. 4. A <i>mahájána</i> tanításainak összefoglalása a szútraszövegben	86
IV. 3. 5. A szöveg lezárása: a varázsima	94
IV. 4. A filozófiaként tekintett csan/zen vizsgálati módszertanának megfogalmazása: <i>A Négy Alapelv</i>	95
IV. 4. 1. A szöveg eredete	96
IV. 4. 2. A sorok szisztematikus bemutatása	97
V. A testen nyugvó tiszta tapasztalás definíciójának kettős test-fogalma	105
V. 1. A test fogalomkör leírása a buddhista hagyományban: A Buddha teste	106
V. 1. 1. A testiség fogalmának általános buddhista meghatározása	107
V. 1. 2. A <i>trikája</i> -tanítás	108
V. 1. 3. A csan/zen praxisa mint a <i>Buddha testére alapuló</i> megvalósítási út	111
V. 1. 4. A <i>test</i> képének speciális megjelenítése a csan szimbolizmusban	112
V. 2. A testiség képzetének bővülése a kínai elemekkel: A <i>csi</i> – az <i>áramló test</i> alapja	113
V. 2. 1. A <i>csi</i> értelmezési területei	114
V. 2. 2. A <i>csi</i> filozófiai értelmezése	116
V. 2. 3. A fizikai test kialakulása a kínai rendszerben: A <i>csi</i> kínai hagyományos orvoslás szemszögéből	120
V. 2. 4. Az <i>áramló test</i> akaratlagos mozgása: A <i>csi</i> a harcművészetekben	122
V. 2. 5. A „belső erőre épülő harcművészet” fogalma	124
V. 2. 6. A <i>csi</i> harcművészeti alkalmazásának alapja a gondolat uralma a test felett	125
V. 2. 7. A test feletti uralom kialakításának praxisa: a „formagyakorlat” szerepe	126
V. 2. 8. A <i>csi</i> témájával kapcsolatos vizsgálatok összegzése	127
V. 3. A test fogalomkörének Nisidához kapcsolódó japán megjelenítése a filozófiai és zen hagyomány gyakorlatként a mozgásművészetben	128
VI. A testen nyugvó tiszta tapasztalás definíciójának aspektusai a tiszta tapasztalás megvalósulásának buddhista keretei között	130
VI. 1. A felébredés tíz lépcsőfoka mint a <i>tiszta tapasztalás</i> kifejlődése	133
VI. 2. A beérkezetttség mint a <i>tiszta tapasztalás</i> mindenre kiterjedő megvalósulása	135
VI. 3. A <i>Tíz bika</i> képsorozat mint a csan szerinti <i>tiszta tapasztalás</i> megvalósulása, a <i>fokozatos út</i> keretei között	137
VI. 3. 1. Az elmélkedés definíciója	137
VI. 3. 2. Az elmélkedés a csan rendszerében és az iskola jellegzetességei	139
VI. 3. 3. A <i>Tíz bika</i> képsorozat és történet változatai	140

VI. 3. 4. A tíz kép és az öt lépcső szakaszonkénti elemzése, a <i>tiszta tapasztalás</i> fokozatos megvalósulásának menete a hagyomány szerint	142
VI. 3. 5. A <i>tíz kép</i> és az <i>öt rang</i> struktúrájának párhuzama a <i>Dzen no Kenkjú</i> fejezeteivel	150
VII. Összegzés	152
VII. 1. A zen strukturális vizsgálatának eredményei	152
VII. 2. Nisida <i>tiszta tapasztalásról</i> alkotott definíciójának összefoglalása az elemzés tükrében	153
VII. 3. Nisida filozófiai szintetizációjának speciális szempontjai	157
VII. 4. A párhuzamok megvonásainak akadályai	158
VII. 5. A további kutatás irányvonalai	159
VII. 6. A csan/zen definícióhoz kapcsolódó vizsgálatának összegzése	160
VIII. A <i>Dzen no Kenkjú</i> szöveg szemelvényei	161
A vizsgálódás kiindulópontja	161
A tudás-jelensége (tudat) az egyetlen, ami létezik [Egyedül a tudomás létező]	165
A valóság tulajdonságai	170
Függelék A buddhista fogalmak glosszárúma	175
Irodalomjegyzék	179
Az értekezés kivonata	196
Abstract	199

Köszönetnyilvánítás

Szeretnék köszönetet mondani mindazoknak, akik lehetővé tették ennek a disszertációnak a megírását. Köszönettel tartozom elsősorban témavezetőmnek, Bugár Istvánnak. Tanárainak, akik a buddhizmus rendszerével megismertettek: Bakos Józsefnek, Mireisz Lászlónak, Jancsik Károlynak és Tenigl-Takács Lászlónak, valamint Dobosy Antalnak, aki a zen praxisába is betekintést engedett. Köszönöm a japán szövegek fordítását áttekintő és a *Dzen no Kenkjú* előszavait lefordító, a közölt írásjegyek és kifejezések helyességét ellenőrző Vatanabe Kaoru áldozatos munkáját. A kínai kifejezések ellenőrzéséért és a legtágabb területet felölelő segítségnyújtásért köszönettel tartozom Kardos Tatjánának, aki a munka minden fázisában segített és tanácsaival támogatott. Köszönöm Kelényi Bélának a tibeti és szanszkrit kifejezések ellenőrzését és előremutató bírálatát. Köszönettel tartozom Kósa Gábornak és Pongrácz Tibornak önzetlen segítségükért. Köszönöm Yu Funian, Lukácsházi Nóra, Nemes Tibor, Gasparics Antal, Nacsinák Gergely, Matafán Ibolya, Juhász András és feleségem, Jávorka Gabriella segítségét.

I. Bevezetés

„Amint az égen nehéz követni a madarak röptét,
épp oly nehéz kifürkészni az útját azoknak,
akiknek feltárult a tapasztalás valódi természete,
akiknek étele a megszabadulás,
az ok és támaszték nélküli Üresség.”²

Nisida Kitaró [西田幾多郎, 1870–1945] a 20. századi japán filozófia egyik kulcsfigurája, az önálló nyugati típusú japán filozófia egyik legnagyobb hatású alkotója. Szövegei és gondolatai minden filozófiával foglalkozó japán számára a mai napig alapl művek. A nevéhez kötődő Kiotói Iskola [*Kjóto Gakuha*, 京都学派] gondolkodók egész sorát nevelte ki, e szellemi műhely hatása és működése pedig a mai napig tart. Nisida és a kiotói csoportosuláshoz köthető alkotók a második világháború lezárulásáig a nyugati filozófia Japánban történő első összegzésének munkáját végezték el, és így az egyetemes filozófiatörténet számára alkotottak maradandót, ám műveik részét képezték egy másik, archaikus hagyománynak is, amely a buddhista filozófia³ élő tagjaként a jellegzetesen japánnak tartott zen⁴ bölcseleti irodalmához tartozott.

A Nisidát fordításban olvasó nyugati ember számára sokszor nem is válik világossá, hogy a japán alkotó milyen mélyen, milyen sok szállal kötődik a keleti kultúra buddhista mélyrétegeihez. A filozófiai fogalmak kezelése és értelmezése Nisida szempontjából a buddhista ismeretelmélet talaján valósul meg, a buddhizmus praxisából merített személyes

² *Dhammapada*, VII/92. vers, in: *Dhammapada. Az erény útja*, Fórizs László fordítása, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Bp., 1994.

³ A buddhista filozófia fogalmát önálló fejezetben mutatom be.

⁴ A 20. század globális világának kiépülésével igen gyorsan elterjedt és – nyugodtan mondhatjuk – népszerűvé vált az addig szinte ismeretlen buddhista irányzat, a *zen*. (Mint a magyar nyelvben ebben a formában meghonosodott kifejezést, a későbbiekben indokolt átirással szemben, kivételként ebben a formában használom, tehát *zen* és nem *dzen* alak szerepel, jövevényszóként és nem átirásként tekintve a szóalakot.) Elterjedésének és sikerének jellemzésére elég annyit említeni, hogy Amerikában mára az egyik legnépszerűbb buddhista iskolává vált. (Lásd: Richard Hughes Seager: *Buddhism in America*, Columbia University Press, New York, 1999, 106. p.) E mellett a populáris kultúra egyik vezető vallási irányzata, népszerűsítő és kifejezéseit emlegető írások, szlogenek áradata említi meg és hivatkozik rá. (Vesd össze: Michael Burgan–J. Gordon Melton (series ed.): *Buddhist Faith in America, Facts On File, Inc.*, New York, 2003, 50–51. p.) A zen divatszóvá vált (Lásd példaként a *Beat buddhists* és a *Beat Zen* fogalmát *Uo.*, 36. p.), valamilyen értelemben mindenki ismeri és alkalmazza. Ez a magyar nyelv vonatkozásában is igaz, éppen ez indokolja az átirattól különböző használatot: A zen mint szó immár a magyar szókincs része. Mindez magával hozta az első nehézséget, amelyet a zennel foglalkozó kutatók tulajdonképpen nem is tud leküzdeni: A zennek kapcsolatos irodalom és forrásszöveganyag áttekinthetetlenül nagy, a teljességre való törekvés lehetetlen. (*Bibliography of Buddhist Studies Bibliographies in Western Languages* [2001-es lezárással!]: <http://ccbs.ntu.edu.tw/DBLM/database/projects/BBSwl.htm>, 2012. 04. 25.; *Bibliographies on Buddhism in Western Languages – A Bibliography of Bibliographies* [2011-es lezárással]: <http://mbingenheimer.net/tools/bibls/biblBibl.html>, 2012. 04. 25.; Roger Garin-Michaud 7216 tételt tartalmazó gyűjteményét lásd: <http://www.golden-wheel.net/fullbib.html>, 2012. 04. 25.)

tudati élmények kontextusa által kialakuló világkép látószögén keresztül. Életművének vizsgálata ezért megköveteli a buddhista filozófia és a zen beható elemzését és értelmezését.⁵

Különösen igaz mindez Nisida Kitaró korai főműve, az 1911-ben megjelenő *Dzen no Kenkjú* [善の研究, *A Jó kutatása*] esetében. A szöveg, amely a szerző nevét ismerté tette, első olvasatban a nyugati filozófia vonulatainak, és a Németországban, illetve Amerikában megszülető kísérleti pszichológia, Wilhelm Wundt⁶ (1832–1920), William James⁷ (1842–1910) eredményeinek japán összegzése, amely mégis tökéletesen önálló, önmagában értelmezhető és olvasható alkotás. Az anyanyelvű olvasó szemével nézve a szöveg Nisida „legnyugatiasabb” írása, amely utalásaiban és elemzéseiben szinte kizárólag nyugati szerzőkre koncentrál, de éppen ezért a szerző minden más művénél jobban alkalmas a buddhista ismeretelmélet rejtett kapcsolódási pontjainak vizsgálatára.

I. 1. A disszertáció célkitűzése

Jelen disszertációban ezért Nisida korai főművének, a *Dzen no Kenkjú* második fejezetének első, második és harmadik szakaszát⁸ alapul véve megkísérem felvázolni, mit jelent egy 20. századi filozófiai mű esetében a *zen mint tudati háttér*, illetve hogyan mutatható be a *zen mint filozófia*. Az anyag szerves részeként közlöm a *Dzen no Kenkjú* szövegrészleteit,⁹ amely tudomásom szerint az első, eredeti nyelvből magyarra fordított Nisida-mű. Fordításom így kísérlet a nisidai terminusok magyarra ültetésére, és egyben előtanulmány a teljes szöveg fordításához.

A választott szöveg elemzése kényszerűen több tudományterület között helyezkedik el, amely igen nehéz helyzetet teremt: A részterületek alapismereteit követeli meg több irányból, kiemelve a filozófia, filozófiatörténet, orientalisztika, buddhológia, japanológia, pszichológiatörténet, és érintőlegesen a humánológia tárgykörét. Nisida kutatása egyben a különböző tudományterületek és a kultúrák találkozásának a kutatása is:

A nisidai alkotást általánosságban elemző európai nyelveken született írások, főként a *Dzen no Kenkjú* esetében, elsősorban a szövegben egyenesen megjelenő nyugati

⁵ A filozófus gondolatainak elemzése feltárja a zen alapjaira épülő gondolkodás sajátos mintázatait, egyedi aspektusát látatja meg a zennek, és egyben egy kitüntetett irányból teszi felfoghatóvá ezt az irányzatot a maga teljességében.

⁶ Életéről és munkásságáról lásd: B. Michael Thorne–Tracy B. Henley: *A pszichológia története*, Glória Kiadó, Bp., 2000, 168–179. p.

⁷ Életéről és munkásságáról lásd: Uo., 253–264. p.

⁸ A szöveg és fordítása a disszertáció lezáró fejezete.

⁹ A szövegválasztás indoklását később fogom elvégezni.

vonatkozások és egyértelmű hivatkozások vizsgálata kapcsán értelmezik a művet, de ezzel együtt született értekezés vagy részfejezet az anyag konfucianus,¹⁰ taoista¹¹ és a Tiszta Föld buddhista iskolája tanításainak elemeit¹² mutató értelmezésének tárgyában is. A japán kulturális hagyomány, amely egy klasszikus műveltséggel bíró gondolkodó szellemi alapját jelentette, mindegyik felsorolt irányzatra egyaránt támaszkodott, saját, belső szintézisben kezelve azokat. Ez a nyugati olvasó és elemző szempontjából annyit jelent, hogy az alapokat és gondolati struktúrákat feltárni kívánó vizsgálat az áttekintendő anyag nagysága miatt csak egyes elemek kiragadására törekedhet. A minden részletre kiterjedő, átfogó elemzésre csak egy enciklopédikus terjedelmű monográfia vállalkozhatna.

I. 2. Nisida teljességében csak a zen felől válik érthetővé

Jelen disszertáció célkitűzése szerint Nisida szövege kapcsán a zen hagyományt¹³ állítja a vizsgálódás középpontjába, amelyet a japán szerző személyes életrajzi vonatkozásai indokolnak: Nisida életének egy időszakában maga is a zen aktív gyakorlója volt, így ezt a tanításrendszert nem pusztán elméleti síkon ismerte és értelmezte. Igen mély belső átélés és szellemi tapasztalat keretein belül határozta meg egész világképét a *zen megvilágosodás* tudati háttere. A személyes aspektus Nisidánál a buddhizmus tapasztalást és gondolkodást egyaránt átforgató önátalakítása, önátalakulása.

¹⁰ Dermott J. Walsh: „The Confucian Roots of zen no kenkyū: Nishida’s Debt to Wang Yang-Ming in the Search for a Philosophy of Praxis”, *Asian Philosophy*, Volume 21, Issue 4, 2011, illetve: Dermott J. Walsh: *Confucian thought in early Nishida*, *The Newsletter*, No. 54, Summer, 2010, http://www.ias.asia/files/IIAS_NL54_30.pdf, 2012. 04. 25.

¹¹ Michel Dalissier: *Nishida Kitarō and Chinese Philosophy*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/EJPhilosophy/PDF/EJP4-Dalissier.pdf>, 2012. 04. 25. A taoista elemeket a kínai filozófia egészének kontextusában mutatja be.

¹² Maximiliane Demmel: *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München, 2004, 268–280. p.

¹³ A zen irányzatot igen sok szempontból elemezték és vizsgálták, vizsgálják. A 20. századi elemzők közül ki kell emelni a japán Szudzuki [大拙貞太郎鈴木, Daiszecu Teitarō Szudzuki, 1870–1966 (A Daisetsu Teitarō Suzuki formában szereplő Hepburn átírás mellett többféle alakkal találkozhatunk a magyar kiadványoknál.)] professzor és a jezsuita Heinrich Dumoulin (1905–1995) nevét. Dumoulin a tokiói Sophia Egyetem (上智大学, *Dzsócsi Daigaku*) professzora és a *Nanzan Intézet* első igazgatója volt. Munkásságáról lásd: Jan Van Bragt: „In Memoriam: Heinrich Dumoulin (1905–1995)”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 22, No. 3/4, *The New Age in Japan*, Fall, 1995, 459–461. p. Szudzuki a zen megismertetésének és tudományos kutatásának úttörője, aki maga is gyakorló zen buddhista volt. Szudzuki úgy jelenik meg a zen nyugati kutatásában, mint a „kezdet”, Dumoulin pedig mint az első nagy összegző, aki a legkülönbözőbb kutatási szempontokat, értelmezési irányzatokat is egységbe tudta hozni monográfiájában. A magyar csan/zen kutatás kiemelkedő alakja Miklós Pál (1927–2002) volt,¹³ akinek munkájaként 1987-ben megjelent a legfontosabb csan alapszövegek fordítását tartalmazó kötet, a *Kapujanincs Átjáró*, Helikon Kiadó, Bp., 1987. (A magyarországi buddhizmus történetét a zen irányzat vonatkozásait is áttekintve összefoglalja: Farkas Attila Márton: *Buddhizmus Magyarországon avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája*, MTA PTI, Bp., 1998.)

A zen, illetve eredeti kínai olvasatban *csan*,¹⁴ a buddhista jóga praxisa szerint egy jellegzetes, a tudati folyamatokba be nem avatkozó, ám a testre és a testiségre különösen nagy hangsúlyt fektető gyakorlati módszer, a híres ülőmeditáció gyakorlása révén teszi átélhetővé az egyén számára az egyre tökéletesebb szellemi és testi megismerést. A zen filozófia és praxis különleges helyet tölt be buddhizmus rendszerének egészén belül: A szakirodalom a mahájána irányzat önálló tagjaként kezeli, ám a tüzetesebb vizsgálat szerint az addigi mahájána iskolák olyan szintéziseként is elemezhető, amely a buddhista alapokon túl az ókori kínai filozófia számos elemét is tartalmazza és integrálja. A zen – mint a mahájána madhjamaka iskolájának hajtása – *hirtelen megvilágosodásról* beszél, azaz a megismerés és tudati funkciók intuitív, villanásszerű és nem előre jelezhetően megvalósuló átalakulásáról. Ezzel együtt rendszerében ismeri és felmutatja a tudat funkcióinak egymásra épülő, fokozatos változásait is, amely a zent a jógácsará buddhista jóga gyakorlataihoz közelíti. A Nisida-életrajz tartalmazza a megvilágosodás mindkét itt említett elemét: A *Dzen no Kenkjú* a hirtelen megvilágosodás *elérése után*, ám annak majd két évtizedig tartó fokozatos tudati feldolgozása *előtt és közben* született. A születő filozófiai műben a zenre nem is történik konkrét utalás, ám annak gondolatmenete, érvelése és konklúziói a zen és a buddhista tanítások ismerete nélkül nehezen érthetőek.¹⁵ A disszertációban a zen mahájána gyökereinek feltárása is fontos szerepet kap,¹⁶ hiszen e nélkül az irányzat belső struktúráinak felvázolása nem is volna lehetséges.¹⁷

I. 3. A testen nyugvó tiszta tapasztalás

A *Dzen no Kenkjú* egyik központi szerepet kapó fogalma a *tiszta tapasztalás* Wundtől és Jamestől átvett kategóriája. Ám amikor Nisida egyik kiemelt gondolati elemként a nyugati

¹⁴ A szövegben a japán *zen* mint buddhista irányzat sokszor a kínai eredeti elnevezése szerint, *csan* alakban szerepel. A két névalak *egy* írásjegy japán illetve kínai olvasata. Egyes helyeken egymás mellett, egyszerre használom a két alakot. Ha nem szinonimának tekintjük a két kifejezést, történeti időszakokra utalnak: A *csan* az irányzat tisztán kínai korszakainak jelölésére, a *zen* az 1200 utáni japán iskolákra, és az együtt használt *csan/zen* alak a mind a kínai, mind a japán korszakra általánosan vonatkoztatható elemekre utal.

¹⁵ A nyugati filozófia japán történetét elemző tanulmányában Hikami Hidehiro [氷上英廣, 1911–1986] külön kiemeli a *Dzen no Kenkjú* zen alapok ismerete nélküli értelmezhetetlenségét. (Hikami Hidehiro: „Das Schicksal der abendländischen Philosophie in Japan”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 18, H. 3, Jul.–Sep., 1964, 501–506. p., 504. p.)

¹⁶ A zen értelmezésekor még olyan definíció is született, amely az irányzatot elhatárolja a buddhizmustól, és önálló rendszerként kezeli. (A buddhizmus több elemének japán szerzők általi igen kritikus vizsgálatát Paul L. Swanson mutatja be, a zen kapcsán elsősorban Hakajama Noriaki írásaira reflektálva. Paul L. Swanson: „Zen is Not Buddhism». Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature”, *BRILL, Numen*, Vol. 40, No. 2 May, 1993, 115–149. p)

¹⁷ A következőkben a zen hagyományt a buddhizmus rendszerének egészéből történő levezetés és levezethetőség szerint értelmeztem.

filozófia és pszichológia fogalmát értelmezi, nagyon sajátosan, a nyugati értelmezéstől gyökeresen különböző kiindulási pontból tekint erre a terminusra. Egy japán számára a nyugati értelemben vett *tiszta tapasztalás* fogalom csak a zen sajátos aspektusán keresztül válik kezelhetővé: E szerint az a tudati állapot, amely leginkább megfeleltethető a *tiszta tapasztalás* kategóriájának, a testen nyugvó elmélkedés által valósul meg. A keleti rendszer a *testet* állítja a középpontba, abból indul ki, hogy azután ahhoz is térjen vissza. Ám a test fogalma keleten egészen más elemeket is tartalmaz, mint a nyugati test fogalom. India, Kína, Korea és Japán a testiség leírásánál a nyugatitól eltérő utakat követett, követ. India a *jóga* testre vonatkozó tapasztalati rendszerén keresztül, Kína és a kínai kultúra által befolyásolt területek pedig az önálló természettudományos és filozófiai felismerés, kutatás által kialakuló *áramló test*¹⁸ gondolköre révén a testről és a testiségről a nyugatitól gyökeresen eltérő képet alakítottak ki. A *test* és a *testiség* fogalmának vizsgálata így a *test fenomenológiájának* kérdéskörét árnyalja, értelmezi és bővíti ki. Problémákat és sajátos szempontokat vet fel a *test* fogalmának értékeléséhez.

I. 4. A testen nyugvó elmélkedés a filozófia praxisát jelenti

A tapasztalásra és a testre vonatkozó eltérő gondolati kép mind az indiai, mind a kínai és japán kultúra esetében kiegészül egy-egy tökéletesen működő és több szempontból mai napig bővülő gyakorlati praxisrendszerrel, amely az élet igen sok területét átfogja, sőt működteti. Nem véletlen, hogy Nisida számára a filozófia praxist, a tiszta tapasztalás pedig a mindennapokban megvalósuló gyakorlatot jelentett. A praxis belső rendszerének feltárása és a tiszta tapasztalás buddhista értelemben vett konkrét megvalósulásának vizsgálata a disszertáció lényeges feladata, amelyet az elemzés számára összeválogatott és erre alkalmas buddhista forrásszövegek¹⁹ elemzésén keresztül fogok elvégezni. Ezen szövegek vizsgálata segít megérteni Nisida gondolati mintáinak működését, és nagyban hozzájárul a keleti és a nyugati gondolati rendszerek egymást magyarázó megértéséhez.

Ahhoz, hogy a nyugati filozófiát megértő keleti gondolkodás struktúráit felvázolhassuk, definiálni kell mind a *keleti filozófia*, mind a *buddhista filozófia*, mind pedig az elemezni szándékozott *tudati háttér* fogalmát. Ehhez a definiáláshoz maga Nisida is segítséget nyújt, hiszen szövegének mondatai képezik az alapját az egyes gondolati

¹⁸ Az áramló test általam alkotott kifejezés a csi/ki állandó változása, mozgása révén definiált testiség leírására. A csi/ki fogalmat kiemelt fontossága miatt önálló fejezetben mutatom be.

¹⁹ A *Szív-szútra*, a *Négy Alapelv* és a *Tíz bika* szövegeinek felhasználásával.

egységeknek.²⁰ Az elemzés mégsem tekinthető Nisida szövegének teljességre törekvő feltáró értelmezésének, hiszen akkor nem pusztán a keleti aspektusok vizsgálatát kellene előtérbe venni, hanem ki kellene térni az összes, a szövegben egyenesen megjelenő nyugati utalás és hivatkozás részletes és kimerítő bemutatására. Ez azonban már csak terjedelme miatt is messze meghaladja ennek a disszertációnak a kereteit. A téma, mint azt láthattuk, határterületek elemzését jelenti, amely sajátos feltárási módszert követel meg.

A vizsgálódás tárgyává tett *testen nyugvó tiszta tapasztalás* fogalma a zen általam megalkotott definíciójának²¹ tekinthető, hiszen ez ebben a formában nem jelenik meg a témával foglalkozó szakirodalomban. A *tiszta tapasztalás* terminusának nisidai értelmezése azonban lehetővé teszi a zen ilyen definiálását.

I. 5. Az elemzés gondolatmenete

A disszertáció első fejezeteiben áttekintem Nisida életművét, annak zen vonatkozásait és a *Dzen no Kenkjú* felépítését. Összefoglalva bemutatom a lefordított szövegrészletet, arra is kitérve, hogy miért választottam elemzésemhez az írás második fejezetének első három szakaszát.

A továbbiakban felvázolom a tudati háttér fogalmát, annak strukturális vázlatát a nisidai szöveg speciális követelményei szerint alkalmazva.

Ezt követi a *zen mint filozófia*, a *buddhizmus mint filozófia* tárgykörének vizsgálata, a zen *bölcsesség* fogalmának egy forrásszöveg, a *Szív-szútra* alapján történő kibontása szerint, majd a zen *filozófiai módszertanának* bemutatása szintén egy adott szöveg, *A Négy Alapelv* Nisidát magyarázó elemzése alapján.

²⁰ Az elemzés elsődleges módszereként a zen filozófiai struktúráit a lefordított nisidai szöveg szemelvények kiemelt mondatai köré építve vizsgálom. Így a disszertáció munkamódszere nem Nisida szövegének szisztematikus elemzése, és nem is a zen önmagában való bemutatása, hanem két, egymást magyarázó hagyomány, az *archaikus* és a *modern* egymással történő párhuzamba állítása. A párhuzamok megvonása sokszor igen tág területeket is felölelhet, módszerem indoklását ezért külön fejezetben, a *tudati háttér* fogalmának bemutatásánál és tárgyalásánál végzem el. Egy adott nisidai mondat a disszertáció fejezeteiben más-más helyen is megjelenik, az értelmezés függvényében.

²¹ A zen kutatásakor megjelenő speciális probléma a *definíciós kényszer* kérdésköre. Akárcsak a buddhizmus egészével kapcsolatban, a zen tekintetében is újra és újra felmerül a visszatérő kérdés: „Mi a buddhizmus?”, „Mi a zen?” Ez a két kérdés előzetes döntés alapján vagy formálisan megválaszolható, például: „Távol-keleti vallás.”, „A buddhizmus az egyik irányzata.”, vagy megválaszolhatatlan: „Ez is – az is.”, „Sem ez – sem az.”, „A buddhizmus az buddhizmus.” Az értelmezések tág tere és a születő válaszok magát a buddhizmus kutatását is filozófiai távlatokba emelhetik. (A „mi a zen?” kérdésének immár klasszikusnak számító körüljárását lásd: Daisetz T. Suzuki: *Zen and Japanese Culture*, Bollingen Foundation Inc. – Princeton University Press, New York, 1959, 2–18. p.)

A *testen nyugvó tiszta tapasztalás* definícióját kifejtve elemezni fogom mind a buddhista, mind a sajátosan kínai test fogalmat, mind pedig a *tiszta tapasztalás* buddhista értelmű megvalósulásának kategóriákként leírt fokozatait.

A fejezetek összeállításánál kiemelten törekedtem arra, hogy a buddhizmus tanítási és értelmezési formáit ne külső²² (bár sokszor csábító lehetőségként megjelenő) analógiákkal világítsam meg, hanem, amennyire ez lehetséges, maradjak meg az adott kereten, a buddhizmus ismeretelméleti rendszerén belül. Ezzel összhangban, vigyázva arra, hogy a szöveg arányait ne bontsam meg, ahol csak lehetett, lábjegyzetbe emelve közöltem a szakaszokra vonatkozó forrásszövegek fordítását. Ez egy adott elem önálló vizsgálatának fontos feltétele.²³

I. 6. A felhasznált irodalom

A disszertáció megírásánál a forrásszövegtől eltekintve, az elérhető nyugati szakirodalomra tudtam támaszkodni. A Nisidával kapcsolatos japán, kínai és koreai nyelvű elemző irodalom – terjedelme miatt is – érdemben csak helyszíni kutatás keretében, hosszabb feltáró munka után tekinthető át. Nisida óriási hatású életművének és nagy ívű szinkretizációs kísérletének szekunder irodalma könyvtárnyi terjedelmű, külön tekintve az ázsiai, illetve az európai nyelveken született műveket E hatalmas anyag teljességre törekvő feldolgozása meghaladja a disszertáció kereteit.

I. 7. A keleti szavak átírásának kérdése

Külön problémát jelentett a szöveg összeállításánál a keleti szavak átírásának kérdése. A nemzetközi tudományos publikációk esetén a japán és a szanszkrit kifejezések átírása egységesnek mondható,²⁴ ám a kínai kifejezések átírása annak ellenére sem egységes,²⁵ hogy

²² A nyugati filozófiában fellelt vagy fellelni vélt szövegrészekkel.

²³ Magyar nyelven a buddhizmus tárgykörében eddig csupán néhány tematikus szöveggyűjtemény jelent meg, elsősorban A Tan Kapuja Buddhista Főiskola oktatóinak és hallgatóinak munkájának eredményeképpen. A nyugati ilyen jellegű anyagok közül ki kell emelni Erich Frauwallner írását (Erich Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*, Akademie Verlag, Berlin, 1969.), amelynek alapkonceptiója a forrásszöveg, valamint a filozófiatörténeti elemzés és bemutatás együttes használata.

²⁴ Legalábbis a népszerűsítő irodalom és a szépirodalom tekintetében, egyes nyugati nyelvek esetében. A japán szavak latin betűs nemzetközi átírásánál az említett területeken a Hepburn-rendszer (ヘボン式ローマ字,

az utóbbi évek erősödő tendenciája a *pin-jin* [汉语拼音 *han-jü pin-jin*] rendszer alkalmazása. A magyar átírásoknál ismét a kínai szavak esetében kínálkozik több lehetőség, a *magyar tudományos*, illetve a *magyar népszerű*. Ez utóbbi igazodik a legjobban a magyar kiejtés szabályaihoz. A magyarországi Kínával kapcsolatos kiadványokban mindegyik átírással találkozhatunk. Mivel a fejezetekben, illetve a lábjegyzetekben feltüntettem a kínai és japán szavak írásjeggyel rögzített formáját,²⁶ a főszövegben, elsődleges szempontként az olvasás megkönnyítését tartva szem előtt, a magyar népszerűsítő átírat használata mellett döntöttem. Ezt az is indokolta, hogy a szöveg nem orientalista olvasói számára a *pin-jin* átírás kiejtése²⁷ ismeretlen lehet. Így azonban, az egységes átírásra törekedve, a többi keleti szó átírásánál is a magyaros fonetika szerinti alakot használtam.²⁸ Az átírásnál a *Keleti nevek magyar helyesírása*²⁹, illetve *A kínai nevek és szavak magyar átírása*³⁰ című kiadványok irányelveit vettem alapul. A hosszítások jelölésénél, ahol lehetett, a magyar mellékjeleket alkalmaztam, a *Keleti nevek magyar helyesírása* útmutatását követve.

I. 8. A kronológia problémái

Mint arra Alan Watts is utal,³¹ a különböző szakíróknál adott korszakok csan/zen mestereinek neve és esetlegesen életrajzi adatai is különbözőképpen szerepelnek. A japán források és tanulmányok a kínai mestereknél a Japánban meghonosodott és közismertté vált, japán olvasatú alakokat használják. A következőkben a mesterek neveit nemzetiségük szerinti olvasattal adom meg, a japán és kínai kiejtéssel egyaránt szereplő szakkifejezéseknél az írásjegy mellett mind a két olvasatot feltüntettem.

Hebon-siki rómadzsi) használata általánosnak mondható. A különböző átírásokról többek között lásd: Jamadzsi Maszanori: *Japán*, Gondolat, Bp., 1989, 101–103. p.

²⁵ Ez a disszertáció elkészítésének forrás és adatfeldolgozó szakaszában egyértelműen megmutatkozott.

²⁶ A kínai szavak egyetlen hangsúlyjel nélküli átírata sem igazít el a kiejtés tekintetében.

²⁷ A magyar fonetikától talán a pinjin áll a „legmesszebb”.

²⁸ A buddhista irányzat meghonosodott *zen* alakjának említett kivételével.

²⁹ Ligeti Lajos (főszerk.): *Keleti nevek magyar helyesírása*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1981.

³⁰ Csongor Barnabás–Ferenczy Mária: *A kínai nevek és szavak magyar átírása*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1993.

³¹ Alan W. Watts: *A zen útja*, Polgár Kiadó, Bp., 1997, 106. p.

I. 9. A szövegben előforduló jelölésekről

A fejezetek összeállításánál egységes jelölésre törekedtem. A pontos, szövegű fordítást és idézett szöveget idézőjelben, dőlt betűvel, behúzással jelöltem. A nagyobb változtatással beemelt, rendszerező áttekintések a forrás megjelölésével szerepelnek. A szövegbe bemeltem a mondatokra bontva közölt nisidai szöveg szemelvény vonatkozó passzusait [DZNK ...] jelzettel.

II. Nisida Kitaró és a *Dzen no Kenkjú*

„A kiváló japán filozófus, Nisida Kitaró (1870–1945) olyan zen buddhista művet alkotott meg, amelyhez hasonlót Jacques Maritain hozott létre a katolikus filozófiában; saját misztikus tradícióján belül és annak tradicionális és spirituális intuíciói alapján olyan filozófiát teremtett, amely egyszerre mind a modern – sőt nyugati – emberhez is szól, és nyitott marad a legfőbb bölcsességre, amelyet az Istennel való egyesülésben keres. Dr. Daisetz Suzuki joggal mondta, hogy Nisidát nehéz megértenie annak, aki valamennyire nem járatos a zenben. Másfelől az egzisztencialista fenomenológia valamelyes ismerete jó előtanulmány lehet Nisida ezidáig egyetlen angolra is lefordított könyvének megértéséhez. [...]. Merleau-Pontyhoz hasonlóan Nisida is a tudat elsődleges struktúrájával foglalkozik, és annak az egységnek a fenntartására törekszik, amely a tudat és a benne tükröződő külvilág között létezik. Nisida kiindulópontja a differenciálatlan egység »tiszta tapasztalása«, »közvetlen élménye«, ami pontosan az ellentéte Descartes kiindulópontjának, a cogitonak. [...] Ami Nisida számára (mint más kontextusban Maritain számára is) az első helyen áll, az a szubjektum és a tárgy létbeli alapvető egységének egységesítő intuitív felismerése vagy az életnek a maga egzisztenciális konkrétságában való lényegi megragadása »a tudat legmélyén«. Ez az alapvető egység nem valami elvont fogalom, hanem a lét maga – amelyet a szellem és a szeretet dinamizmusa hat át. Ebben az értelemben kockáztathatjuk meg a kijelentést, hogy Nisida kiindulópontja a *sum ergo cogito*. Ám ezt mindig egy csipetnyi kielégítetlen sóvárgást keltő zen sóval együtt kell fogyasztanunk. »Én vagyok«, de ki ez az »én«? Az alapvető realitás sem nem külső, sem nem belső, sem objektív, sem szubjektív. Megelőz mindenféle különbségtételt és ellentmondást. A zen ezt ürességnek mondja, súnjátának vagy »olyanságnak«. Az őseredeti üresség magas rendű megértése, amelyben minden dolog egy, a pradnyá, a bölcsesség. Ez a bölcsesség nem az »Egynek« és az elvont »Abszolútnak«, hanem »Magamnak« vagy a »Buddha-természetnek« a közvetlen megtapasztalása. Erre az egyesítő tudatosságra, amelyet Nisida a szeretet általi egyesülésnek tekint, a »szellem« kifejezést használja. Nisida túlságosan is jó zen beavatott ahhoz, hogysem egyszerűen mindent visszavezessen egy elvont eredeti egységre, és ott hagyja szertefoszlani.”³²

³² Thomas Merton: „Egy zen filozófus: Nisida”, in.: Thomas Merton: *A zen és a falánk madarak*, 2000, 63–64. p., <http://terebe.hu/keletkultinfo/merton.html#nis>, 2012. 04. 25. Ez a hosszabb szövegrészlet a fejezet mottójaként szerepel, amelyet az is indokol, hogy a tudati háttér vizsgálatának zennel kapcsolatos értelmezését sajátos fényben láttatja a 20. századi keresztény misztika és teológia nagy alakja. A gondolatjáték szerint: Merton zenről írt esszéinek tudati háttere a katolikus hagyomány, így az ő utalásainál és ki nem mondott gondolati kapcsolatainál egy feltételezett japán elemző a kereszténység egészéről és alapfogalmairól írna hasonló disszertációt.

II. 1. A nyugati értelemben vett filozófia térnyerése Japánban

Nisida Kitaró első nagy összegző művével, a *Dzen no Kenkjú* 1911-es megjelenésével³³ nem egyszerűen egy filozófiai mű látott napvilágot a sok közül. A szöveg az önálló, modern kori, nyugati eredményekre reflektáló japán bölcselet mérföldköve volt. A megjelenés időpontja sok szempontból szimbolikusan tekinthető. Egy évvel ez után, 1912-ben halt meg Meidzsi Tennó [明治天皇, 1852–1912],³⁴ a Japánt császári hatalommal modernizáló és a világ nagyhatalmai sorába emelő uralkodó. Az ő nevéhez fűződik a modern Japán megszületése. Uralkodása alatt országa a külvilágtól való elzárkózás [鎖国 *szakoku*] feladása után igen rövid idő alatt a társadalom és kultúra olyan szintű átalakítását hajtotta végre, amely – nyugodtan mondhatjuk – teljesen példa nélkül álló a világtörténelemben. Japán vezetői³⁵ megértették a történelmi kihívás nagyságát és veszélyeit, tanulva az előttük álló példából: Az ország irányítói folyamatosan figyelemmel kísérték a kontinens és elsősorban Kína nyugatiakkal való viszonyát és konfrontációit.³⁶ A váltás egyben a gyarmati, félgyarmati státusz elkerülését is jelentette, sőt, annak eredményeképpen Japán maga is a gyarmatosítók sorába lépett.

A Meidzsi-időszak a japán buddhizmus szempontjából is jelentős változásokat hozott: részint szerepet kapott az állami ideológiában, egyfajta társadalmi tanításként,³⁷ másfelől a sintót előtérbe állító³⁸ nacionalista ideológia háttérbe szorításán is fáradozott. Ugyanakkor

³³ 2011-ben a mű megjelenésének százéves évfordulóján nemzetközi konferencia rendezésével is megemlékeztek Nisida Kitaró munkásságáról: *Nishida Kitarō 西田幾多郎 in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Zum 100. Erscheinungsjubiläum der Studie über das Gute (Zen no kenkyū, 1911)*, Internationale Tagung, vom 5–9. September 2011 an der Universität Hildesheim, Domäne Marienburg, organisiert von Prof. Dr. Rolf Elberfeld und Dr. Yōko Arisaka (有坂陽子), 2011. 09. 5–10., (Offizielle Sprachen der Tagung sind Deutsch, Japanisch und Englisch), http://www.uni-hildesheim.de/media/presse/Sonstiges/Tagungsplan_8.8.2011_Nishida.pdf, 2012. 04. 25.

³⁴ Uralkodott: 1867–1912

³⁵ Paradox módon a császárhoz való visszatérés a nyugat felé fordulást is jelentette. A samurájok hagyományát és az elzárkózás legitimálását a sógunátus képviselte, ám nem szabad megfelelni arról, hogy a nyitás kezdeti lépéseit a sóguni kormányzat tette meg.

³⁶ Az első fontos figyelmeztető jel Kína veresége volt 1842-ben, az első ópiumháborúban. Conrad Totman: *Japán története*, Osiris Kiadó, Bp., 2006, 387. p.

³⁷ „The social teachings of Meiji Buddhism rested largely on the unpack-ing of traditional »numbered teachings« (e.g., the Four Noble Truths, the Eightfold Path, the Twelfefold Chain of Co-Dependent Originations, and the Ten Virtues) and various religious "slogans," that is, holophrastic clusters of one to four Chinese ideographs functioning as mnemonic or catechetical devices for transmitting the Dharma. Some slogans stressed Buddhism's ancient ideals of social harmony (*kókyó wagó*) and harmonious unity (*chówa yúgó*).” W. Dawis: „Buddhism and the Modernization of Japan”, *History of Religions*, Vol. 28, No. 4, May, 1989, 304–339. p., 306. p.

³⁸ A sintó szemszögéből a buddhizmus „idegen vallásnak” számított: Lásd: W. Dawis: *Buddhism and the Modernization of Japan*, 311. p.

éppen a Meidzsi-korszak lett az az időszak, amikor a japán buddhizmus megjelent és szerepet kapott külföldön, Amerikában³⁹ és Európában.

Az átalakítás és átalakulás nem volt könnyű és problémamentes, de átfogta és áthatotta a 19. század második felének egészét, a társadalmat, kultúrát, a nyelvet,⁴⁰ a mindennapokat és a gazdaságot. Kiemelt szerepet kapott ebben a folyamatban a kultúra és a humán tudományterületek. A nyugatról addig kevés információval bíró, kínai és koreai kulturális gyökereket ápoló japán értelmiség⁴¹ egyszerre találkozott a *teljes* addigi nyugati kultúrával.⁴² Természetesen itt meg kell említeni azt, hogy Xavéri Szent Ferenc munkássága nyomán 1549-től⁴³ és a keresztény misszionáriusok tevékenysége révén az ezt követő években egész 1612-ig, a missziókat betiltó rendelkezés életbeléptéig, a japánok európai filozófusok műveivel is szabadon megismekedhettek. Arisztotelész,⁴⁴ Szent Ágoston és Szent Tamás gondolatait a jezsuita hittudósok mind Kínában, mind Japánban tanították és magyarázták.⁴⁵ A sogunátus missziókat betiltó rendelete, és az ország bezárkózásának elrendelése azonban ezt követően évszázadokra elzárta Japánt a filozófia nyugati alkotóinak megismerésétől is. A bezártság teljes és tökéletes volt,⁴⁶ mind a be-, mind a kiutazást megtiltották: A nyitás így egyebek mellett azt is jelentette, hogy japánok is utazhattak külföldre.⁴⁷ A nyugati nyelvek ismerete, a

³⁹ A zen megjelenésének Japánon kívül, illetve az amerikai zen történetében az első fontos lépésnek az 1893-ban, a Chicagói Világkiállítással párhuzamosan megtartott Első Vallási Világparlament számított. (Richard Hughes Seager: *Buddhism in America*, 35–37. p.) Itt a buddhizmus fontos iskolái egyenként képviseltették magukat küldötteik révén. Az esemény fő szervezői Paul Carus (1852–1919) és John Henry Barrows (1847–1902) voltak. Erre a rendezvényre érkezett Amerikába a *Rinzai* zen-iskola mestere, Szojen Saku [釈 宗演, 1860–1919], valamint titkára és tolmácsa, Szudzuki Daiszecu Teitaró. Szojen Saku 1906-ban megjelentetett egy kötetet *Sermons of a Buddhist Abbot*, illetve a későbbi kiadásokban *Zen for Americans* címmel Szuzuki fordításában, amely kifejezetten az amerikaiaknak szánt esszégyűjtemény volt a zen alapfogalmainak megismertetése céljából. A szöveget lásd: <http://www.sacred-texts.com/bud/zfa/index.htm>, 2012. 11. 21.

⁴⁰ A Meidzsi-restauráció a japán nyelv alakulását és gazdagodását is magával hozta. Az addigi európai jövevényszavak (portugál, spanyol és holland) mellett egyre nagyobb számú angol eredetű szó is megjelent. Lásd: Bjarke Frellesvig: *A History of the Japanese Language*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo, 2010, 403–404. p., illetve 406–411. p. A személyes névmások használatának esetét vesd össze: *Uo.*, 353–354. p.

⁴¹ Amelynek ideológiai alapját a konfucianizmus és a neokonfucianizmus, valamint a buddhizmus jelentette.

⁴² Abban az értelemben, hogy a nyugat megismerése hivatalos formát öltött.

⁴³ A japán jezsuita misszió kora újkori történetéről lásd: J. F. Moran: *The Japanese and the Jesuits*, Routledge, London and New York, 2004.

⁴⁴ Az Arisztotelész-szövegek keleti nyelven történő visszaadásának kérdéséről mint nyelvi és fordítási problémáról lásd: Robert Wardy: *Aristotle in China*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

⁴⁵ Masayuki Hakoishi: „Die Phänomenologie in Japan”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 37, H. 2, Apr.–Jun., 1983, 299–315. pp., 299. p.

⁴⁶ Az 1600-as évek élénk kereskedelmi tevékenysége a kereszténység széleskörű elterjedésével járt együtt, ami a Tokugava-kormányzat számára nemkívánatos jelenségnek számított. Az ország bezárkózásától a keresztény térítés megszűnését remélték. A továbbra is folyó külkereskedelem a legszigorúbb ellenőrzés mellett zajlott. Vesd össze: Conrad Totman: *Japán története*, 2006, 303–305. p.

⁴⁷ 1860-ban hivatalos küldöttség utazott az Egyesült Államokba, 1862-ben pedig Európába. (1866-tól a kormányzat is engedélyezte a japánok számára a legális kiutazást a szigetországból. Andrew Cobbing: *The Japanese Discovery of Victorian Britain*, Bookcraft, Midsomer Norton, Avon, 1998, 28. p.) A korábbi időszak illegális utazóit *mikkósának* [密航者] hívták. *Uo.*, 24–28. p.

japánétól tökéletesen különböző gondolati minták megismerése kiemelt feladatot jelentett a kelet–nyugati kulturális ismeretáramlás japán úttörőinek.⁴⁸

A nyugati kultúrával való nyitás utáni ismerkedés a *rangaku* [蘭学] talaján vert gyökeret,⁴⁹ amely szűkebb értelemben a holland nyelv, tudomány és kultúra tanulmányozását jelentette,⁵⁰ és tulajdonképpen már a sógunátus idején is szervezett formát tudott ölteni. A '70-es évek ilyen szervezett társaságának, a *meiroke* [明六社]⁵¹ egyik alapítójának, Mori Arinorinak [森 有礼, 1847–1889]⁵² és a nyugat felemelkedésének filozófiai alapját kutató Fukudzava Jukicsinek [福澤 諭吉, 1835–1901]⁵³ munkássága kiemelkedő jelentőséggel bírt a korai kezdeményezéseknél. A már nyugatra is eljutó Nisi Amane [西 周, 1829–1897]⁵⁴ és társainak munkássága azután magának a nyugati filozófiának a meghonosítását, megismertetését és művelését is megalapozta. A Tokugavák törekvését, amely főként a nyugati tudományos és technikai eredményeket, azok átvételét tartotta fontosnak,⁵⁵ kiegészítette a nyugati szellemi eredmények elsajátításának igényével.⁵⁶ Ez egyfajta nyelvújító tendenciákat is megkövetelt, az új ismeretek pontos megfogalmazásának igényével. Ez alapfogalmak megteremtését is jelentette: A filozófia szó japán megfelelője, a *tecugaku* [哲学] Nisi Amane szóalkotása. Több terminus is felmerült a filozófia fogalom jelölésére, mint például a fonetikus átíráshoz tartozó: *hiroszui* [斐鹵蘇比],⁵⁷ illetve a fogalmat

⁴⁸ A nyugati kultúra megismerésének egyik kiemelkedő alakja volt Vatanabe Kazan [渡辺 崋山 1793–1841], aki a nyugati festészet szeretetét és a nyugati kultúra általános megismerését, a *jógakut* [洋学] kiemelten képviselte. Életéről és életművéről lásd: G. S. Dombrady: *Watanabe Kazan*, GNVO, Hamburg, 1968.

⁴⁹ Lásd: Marius B. Jansen: „Rangaku and Westernization”, *Modern Asian Studies*, Vol. 18, No. 4, Special Issue: Edo Culture and Its Modern Legacy, 1984, 541–553. p., illetve: Marius B. Jansen: *The Making of Modern Japan*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000, 210–214. p.

⁵⁰ Ching-yuen Cheung: *Japanese Philosophy in Chinese-Speaking Regions*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/EJPhilosophy/PDF/EJPO-Cheung.pdf>, 2012. 04. 25., 201. p.

⁵¹ Az 1874-ben megalakult társaság a nyugati civilizáció vívmányait elemezte. A tagok a konfucianus és neokonfucianus erkölcs és tudomány alapján állva vizsgálták a nyugati társadalmak etikai rendszerét.

⁵² Ivan Parker Hall: *Mori Arinori*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973.

⁵³ Önéletrajzának angol fordítását lásd: Eiichi Kiyoka (trans.): *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa*, Columbia University Press, New York and London, 1966. Munkásságáról lásd: Albert M. Craig: *Civilization and Enlightenment: The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*, President and Fellows of Harvard College, USA, 2009.

⁵⁴ Munkásságáról lásd: Roger F. Hackett: „Nishi Amane – A Tokugawa – Meiji Bureaucrat”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 18, No. 2., Feb., 1959, 213–225. p., illetve: Thomas R. H. Havens: „Scholars and Politics in Nineteenth-Century Japan: The Case of Nishi Amane”, *Modern Asian Studies*, Vol. 2, No. 4, Meiji Centenary Number, 1968, 315–324. p.

⁵⁵ Az elv a magasabbnak és kifinomultabbnak tartott japán szellem és a hatékony nyugat technika ötvözése volt, amely a Tokugava-kortól kiindulva végül az 1930-as évekre kialakította az agresszív japán nacionalizmust.

⁵⁶ Lásd: Robert M. Spaulding: „Japan’s Search for Cultural Identity”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 14, No. 4. Sep., 1972, 514–520. p., 514–515. p.

⁵⁷ Fogalomjel fonetikus értelemben való használata.

lefordítani – japánítani próbáló: *gitecugaku* [希哲学] is.⁵⁸ A fogalomjelek kiválasztásával egyértelműen utaltak a konfuciánus hagyománytól történő tudatos elszakadásra, illetve a nyugati értelemben vett filozófia fogalmának megkülönböztetésére a keleti irányzatoktól.⁵⁹ A *tecugaku* terminust ebben a formában leírva, de természetesen kínaiul kiejtve a kínai filozófia⁶⁰ és filozófiatörténet-írás is használta. Piovesana elemzésében kiemeli, hogy a *tecugaku* alak Nisi munkája eredményeképpen már 1874-től általánosan ismertté vált.⁶¹ A *tecugaku* kifejezés a japán szókincs része lett, egyértelműen kialakuló használatot jelölve a filozófia fogalmát. (Nisida írásaiban így már egyértelműen és kizárólagosan ez az írásjegyekapcsolat szerepel a filozófia jelölésére.)

Angol és holland nyelvi tanulmányai után Nisit a Tokugava-kormányzat 1857-ben⁶² a *Banso Sirabeso* [蕃書調所]⁶³ felügyeletével bízta meg. Ebben a munkában fontos szerepet kapott Cuda Mamicsi [津田 真道, 1829–1903]⁶⁴ is. Nisit és Cudát azután 1862 és 1865 (Cudánál 1867) között hollandiai tanulmányútra küldték. Nisi itt többek között a pozitivista filozófus és teológus, Cornelis Willem Opzoomer (1821–1892)⁶⁵ irányításával mélyítette el tanulmányait az angol és francia pozitívizmus tanulmányozásában.⁶⁶ Comte és Mill szövegeinek fordításában és értelmezésében úttörő munkát végzett el. Comte hatására alkotta meg a *Hjakugaku renkan* [百学連環] című rendszerező művét, enciklopédiáját.⁶⁷ A holland, német és angol szerzők mellett a francia szerzők műveinek lefordítása is úttörő munkát

⁵⁸ A fordítás történetéről és koncepciójáról lásd: Takayanagi Nobuo: *Japan's „Isolated Father” of Philosophy: Nishi Amane 西 周 and His „Tetsugaku 哲学”*, http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet19_06_Takayanagi.pdf, 2012. 04. 25.

⁵⁹ Ennek a tudati elválasztásnak a vizsgálatát a filozófia fogalmát elemző részfejezetben fogom elvégezni.

⁶⁰ A nyugati értelemben vett filozófia szó fonetikus átírását a Kínában tevékenykedő francia jezsuita, Julio Aleni (1582–1649) alkotta meg a következő írásjegyekkel: 斐錄所非亜, olvasata: *fei-lu-szo-fei-ja*: Inaga Shigemi: *Philosophia, Ethica and Aesthetica in the Far-Eastern Cultural Sphere: Receptions of the Western Ideas and Reactions to the Western Cultural Hegemony*, <http://www.nichibun.ac.jp/~aurora/pdf/9Philosophia.pdf>, 3. p. 2012. 04. 25. Ugyan ezen az oldalon Inaga arra is rámutat, hogy mind Hu Si, mind Feng Ju-lan [A kínai filozófia rövid története *Fung Yu-lan*, 冯友兰] a 哲学 írásjegyeket használja a kínai filozófia történetét tárgyaló írásában. (A kínai olvasat: *csö szüie*.)

⁶¹ Gino K. Piovesana: *One Hundred Years of Japanese Philosophy 1862–1962, Contemporary Religions in Japan*, Vol. 5, No. 3, Sep., 1964, 199–206. p., 199. p. Már a tanulmány címéből is látható, hogy Piovesana a nyugati értelemben vett japán filozófia kezdetét 1862-re teszi.

⁶² Roger F. Hackett: „Nishi Amane—A Tokugawa—Meiji Bureaucrat”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 18, No. 2., Feb., 1959, 213–225. p., 214. p.

⁶³ „A barbárok könyveit tanulmányozó intézet”. A holland fordítások történetéről és a szervezett munka strukturájáról lásd: F. B. Verwayen: „Tokugawa Translations of Dutch Legal Texts”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 53, No. 3., Authumn, 1998, 335–358. p. A *Bansho Shirabesho* alapításáról lásd: *Uo.*, 338. p.

⁶⁴ Munkásságának bemutatását és kézírásos szövegeinek megtekinthető elektronikus közzétételét lásd: 6. *Students Studying in the Netherlands at the End of the Edo Period*: http://www.ndl.go.jp/nichiran/e/s2/s2_6.html

⁶⁵ 1908-ban magyarul is kiadták *A vallás gyümölcse* című könyvét a *Házi kincstár* sorozat 9. köteteként. Opzoomer, K. V.: *A vallás gyümölcse*, Magyar Prot. Irodalmi Társaság, Bp., 1908.

⁶⁶ Thomas R. H. Havens: „Comte, Mill, and the Thought of Nishitani Amane in Meiji Japan”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 27, No. 2., Feb., 1968, 217–228. p., 219. p.

⁶⁷ Peter Pörtner–Jens Heise: *Die Philosophie Japans*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1995, 330. p.

jelentett, amelyben nagy szerepe volt az 1871 és 1874 között Franciaországban tanuló-kutató Nakae Csóminnak [中江 兆民, 1847–1901].⁶⁸

A kezdetek alapteremtő munkája után 1881-ben kiadtak egy filozófiai szótárt [哲学字彙 *Tecugakudzsii*],⁶⁹ majd 1884-ben alapult meg a *Japán Filozófiai Társaság* [哲学会, *Tecugakkai*],⁷⁰ amely három évvel később már önálló filozófiai folyóirat kiadásába kezdett [哲学雑誌, *Tecugaku Dzassi*]. Mind a folyóirat, mind a *Filozófiai Társaság* működésében fontos szerepet kapott Inoue Enrjó⁷¹ [井上 円了, 1858–1919], aki a Meidzsi-kori buddhista filozófia egyik kulcsfigurája volt,⁷² e mellett pedig az első filozófiai intézet, a *Siricu Tecugakukan* [私立哲学館], a későbbi Tójó Egyetem [東洋大学, *Tójó Daigaku*] alapítója. Ezekről az évtől kezdve jelentek meg Japánban először külföldi előadók, Ludwig Busse (1862–1907),⁷³ majd őt felváltva, 1893-tól Raphael Koeber (1848–1923).

Inoue Tecudzsió [井上 哲次郎, 1855–1944], az 1881-ben kiadott szótár összeállítója elsőként kapott professzorátust a Tokió Egyetemen.⁷⁴ Ő a keleti filozófia tárgykörében tartott előadásokat, Kína, India és Japán kultúrájából merítve.⁷⁵ A Németországgal és a német kultúrával való kapcsolat igen fontos szerepet kapott az egész európai kultúra megismerésének folyamatában. Megalapozta Japán és Németország politikai kapcsolatát,⁷⁶ megteremtette az önálló német japanológiai kutatást.⁷⁷ A Tokió Egyetem

⁶⁸ Eredeti neve Nakae Tokuszuke [中江 篤介].

⁶⁹ A szótár a filozófiai terminológia megteremtésében fontos szerepet töltött be. Az anyagról lásd: [Takano Shigeo] 高野 繁 男 : 『哲学字彙』の和製漢語, <http://human.kanagawa-u.ac.jp/kenkyu/publ/pdf/syoho/no37/3707.pdf> 2012. 04. 25.

⁷⁰ Alapításáról és történetéről lásd: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/philosophy/tetsugakukai/about.html> 2012. 04. 25.

⁷¹ Munkásságáról lásd: Jason Ānanda Josephson: „When Buddhism Became a »Religion« – Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō”, *Japanese Journal of Religious Studies* 33/1: 143–168. p., © 2006 *Nanzan Institute for Religion and Culture*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2889>, 2012. 11. 21.

⁷² A Tokió Egyetemre felvett első buddhista szerzetes.

⁷³ „Busse, ein Lotze-Schüler, benutzte Kants Kritik der reinen Vernunft als Textbuch für seine Vorlesungen und machte den Neukantianismus bekannt. Sein bedeutendster Schüler war Inoue Enryo (1859–1919), der dann in Deutschland weiterstudierte und später eine Synthese von Hegelscher Dialektik, monisti-schem Energetismus nach W. Ostwald und Tendai- sowie Kegon-Buddhismus entwickelte. Er gründete auch ein erstes japanisches Philosophisches Institut (Tetsugakukan[...]), aus dem später die Toyo-Universität hervorging.” Forrás: http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/Japphil/page_12.htm, 2012. 04. 25.

⁷⁴ Gino K. Piovesana: „One Hundred Years of Japanese Philosophy 1862–1962”, *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 5, No. 3 Sep, 1964, 199–206. p., 200. p.

⁷⁵ Eddy Dufourmont: *Is Confucianism philosophy?*, http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet14_04_Dufourmont.pdf, 2012. 04. 25., 75. p.

⁷⁶ Az első világháborús ellentét egészen a 1920-as évek végéig akadályozta a két ország politikai közeledését.

⁷⁷ Németországban az 1920-as évek közepétől éppen a zen irányzat vált igen népszerűvé. Ennek fő oka az oda látogató japán mesterek és a vallásfilozófiai kutatás kiemelkedő német alakjainak, Rudolf Ottonak és Eugen Herrigelnek közös munkája. Az 1925-ben megjelent, Ohazama Suei által fordított *Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan*, amelyhez Otto írt bevezetést, igazi sikerkönyvé vált. Lásd: Ernst Benz: „Eckhart mester Japánban”, in: Shizuteru Ueda: *Isten lélekben való születése és az áttörés az istenséghez*, Arcticus Kiadó, Bp., 2004, 5–14. p., 11. p. Ugyanitt kiemeli, hogy 1945 után a japán zen talaján álló gondolkodók Heidegger irányításával keresték a kelet–nyugati gondolati párhuzamok lehetőségeit. A német japanológia történetéről és

filozófiai képzésében egyre szélesebb látókörrel fogta át a keleti és a nyugati hagyományt: mind Koeber, mind Inoue tanárai voltak Nisida Kitarónak.

II. 2. Nisida szellemi háttere, a zen gyakorlat

„There was an international conference of philosophers in Hawaii on the subject of Reality. For three days Daisetz Teitaro Suzuki said nothing. Finally the chairman turned to him and asked:

»Dr. Suzuki, would you say: this table around which we are sitting is real?«

Suzuki raised his head and said:

»Yes.«

The chairman asked in what sense Suzuki thought the table was real. Suzuki said:

»In every sense.«⁷⁸

Nisida 1891-ben kezdte meg filozófiai tanulmányait a Tokió Egyetemen. Koebertől görög és középkori európai filozófiát tanult, a latin és a görög nyelvet egyaránt tanulmányozva. Ebben az évben jelent meg első önálló filozófiai tárgyú írása a kanti etikáról.⁷⁹ Német nyelvet, német irodalmat és irodalomtörténetet hallgatott Karl Florenztől (1865–1939)⁸⁰ a híres íróval, Nacume Szószekivel [夏目 漱石, 1867–1916]⁸¹ együtt. Disszertációját David Hume munkásságáról írta. Az egyetemi tanulmányai befejezése után tanári állást vállalt, pszichológiát, logikát, etikát és német nyelvet oktatott egészen 1909-ig.⁸²

Gyermekkori barátja és inspirátora, a később híressé vált Daiszecu Szudzuki hatására fordult a zen meditáció és gyakorlás felé. 1896 áprilisában⁸³ ülőmeditáció, *dzazen* [坐禪] gyakorlásába kezdett a *Rinzai*-iskola [臨濟宗]⁸⁴ keretein belül, annak a Szecumon Gensónak [雪門 玄松, 1850–1915] a vezetése mellett, aki a kor egyik legemblematikusabb zen-tanítójának, Ogino Dokuonnak [荻野独園, 1819–1895] volt a tanítványa.⁸⁵ A meditáció alatt szerzett megismerése alapvetően meghatározta gondolkodás- és látásmódját. A zen gyakorlata

strukturális rendszeréről lásd: Klaus Kracht–Markus Rüttermann: *Grundriß der Japanologie*, Harrassowitz Verlag, Weisbaden, 2001.

⁷⁸ Indeterminacy.text © John Cage: <http://www.lcdf.org/indeterminacy/s/116>, 2012. 11. 21.

⁷⁹ Az írás címe *Kanto rinrigaku*, 韓囯倫理学: Lothar Knauth: „Life is Tragic. The Diary of Nishida Kitarō”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 20, No. ¾, 1965, 335–358. p., 339. p.

⁸⁰ Munkásságáról lásd: C. von Weegmann: „Professor Dr. Karl Florenz zum Gedächtnis”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, No. 2, 1939., Jul., 349–354. p.

⁸¹ A Szószeki felvett név, Kinnosukeként (金之助) született.

⁸² Diané Collinson–Robert Wilkinson: *Thirty-Five Oriental Philosophers*, Routledge, London and New York, 1994, 187. p.

⁸³ Agnieszka Kozyra: „Nishida Kitarō’s Logic of Absolutely Contradictory Identity and the Problem of Ethics in Zen”, in: *SILVA IAPONICARUM 日林*, FASC. XVIII · 第十八号, WINTER 冬, 2008, 32–64. p., 36. p., <http://www.silvajp.amu.edu.pl/Silva%2018.pdf>, 2012. 04. 25.

⁸⁴ Kín.: Lin-csi cung, jap. Rinzai-sú, a három nagy japán zen iskola egyike.

⁸⁵ Dokuon életrajzát lásd: Yúsen Kashiwahara–Kóyú Sonoda (ed.): *Shapers of Japanese Buddhism*, Kósei Publishing Co., Tokyo, 1994, 292–293. p.

elképesztő egyszerűséggel, a fizikai testből kiindulva *tapasztalatot ad* azokról a tanításelemekről, amelyeket a buddhista rendszer megfogalmaz, beleértve ebbe a *köznapi* és a *tiszta tapasztalást*, annak szintjeit, az ember önátélését, és kiemelt módon a *hordozottság*, a *test* tapasztalását. E mellett, éppen a zen aktív tanulmányozása alatt, Nisida a nyugati filozófia klasszikusait olvasta és elemezte.⁸⁶ A japán zen szerzők közül Hakuin [白隱 慧鶴, jap. Hakuin Ekaku, 1686–1768]⁸⁷ *Orategama* [遠羅天釜]⁸⁸ című írását forgatta.⁸⁹ (Hakuin e mellett a *Jaszenkanna* [夜船閑話] című írás⁹⁰ szerzője, amely a klasszikus japán zen, a taoista *csi* keringésen⁹¹ alapuló meditáció és a változások trigramokkal, hexagramokkal⁹² kifejezett struktúrájának alapműve.) A zen és a klasszikus japán tudásanyag Nisida gondolati bázisát jelentette. A családi hagyomány – édesanyja a *Tiszta Föld* iskolájának követője volt⁹³ –, a konfuciánus klasszikusok ismerete,⁹⁴ a mahájána tanok és a zen által elnyert tapasztalat alapvetően meghatározta szemléletmódját. *Saját filozófiája a buddhista ismeretelmélet talaján alapozódott meg.*

A buddhista ismeretelmélet talaja természetszerűen az emberi megismerés, a tudati folyamatok megismerésének igényét jelentette: a buddhizmus módszertanának elsődleges eszköze a tudati folyamatok, a tapasztalás struktúrájának feltérképezése és rendszerezett megismerése. A japán gondolkodó ezzel párhuzamosan az új ismeret, a tudati folyamatokról képet alkotó nyugati irányzatok felé fordult. Ismeretének hátterét azonban a buddhista-konfuciánus hagyomány képviselte. Mint *tudat tan* a buddhizmus jelentette a legfontosabb alapot:

⁸⁶ Diané Collinson–Robert Wilkinson: *Thirty-Five Oriental Philosophers*, 187. p.

⁸⁷ A japán rinzai iskola kiemelkedő tanítója, aki többek között a szisztematikus szerzetesi képzés egyik kidolgozója volt.

⁸⁸ A szöveg Philp B. Yampolsky féle fordítását lásd: <http://www.scribd.com/doc/60189077/Orategama>, 2012. 11. 21.

⁸⁹ Yusha Michiko: *Zen and Philosophy– An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawai'i Press, USA, 2002, 49. p.

⁹⁰ Több európai nyelvű fordítása közül lásd: Hakuin Zenji: *Yasen Kanna. A Chat on a Boat in the Evening*, Shaw, R. D. M.–Schiffer, Wilhelm, in: *Monumenta Nipponica*, Vol. 13, No. ½, Apr–Jul, 1957, 101–127. p. R. D. M. Shaw és W. Schiffer bevezetőjével.

⁹¹ A *csi* fogalmát a későbbiekben önálló fejezetben mutatom be.

⁹² A kínai–japán rendszerben három és hat vonalból álló binális jelsor. A struktúrát a disszertáció függelékét képező *Leibniz és a Változások Könyve* című fejezetben mutatom be részletesen.

⁹³ Diané Collinson–Robert Wilkinson: *Thirty-Five Oriental Philosophers*, 187. p.

⁹⁴ Fiatalkorában magántanulóként is ismerkedett a klasszikus kínai irodalommal, a matematikával és az angol nyelvvel. Nishida Kitarō: *Über das Gute*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1989, 11. p. A Hat konfuciánus klasszikus a *Változások Könyve* [易經, kín.: *Ji Csing*], a *Dalok Könyve* [詩經, kín.: *Si Csing*], az *Írások Könyve* [書經, kín.: *Su Csing*], a *Szertartások Könyve* [禮記, kín.: *Li Csi*], a *Zene Könyve* [樂經, kín.: *Jüe Csing*] és a *Tavaszkok és Őszök Krónikája* [春秋, kín.: *Csun Csiu*] volt. Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*, 68. p. A *Dalok Könyve* és a *Tavaszkok és Őszök Krónikája* kiemelt szerepet töltött be Nisida Kitarō konfuciánus képzésében is. Lásd: Yusha Michiko: *Zen and Philosophy*, 10. p.

A buddhizmusnak minden időben volt/van egyfajta pszichológiai olvasata. Magát a buddhista kánon jelentős részét képező *abhidhamma hagyományt* úgy is tekinthetjük, mint a rendszerezett pszichológiai kutatás legrégebbi fennmaradt formáját.⁹⁵ Az a pontosság, ahogy az önreflexióra épülő buddhista tanítás feltérképezi és önálló rendszerbe foglalja az emberi tudatfolyamatokat és a tudat működésének mintáit, a tapasztalás és a gondolatmodell-építés folyamatát, a modern elmetudomány – pszichológia és etológia/humánetológia – ezzel ismerkedő művelőit egyformán lenyűgözte.⁹⁶ Természetesen az ókori keleti struktúra alapjaiban különbözik az újkori nyugatitól abban, hogy vizsgálódásának középpontjába nem a *személyt*, a tételezett *ént* helyezi.⁹⁷ Még élesebben kiütközött a különbség a japán rendszer kapcsán, ahol az *én* tulajdonképpen még nyelvi szinten is speciális kontextusban jelent meg.⁹⁸

⁹⁵ A buddhizmus ismeretelméleti rendszerében igen fontos és kiemelt szerepet kapott és kap az a tanítási rendszer, amely az emberi teljesség leírását célozza meg a buddhista tanítás és a meditációs tapasztalatok szintéziseként. Az emberi elme működésével kapcsolatos kérdések a Buddha beszédeit tartalmazó szútragyűjteményekben is megjelennek, konkrét kérdés és felelet formájában, amelyeket egy adott esemény vagy tapasztalat kapcsán a Buddhához intéztek. Az itt felmerülő kérdések és témakörök azonban nincsenek szisztematikus rendszerbe gyűjtve, hanem a szövegekben elszórva jelennek meg, hiszen a szútraszövegeket legtöbbször pusztán terjedelmük szerint osztályozták. Ám az idő múltával, és az emberre vonatkozó, meditáción alapuló ismeretek bővülésével kialakult egy olyan bölcsességirodalom-test is, amely kifejezetten tematikus ismereteket közöl. A szentirat gyűjtemények közül a kánon harmadik kosara, az *abhidamma-pitaka* lett azoknak a szövegeknek a tára, amelyek a tudati pszichofizikai kondíciókat írják le. Ez a gyűjtemény a páli nyelven íródott szövegtől legfiatalabb anyaga, jóval a Buddha halála után, a Krisztus előtti 3. századtól kezdve állították össze. Hét művet (*Dhammaszangani*, *Vibhanga*, *Dhátukathá*, *Puggalapannjati*, *Katthávatthu*, *Jamaka* és *Patthána*) tartalmaz, amelyek a jelenségvilág pszichológizáló leírását és jellemzését tartalmazzák. A *Páli Kánon* struktúrájáról, felosztásáról és a szövegek tartalmáról lásd: Russel Webb: *A Páli Kánon művei*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1994, *kézirat gyanánt*.

⁹⁶ A nyugati kutatók figyelme a buddhizmus pszichológiai értelmezése felé szinte a pszichológiai irányzatok megszületésével egyidejűleg fordult. Már 1900-ban, a kánoni szövegek kritikai fordításával azonnal látszott a nagyfokú párhuzam a tudati struktúrák leírásának szándékára. Caroline Rhys Davids az *abhidamma*-szövegek fordítása kapcsán azonnal felhívja a párhuzamokra a figyelmet. (Lásd: Caroline A. F. Rhys Davids: *Buddhist Manual of Psychological Ethics, of the Fourth Century B.C., Being a Translation, now made for the First Time, from the Original Pāli, of the First Book of the Abhidhamma-Piṭaka, entitled Dhamma-Saṅgaṇi (Compendium of States or Phenomena)*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, [1900], 2003.) A kutatásban és értelmezésben hatalmas előrelépést jelentett D. T. Suzuki, C. G. Jung és E. Fromm közös munkája, amelyben már konkrétan a zen irányzat tanítása szerepelt, a hangsúly viszont egyre inkább eltolódott a nyugati értelmezés javára. A modern pszichológiai és pszichiátriai gyakorlat a buddhizmus elméleti és gyakorlati eredményeinek felhasználásával sok olyan metódust alkalmaz, amely a személyiség helyes integrációjának eszközévé válik. A tudat lecsendesítésének technikái, a figyelem és a koncentráció tanulós/gyakorlós fejlesztése nagy segítséget jelenthet egyes tünetcsoportok kezelésénél. Természetesen itt speciális gyakorlatok alkalmazásáról kell beszélni, amely a nyugati kísérleti-elméleti eredményeken éppen annyira nyugszik, mint a keleti technikákon.

⁹⁷ A buddhizmus pszichológiai rendszere nem nyugati értelemben vett tudomány vagy a tanításon belüli résztudomány, hanem a meditációs ismeretanyag hármasszerű rendezése: 1. A gyakorlatot végző szerzetes „mértéktartó” ismeretet szerez saját tudati konstrukciójáról, és külső, tanult és begyakorolt elemekkel változtat is azon. A meditációs módszereket is feloszthatjuk aszerint, hogy a céljuk a pusztá *megismerés*, vagy már a tudati *változtatás*. 2. A képzésben tanítóként közreműködő szerzetestanár a kategóriák ismeretében alakítja a jelölt meditációs képzésének azon részét, amelyik a személyiség típusa szerint változhat. A képzés minden esetben (keleten) személyes vezetés mellett történik. 3. A megszerzett ismeret a további lét alapjává válik és tökéletesen integrálódik, de önmagában nem alkalmas terápiás alkalmazásra vagy „külső” felhasználásra. A későbbi, modern kori, terápiás célú alkalmazás speciális és célirányos technikai elemek önálló használatára épül, saját kontextusban.

⁹⁸ A kínai és japán nyelvben nem létezik személyragozás, a személyes névmások szerepe eltér az európaítól, használatuk nyelvtanilag nem kötelező. A közlés az európai nyelvekhez képest „lebeg” – még a szófajok tekintetében sem kategorizálható egyértelműen. Vesd össze: Mártonfi Ferenc *Az írástól a versig* címmel

Nisida számára a nyugati *személy* fogalom és kép különleges értékkel bírt: A különös, de kikerülhetetlen paradoxon, ahogyan a *nincs-én* fogalmát soha fel nem adó buddhizmus által igen pontosan leírt, strukturált *személy* fogalma kerül a filozófiai vizsgálódás középpontjába.⁹⁹

Ezen szempontokon túl Nisida számára nagy kihívást jelentett, hogy a zen gyakorlata során szerzett felismerést meg tudja fogalmazni, összevetve a nyugati filozófia¹⁰⁰ és a megszülető pszichológia eredményeivel.¹⁰¹

Ha végigtekintünk azon nyugati művek listáján, amelyet éppen a zen tanulmányozásának időpontjában olvasott el, azt találjuk, hogy intellektuális érdeklődésének spektruma a lehető legszélesebb volt: „1899-ben tanulmányozta¹⁰² Nietzscht, Carlyle-t, Goethét, 1901-ben Bradley-t, Lotze-ot, Wundtot, Tolsztojt, 1902-ben Dantét és Heinét, 1903-ban Shakespeare-t, Hegelt, Brandest, Schleiermachert, 1904-ben Schillert, Schopenhauert, 1905-ben Platont, Descartest, Leibnizet, Spinozát, Fichtét, Windelbandot és William Jamest.” Ehhez a névsorhoz kell még venni „Heidegger, Cohen, Dilthey, Arisztotelész, Dionüsziosz Areopagita, Eckhart mester, Böhme, Plotinus és Szent Ágoston” nevét is.¹⁰³

Nisidánál így a két hagyomány – a keleti és a nyugati – erős együttes hatásáról beszélhetünk.¹⁰⁴ Wilhelm Wundt és William James különösen nagy hatással volt a japán gondolkodóra, hiszen a korai pszichológiai vizsgálódás kísérleti módszere bizonyos értelemben¹⁰⁵ közel állt a buddhizmus önmegfigyelésre épülő bevezető gyakorlataihoz. Az

megjelent gyűjteményes kötetének három tanulmányát: A tiszteletiség kifejezési formáiról a kelet- és délkelet-ázsiai nyelvekben, 159–180. p., A *személy* fogalom helye és szerepe a koreaiakban, 101–108. p., Vannak-e szófajok a kínai nyelvben?, 177–203. p., in: Mártonfi Ferenc: *Az írástól a versig*, Kőrösi Csoma Társaság, Keleti Értekezések 4., Bp., 1992.

⁹⁹ „Nishidas philosophisches Hauptinteresse war das Phänomen des Selbstbewusstseins (jikaku 自覚). Dabei gilt er als erster Denker, der einen „nicht-westlichen“ Zugang zu diesem Phänomen entwickelt habe, indem er die Frage nach dem (erkenntnistheoretischen) Verhältnis von Subjekt und Objekt und der (ontologischen) Bestimmung des menschlichen Subjekts neu stellte.” Elena Louisa Lange: *Die Überwindung des Subjekts – Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870–1945) Weg zur Ideologie*, (Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich), Zürich, 2011, http://www.zora.uzh.ch/56978/1/Dissertation_Lange.pdf, 2012. 04. 25., 1. p.

¹⁰⁰ Diané Collinson–Robert Wilkinson: *Thirty-Five Oriental Philosophers*, 187. p.

¹⁰¹ Nisida a későbbiekben a *Dzen no Kenkjūt* túlságosan pszichológiai szemléletű írásnak nevezte. Peter Pörtner-Jens Heise: *Die Philosophie Japans*, 352. p.

¹⁰² A következő felsorolás forrása: Nishida Kitarō: *Über das Gute*, 18. p., Az általam közölt névsor nem teljes.

¹⁰³ Hans Waldenfels: „Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 21, No. 3/4, 1966, 354–391. p., 361–362. p.

¹⁰⁴ Mivel a zen aktív gyakorlása a gondolatok teljes elengedése mellett történik, az „igen erősen intellektuális beállítottságú” Nisida személyes praxisában az {ismeretszerzés} – {az ismeretek elhagyása} különleges polaritást alkotott.

¹⁰⁵ Különösen az önmegfigyelés „kidolgozott rendszerbe emelése” miatt: a vizsgálatokat csak „felkészült, képzett személyek” bonyolíthaták le – minden résztvevő „kolléga”. Vesd össze: Pléh Csaba: *A lélektan története*, Osiris Kiadó, Bp., 2000, 186–187. p.

introspekció wundti értelmezése, alkalmazásának szigorú szabályai szintén a buddhizmus zárt rendszerével rokonítható vonás.¹⁰⁶

Wundt a kísérleti pszichológia úttörő alakja volt, akinek vizsgálati módszere a tapasztalás és az ahhoz kapcsolódó kognitív szisztéma feltárását célozta meg. Filozófiai szempontból munkássága sajátos aspektust hordozott: az elme működésének természettudományos szempontból történő leírásának igényét és lehetőségét.

Wundt *tiszta tapasztalás* fogalma a *közvetlen benyomás* kategóriájával adható vissza a legpontosabban, hiszen ő ezen elsődlegesen az érzékszervekből nyert közvetlen ismerethálót értette – szembeállítva vele *közvetett élmény* kategóriáját, amely mérés vagy eszközhasználat révén megszerzett ismeret egy adott dolgról.¹⁰⁷

II. 3. A *Mu*-kóan és megoldása

A zen aktív gyakorlását Nisida tovább folytatta. 1901-ben elnyerte a *Szunsin* [寸心] nevet.¹⁰⁸ Kiotóban Kokan Szóhó (1839–1903) intenzív ülőmeditációján [*szessin*, 接心, 撰心, 攝心,]¹⁰⁹ vett részt, majd 1903-ban igazolást kapott Kódzsú Szótaku [広州宗澤, 1840–1907] mestertől a *Mu*-kóan megoldásáról.¹¹⁰ A *Mu*-kóan [無公案]¹¹¹ a *Kapujanincs Átjáró* első szövege, Csao-csou Cung-sen [趙州從諗, 778–897]¹¹² és egy szerzetes párbeszéde:

„Egy szerzetes azt kérdezte Csao-csou szerzetestől: *Lehet egy kutyának buddha-természete?* – Csou így felelt: *Vu!*”¹¹³

A kínai *vu*, japán *mu* a *nincs, nemlétező, nem jelentésű* [無] írásjegy olvasata.

¹⁰⁶ Természetesen mindez csupán *távoli* hasonlóságot jelent, semmiképpen nem azonosság vagy azonos út kategóriáját.

¹⁰⁷ B. Michael Thorne–Tracy B. Henley: *A pszichológia története*, Glória Kiadó, Bp., 2000, 172. p.

¹⁰⁸ James W. Heisig: *Philosophers of Nothingness*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001, 29. p.

¹⁰⁹ *Összekapcsolt/egybekapcsolt/összeszedett szív/elme*. Napokon át tartó intenzív ülőmeditáció, amely igen hosszú folyamatos ülésgyakorlatokból, sétáló meditációból, gyakorlatként lezajló étkezésből és fizikai munkából tevődik össze, minimálisra szorított alvásidővel kiegészítve. A gyakorlat menetét bemutatja Philip Kapleau: *The Three Pillars of Zen*, Beacon Press, Boston, 1967, 192–204. p.

¹¹⁰ Egy kóan megoldása a zen rendszerén belül az adott tudati szint meghaladásának kifejeződése.

¹¹¹ A kóan történetéről, szövegváltozatairól és értelmezéséről lásd: Steven Heine: „Yes! We Have No Buddha-Nature”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 2010, 37/2, 367–376. p., <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/852.pdf>, 2012. 04. 25.

¹¹² Kín.: Csao-csou Cung-sen, jap.: Dzsósú Dzsúsín.

¹¹³ *Kapujanincs Átjáró*, 1., 47. p.; „趙州和尚、因僧問、狗子還有佛性也無。州云、無。” <http://www.sacred-texts.com/bud/zen/mumonkan.htm>, 2012. 11. 21.

A kóan értelmezéséhez a mahajána buddhizmus kulcsfogalmainak és a madhjamaka irányzat fő definícióinak áttekintése elengedhetetlen, ám mielőtt ezeket összefoglalnánk, a kóan feloldásának egy briliáns leírását is meg kell vizsgálni:

Nisida mellett a jóbarát, Daiszeccu Szudzuki is eljutott a kóan megoldásához, amelynek történetét részletesen el is mesélte. Szövege így nemcsak a kóanról nyújt információt, de elsőszemélyű beszámoló is arról a szellemi munkáról, amely a megoldáshoz vezet. Így mind a vallástudomány, mind a filozófiatörténet, mind a pszichológia számára különlegesen értékes forrásszemelvény. A szövegrészletet egyes bekezdések jelölt elhagyásával, rövidítve, a disszertációban követett helyesírás szerinti változtatással és saját, általam beszúrt, zárójelbe tett számokhoz kapcsolódó magyarázatokkal közlöm:¹¹⁴

„Kóanomát átcserélte¹¹⁵ a Mu-ra, mivel nemigen haladtam »az egyik kéz hangjá«-val, (1) és azt gondolta, talán a »kenso«-mat¹¹⁶ gyorsabban és korábban megszerezhetem a »Mu«-val. Egyáltalán nem nyújtott segítséget a koan-ban, (2) és néhány »szanzen«¹¹⁷ után sem tudtam a koanról semmit sem mondani. Ekkor négyévi küzdelem kezdődött meg: szellemi, fizikai, morális és intellektuális küzdelem. (3) Éreztem, hogy végül is egészen egyszerűnek kell lenni a Mu megértésének, de hogyan fogjam meg ezt az egyszerű dolgot? Talán egy könyvben rátalálok – elkezdtem tehát a Zen-ről szóló könyveket olvasni, mindazokat a könyveket, melyekre csak szert tehettem. [...] Nyáron szinte minden időmet az olvasóteremben töltöttem, és elolvastam minden könyvet, amit csak találtam. Kínai nyelvtudásom még mindig gyenge volt,¹¹⁸ a szövegekből sokat nem is értettem, de mindent megtettem, hogy intellektuálisan felfedezem mindazt a Mu-ról, amit csak lehet. Az egyik könyv, amely különösen felkeltette érdeklődésemet, »Dzenkan Szakusin«¹¹⁹ volt, [sic!] [...] A Zenről szóló írások gyűjteménye volt, és különböző mesterek tanácsait tartalmazta, hogyan kell a koannal foglalkozni. Találtam ebben a könyvben egy példát, melyről azt hittem, követnem kell. Így szólt: »Amikor elegendő a hited, akkor elég kétséged is van. És amikor elegendő kétséged van, akkor elég szatori¹²⁰ is van benned.(4) Mindazt a tudást és tapasztalatot, a büszkeség csodálatos kifejezéseit és érzéseit, amit a Zen tanulmányozása előtt gyűjtöttél – mindezeket ki kell dobnod. Teljes szellemi erőddel a koan megoldásához láss neki. Ülj egyenesen éjjel és nappal egyaránt, gondolataidat a koanra koncentrálva. Amikor ezt már egy ideje teszed, egyszer csak úgy találsz, hogy az időtlenségben és tér nélküliségben vagy, mint a holtak. Amikor ezt az állapotot eléred,

¹¹⁴ [„D. T. Suzuki: *A Zen területe* (Eredeti címe: *The Field of Zen*, eredeti kiadó: The Buddhist Society, London, 1969), Fordította: Rafalszky Katalin, Színhátszói Központ módszertani sorozata, Szerkeszti: Bucz Hunor, Felelős kiadó: Bálint Judit, az Ady Művelődési Központ igazgatója, Készült: 1982. novemberében, 60 példányban, Elektronikus kiadás: Terebess Ázsia E-Tár, 2003”] <http://terebess.hu/keletkultinfo/zenterulet1.html>, 2012. 04. 25.

¹¹⁵ Szudzuki mestere ekkor a már említett Szojen Saku volt.

¹¹⁶ 見性, lényeglátás, az igazság közvetlen szemlélése. A terminus a zen praxis „célját” jelentő állapot beteljesedését jelenti. Nisida vonatkozásában megfelel a tiszta tapasztalás megvalósuló aspektusának. A fogalom részletes bemutatását a négy alapelvet bemutató részfejezetben fogom elvégezni.

¹¹⁷ 參禪, útmutatáskérés a mestertől.

¹¹⁸ A kínai nyelv ismerete a buddhizmus irodalmának tanulmányozásához elengedhetetlen volt Japánban.

¹¹⁹ 禪関策進, kínai olvasatban: *Csan-gua-ce-jin*, Jün-cse Csu-hung (jap: Unszei Suko,) [雲棲珠宏], (1535–1615) által összeállított szöveg.

¹²⁰ 悟り, az igazság hirtelen felismerése, megvilágosodás.

valami elkezdődik benned és hirtelen olyan, mintha koponyád darabokra törne. Ez a tapasztalat¹²¹ nem kívülről, hanem belülről jött.« [...] Ezalatt a négy év alatt sokat foglalkoztam különböző írásokkal – például Dr. Carus Gospel of Buddha-ját (Buddha Evangéliuma) fordítottam japánra; de a kóan állandóan ott volt gondolataim mögé rejtve. Kétségtelen, hogy fő elfoglaltságom a koan volt; emlékszem, egyszer a mezőn ültem egy rizsköteget dőlve, és arra gondoltam, hogy ha nem vagyok képes megérteni a »Mu«-t, életem értelmetlen. Nisida Kitaro írta valahol naplójában, hogy ekkoriban gyakran beszéltem öngyilkosságról, bár erre magam nem emlékszem. Amikor megállapítottam, hogy még mindig nem tudok semmit mondani a Mu-ról, nem mentem többet »szanzen«-re Saku Szoen-nel, kivéve a »szoszan«-t¹²², vagyis kötelező szanzen a szesshin¹²³ alatt. Ekkor rendszerint csak annyi történt, hogy a Rósi¹²⁴ megütött. (5)[...] A koan megoldásához szorult helyzetbe kell kerülnünk, ahol nincs lehetőség arra, hogy választás elé álljunk. Csak egyetlen dolog van, amit tenniünk kell. Ez a válság vagy szorult helyzet számomra akkor következett be, amikor véglegesen eldöntődött, hogy Amerikába megyek, Dr. Carus-nak leszek segítségére a Tao Te King fordításában. Rájöttem, hogy a »rohacu-szessin«-re menjek, és ha nem oldom meg a koant, valószínű, hogy sohasem fogom megoldani.[sic!] Minden lelki erőmet összegyűjtöttem ehhez a szessin-hez. Egészen addig tudatában voltam annak, hogy a Mu gondolata fejemben van. De mindaddig, míg én ennek tudatában voltam, ez azt jelentette, hogy valahogyan különváltam a Mu-tól, és ez nem valódi »szamádhi«¹²⁵. Ennek a szessin-nek a vége felé azonban, az ötödik napon, már nem voltam a Mu-nak tudatában. Egy voltam Mu-val, azonosultam a Mu-val, nem volt tehát meg az az elkülönülés, melyet az adott, hogy a Mu-nak tudatában voltam. Ez a szamádhi valódi állapota. De ez a szamádhi önmagában véve nem elegendő. Ki is kell jönnünk ebből az állapotból, fel kell ébrednünk belőle, ez az ébredés a Pradnyá¹²⁶. A szamádhiból való kilépés és a dolog meglátásának pillanata – ez a szatori. Amikor kiléptem a szamádhi állapotából a szessin idején, azt mondtam »Értem. Ez az.« Fogalmam sincs, mennyi ideig voltam a szamádhi állapotában, de azt tudom, hogy egy harang szavára ébredtem fel belőle. Szanzen-re mentem a Rósi-val, és néhány szasso (6) kérdést tett fel, azaz vizsgakérdéseket a Mu-ról. Egy kivételével valamennyire válaszoltam; egy kérdésnél bizonytalankodtam, erre azonnal kiküldött. Másnap kora reggel azonban ismét szanzen-re mentem, és ekkor már arra a kérdésre is tudtam felelni. Emlékszem, amikor aznap éjszaka a kolostortól a Kigenin templomban lévő lakásomhoz mentem, (7) a fák átlátszóak voltak a holdfényben. És én is átlátszó voltam. Hangsúlyozni szeretném annak jelentőségét, hogy tudatában legyünk annak, amit tapasztaltunk. A kensó után még mindig nem voltam egészen tudatában annak, amit átéltem. Még mindig valamiféle álomban éltem. (8) A valóságra ébredésnek ez a mélysége később jött, amikor Amerikában voltam (9) és hirtelen világossá vált számomra a »hidzsi szoto ni magaradzu« Zen kifejezés, azaz »The elbow does not bend outwards«. »A könyök nem hajlik kifelé« – egyfajta szükségszerűséget fejez ki látszólag, én azonban hirtelen megértettem, hogy ez a megkötés valójában szabadság, igazi szabadság, és úgy éreztem, hogy a szabad akarat egész kérdése már megoldódott számomra. Ezután már egyáltalán nem jelentett nehézséget a kóanok megoldása. Természetesen más

¹²¹ A tapasztalat szó használata általános a megvilágosodás leírása kapcsán, ám valójában tudati átalakulást kell értenünk alatta.

¹²² Formalizált találkozó a mesterrel, egyfajta értelemben a kóan-feloldat megoldásának a vizsgája is egyben.

¹²³ 接心

¹²⁴ 老師, mester.

¹²⁵ Jap.: 三昧, szanmai, extázis, egyévlás.

¹²⁶ Bölcsesség, jap.: 般若, hannja. A fogalom részletes bemutatását a Szív-szútrát bemutató fejezetben fogom elvégezni.

kóanokra van szükség a kensho megvilágítására, azaz az első tapasztalat megvilágítására; az első tapasztalat a legfontosabb. A többi tapasztalat csupán arra szolgál, hogy kiegészítse azt, és mélyebb, világosabb megértését elősegítse.”

(1) A kóan [公案, kín.: *kung-an*, jap.: *kóan*: nyilvános kérés, javaslat] -hagyomány¹²⁷ a Rinzai-iskola kiemelt tanítási módszere. A paradox történetek feletti töprengés a gondolkodás lehetőségeinek határáig vezeti a szerzetest, ahonnan csak az intuíció, a megvilágosodás eszközével léphet tovább. A kóan megoldási rendszere, a mester ellenőrző kérdései [診所, jap.: *szasso*],¹²⁸ majd az újabb kóanok sorozata szisztematikus rendszert alkotott, hierarchikusan egymásra épülve. A *Mu* és az *Egy tenyér hangja* – Hakuin kóanja – a legelső lépcsőfok a kóanok rendszerében.

A *kutya buddhatermészete* a legalacsonyabb és legmagasabb összekapcsolhatóságának elvén keresztül a mahájána szélsőségek elvetésének szükségességét tanító madjamaka iskolájának rendszerét idézi meg a buddhista közeg számára.

Amikor a madjamaka irányzatot megalapító Nágárdzsuna¹²⁹ tanítását *középutnak* nevezi, s ezzel azt fejezi ki, hogy nem új buddhista irányzat alapítására törekszik, hanem a

¹²⁷ Összefoglaló bemutatását és értelmezését lásd: Steven Heine–Dale S. Wright (eds.): *The Kóan*, Oxford University Press, New York, 2000.

¹²⁸ „Sassho perform two functions. First, by means of these questions the röshi can confirm the monk's original insight into the Fundamental and gauge the depth of that insight. Second, the checking questions push the monk to broaden his insight beyond the Fundamental into particular instances of it.”: Victor Shōgen Hori: *Zen Sand*, University of Hawai'i Press, USA, 2003, 17. p. [17–18. p.]

¹²⁹ A madhjamakát megalapító Nágárdzsuna (Kín.: 龍樹: *Lung Su*, ལུ་ཇུབ་: tib.: *Klu szgrub*) az egész buddhista történelem egyik legnagyobb alakja. (Lásd: Jan Westerhoff: *Nágárjuna's Madhyamaka*, Oxford University Press, USA, 2009, 4. p.) Annyira nagy tekintélynek örvendett/örvend (lásd: Peter Della Santina: *Causality and Emptiness – The Wisdom of Nagarjuna*, Buddhist Research Society, Singapore, 2002, 6. p.), hogy mintegy Második Buddhaként tekintenek rá. (Lásd: Merv Fowler: *Buddhism: Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Brighton, 1999, 84. p.) A Tan Kerekének második megforgatójaként, vagyis a buddhista tanítás újra útjára bocsátó mesterként tisztelik, és ikonográfiai ábrázolásain a csak a Buddha számára fenntartott *ushnísával* ábrázolják. (Hans Wolfgang Schumann: *Buddhistische Bilderwelt*, Eugen Diederichs Verlag, München, 1993, 234. p.) Írásai és a neki tulajdonított művek előkelő helyet foglalnak el a mahájána kánonban. (Műveiről lásd: Christian Lindtner: *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1990.) Mitikus alak is egyben: időről időre megjelenik a buddhizmus különböző korszakaiban (A Nágárdzsuna-kérdés ezen vonulatairól lásd: Jan Yün-hua: „Nágárjuna, One or More? A New Interpretation of Buddhist Hagiography”, *History of Religions*, Vol. 10, No. 2, Nov., 1970, 139–155. p.), hogy tanítson és megoldjon bizonyos problémákat. (V. ö.: Keith Dowman: *Die Meister der Mahamudra*, Eugen Diederichs Verlag, München, 1991, 153. p.) Az a legendakör és mitológéma, amely a filozófus Nágárdzsuna körül kibomlik, a tudat és megismerés olyan dimenzióit jeleníti meg, amely bár a buddhista világgépben és kozmológiában a kezdetől fogva jelen volt, kiemelt jelentőségre éppen a Krisztus utáni első századokban tett szert: A működését bemutató legenda szerint nem megírja vagy megalkotja a bölcsességi irodalom szövegeit, hanem megtalálja, illetve a földalatti rejtkehelyről felhossa azokat. (Lásd: Edward Conze: *A buddhizmus rövid története*, Akkord Kiadó, Bp., 2000, 52. p.) E könyvek a legenda szerint a nágák a kígyószellemek őrzésére voltak bízva. A nágákat általában kobra (*Naja naja*) alakjában ábrázolták, melyek föld és vizek alatt élnek, saját királyuk van, mágikus képességekkel bírnak, és néha képesek emberi alakot is ölteni. Ez utóbbi tulajdonságuk miatt került be a *Páli Kánon* egyik korai szövegébe, amely a buddhista szerzetbe való belépésre történő alkalmasságot körüljáró kérdéseket tartalmazza, a következő passzus: „Ember vagy?” Lásd: Farkas László (ford.): *A vallomás szavai*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1994, 16–17. p. Téchy Olivér értelmezésében ez a passzus az egyenes szándék próbáját jelentette. Téchy Olivér: *Buddha*, Gondolat, Bp., 1986, 251. p. A mitológia a nágák különféle fajtáit különbözteti meg élőhelyük szerint. A *Páli Kánonban* szereplő Nága nevet viselő alakokról és a nágák

forráshoz, a Buddha közvetlen tanításának szellemi frissességéhez tér vissza.¹³⁰ A Buddha tanításában a középút még nem pusztán filozófiai kategóriát jelentett, hanem magában foglalta az életvezetés minden területét. Végző értelemben a középút az egész, megszabadulásra irányuló buddhai tanítás – alaptanítás – értelmében jelenik meg.¹³¹ Ebbe a szélesebb kategóriába tartozott bele a *nézetek szélsőségeinek elvetése*, amely azonban a korai időkben nem jelentett kidolgozott filozófiai szisztémát.¹³²

A középút kihangsúlyozása mellett Nágárdzsuna tanítási módszerével is utal a Buddha tanításához való szoros kapcsolatra. Ez a tanítási mód a *négyes tagadás módszere*.¹³³

Nágárdzsuna a Buddha híres négyes tagadását¹³⁴ alkalmazza, és igen fontos ennél a pontnál rámutatni arra, hogy a tetralemma alkalmazásával maga a Buddha tulajdonképpen nem filozófiai érvelést folytatott.¹³⁵ A megragadhatatlan valóság kifejezése inkább a kóanok logikai feloldhatatlanságának előképének tekinthető. (Ezt erősíti Buddha azon kijelentése is, amely a hallgatást is a tan kifejtésének eszköztárába emeli.)¹³⁶ Ennek kapcsán a középút a

fajtáiról lásd: http://www.palikanon.com/english/pali_names/n/nagaa.htm, 2012. 05. 03. A nágákról mint a buddhista tanítás védelmezőiről lásd: Akira Sadakata: *Buddhist Cosmology*, Kósei Publishing, Tokyo, 1999, 137. p. Ez a mozzanat magában foglal egy sor igen archaikus, a sámánizmus vizsgálatokor leírt, a tudatra és a tudat önmegismerésére vonatkozó elemet. A földalatti utazás, a kincset (tudást) őrző kígyó (sárkány), a rejtettségbe (halálba) való alászállás és az onnan történő visszatérés mind a sámánizmus jellegzetes képe.¹²⁹ Nem véletlen, hogy Nágárdzsuna legendája éppen Tibetben, a sámánizmussal áthatott buddhizmus hazájában¹²⁹ lesz az irodalom és a képzőművészet kiemelt inspirálójává.

¹³⁰ Sákjamuni Buddha nevezte eredetileg saját rendszerét középútnak. A forráshoz való visszatérés mitologikus képét a *Tíz bika* történet bemutatásánál elemzem részletesebben.

¹³¹ „Szerzetesek, két végtől kell távol tartania magát annak, aki remeteségbe távozik. Milyen két végtől? Az egyik az, amely elmerül a gyönyörökben, a gyönyörök élvezetében; ez üres, hitvány, közönséges, nemtelen, értéktelen. A másik az, amely elmerül az önkínzásban; ez fájdalmas, nemtelen, értéktelen. Szerzetesek, a Beérkezett mindkét végletet elkerülve rátalált a középútra, amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialvásra [nirvánára] vezet. És mi az a középút, szerzetesek, amelyre a Beérkezett rátalált, amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialvásra vezet? Ez a nemes nyolcrésztű ösvény, úgymint: helyes nézetek, helyes elhatározás, helyes beszéd, helyes viselkedés, helyes életmód, helyes törekvés, helyes gondolkodás, helyes elmélyedés. Ez az a középút, szerzetesek, amelyre a Beérkezett rátalált, [...]. És ez a szenvedés nemes igazsága, szerzetesek: [...] röviden: minden, ami a léthez köt, szenvedés. És ez a szenvedés okának nemes igazsága, szerzetesek: az ok a Szomj [vágy], amely újjászületéshez vezet, élvezet és szenvedély kíséri, örömet talál különböző dolgokban. Ez [a szomj] a következő: gyönyörök szomja, lét szomja, birtok szomja. És ez a szenvedés megszüntetésének nemes igazsága, szerzetesek: a szomjnak teljes vágytalanság révén történő megszüntetése, elvetése, feladása, elhagyása, elutasítása. És ez a szenvedés megszüntetéséhez vezető út nemes igazsága, szerzetesek: ez a nemes nyolcágú ösvény, úgymint: helyes nézetek, helyes elhatározás, helyes beszéd, helyes viselkedés, helyes életmód, helyes törekvés, helyes gondolkodás, helyes elmélyedés.” A tan kerekének elindítása (*Mahāvagga* I. 6., [A benáreszi beszéd, az első öt tanítvány meghívása], <http://terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html>, 2012, 04, 25.

¹³² Fehér Judit: „A buddhista középút filozófiája”, in: *Tibeti buddhista filozófia*, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1994, 9. p.

¹³³ Alkalmazásáról és filozófiai értelmezéséről lásd: Jan Weserhoff: *Nágárjuna's Madhyamaka*, Oxford University Press, USA, 2009, 67–90. p.

¹³⁴ □□□□□□□□□□: szanszkrit: *catuṣkoṭi*: A terminus Nágárdzsunával kapcsolatos alkalmazhatóságáról lásd:

Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 2000, 120. p. 10. lj.

¹³⁵ *Uo.*, 121. p.

¹³⁶ K. Venkata Ramanan: *Nágárjuna's Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi–Patna–Varanasi, 1978, 48–51. p. A Lankavatára-szútra fejezete mahájána tantételként is megfogalmazza a Tan hirdetésének ezen módját: „Mahámati így szólt: A Magasztos által kinyilatkoztatott, [sic.] hogy a Megvilágosodás éjszakájától a

nézetek szélsőségeinek kioltását jelenti.¹³⁷ Modern értelmezői kiemelik, hogy törekvése párhuzamba hozható mind az újkori kanti kritikai filozófiával, mind a dekonstrukció irányelveivel.¹³⁸ (2) A zen mester ennek a módszernek az alkalmazásával¹³⁹ dönthet a verbális segítség *nem-alkalmazása* mellett. A tetralemma hagyományos *van – nincs – van is, meg nincs is – sem nem van, sem nem nincs*¹⁴⁰ formája Lin-csi¹⁴¹ [臨濟義玄, kín.: Lin-csi Jihszüan, jap.: Rinzai Gigen, ?–866] *csan* tanításában saját értelmezésben tért vissza, mint a szellemi út fokozatainak képekbe sűrített kifejtése:

„– *Olykor elhagyjuk az embert, de nem hagyjuk el a világot.*
– *Olykor elhagyjuk a világot, de nem hagyjuk el az embert.*
– *Olykor elhagyjuk az embert is, a világot is.*
– *Olykor nem hagyjuk el sem az embert, sem a világot.*”¹⁴²

A kóan kérdése: „*Van-e a kutyának...?*”, a négyes rendszerben *továbbkérdezhető* és megfogalmazható, *akárcsak a lezáró válasz.*

A nézetek szélsőségeinek kioltása a gyakorló személyes meglése szempontjából a Szudzuki által említett küzdelem, amelynek szintjei *szellemi, fizikai, morális és intellektuális*, vagyis a megismerés a buddhizmus szempontjából az egész ember műve. (3)

A négyes tagadás – mint filozófiai szempontból alkalmazott eszköz – akárcsak a kóan Szudzukinál látott megoldása, a valóság megismerésének speciális elemző formája.

„*A közvetlen megismerés – intuíció és a tapasztalás ezzel tisztán felfogó funkcióként is tekinthető, amelyen át az egyes dolgok – úgy, ahogy önmagukban vannak – minden kapcsolat nélkül felfoghatóak: a gondolkodást itt olyan aktív funkcióként kell elgondolni, amely az ellentétes dolgokat egymással összeméri, megítéli, és közöttük kapcsolatokat létesít, a gyakorlattal kapcsolatosan a tudatfunkció viszont az igazsággal kapcsolatosan passzív, nem tiszta megismerő. A közvetlen észlelés – közvetlenül – közvetlen ítéletet jelent. Ilyen értelemben választottam kiindulópontnak a feltételezések nélküli megismerés közvetlen tapasztalását. A közvetlen tapasztalásról elmondottak nem csak az érzékelésre vonatkoznak. A gondolkodás gyökerei is egy bizonyos változatlan valamin, egy egységen nyugszanak: Ez a közvetlenül észlelendő dolog. Az ítéletet ennek elemzéséből ered.*” [DZNK 2. 1. 66–72.]

Parinirvána Éjszakájáig a Magasztos egy szót sem szólt, egy szót sem akart kimondani, a nembeszéd a buddhák beszéde.” In: *Szív szútra. Mahájána buddhista szentiratok*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2001, 134. p., Mígray Emőd fordítása

¹³⁷ Fehér Judit: „A buddhista középút filozófiája”, in: *Tibeti buddhista filozófia*, 9. p.

¹³⁸ A dekonstrukció Nágárdzsunával kapcsolatos értelmezhetőségéről lásd: C. W. Huntington Jr.–Geshé Namgyal Wangchen: *The Emptiness of Emptiness*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1992.

¹³⁹ A tetralemma és a csan/zen kapcsolatáról lásd: Heinrich Dumoulin: *Geschichte des Zen-Buddhismus, Band I.: Indien und China*, Francke Verlag, Bern und München, 1985, 48–49. p.

¹⁴⁰ Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*, 120. p.

¹⁴¹ A mester a Japánban oly népszerű Rinzai irányzat alapítójaként ma is az egyik legnépszerűbb és legismertebb csan/zen mesterek közé tartozik.

¹⁴² Lin-csi: Útmutatások a gyülekezetnek 10. példázat. In: *Kapujanincs Átjáró*, 11. p.

A nágárdzsunai iskola másik elnevezése: *súnjátá-váda*, az *üresség útját követő*, szintén segít értelmezni a kóan tanítását. Ez a terminus a mahájána egyik legfontosabb tételére – *minden dolog üres* – utal.¹⁴³ A kijelentés a mahájána és a *hinájána* közötti különbségeket tartalmazó tézissor egyik kulcsmondata.

Az *üresség* a buddhizmus központi fogalma, amely teljes jelentéstartalmában nagyon nehezen visszaadható szakterminus. A *hinájána* iskolák a személyiség állandótlansága¹⁴⁴ és éntelensége¹⁴⁵ értelmében használják a fogalmat, amely így a *pillanatnyi összeállítottság*, a *nem-örök*, a *feltételeken nyugvó* értelemben szerepel. Minden dolog üressége egyszerre az *énnek* nevezett halmaz pillanatnyisága és a buddha-természet mindenben jelenvalósága Csao-csoutól egészen a kutyáig. A személyiség állandótlanságának buddhista kategóriáját Nisida is belefoglalozza írásába:

„Az, amit állandó, elejétől a végéig folytonosan működő önvalónak tételezünk, pszichológiai szempontból nézve érzelmek, érzések egymásutánisága, az általunk közvetlenül felfogható tényeknek tartott dolgok és a szellem a tudatban megjelenő változatlannak tartott jelenségek [*manovidnyána*].” [DZNK 2. 1. 30.]

Az *üresség* tapasztalati felfogása igen szorosan kapcsolódik az éberség gyakorlataihoz, amelyek a testiség, az elmeműködés és a tudatosság szintjeinek önreflexív vizsgálatával azok mozzanatosságát tárták fel a gyakorló számára. A mahájána a lét minden elemére – a dharmákra is – kiterjeszti az *üresség* fogalmát, azonban a *madhjamaka* iskola ezt a terminust nem tekinti egy önléttel bíró valami körülírásának. A tapasztalat tárgyai mind üresek, önlét nélküli, elemekből összeálló függő halmazok. A megismerés folyamatában a külső tudás és tapasztalat eldobása és a belülről jövő tapasztalás felkelése. **(8) (9)**

„Az anyag és a szellem különálló létét úgy tekintették, mint egyfajta közvetlenül felfogható tény, de egy rövid levezetés azonnal világossá teszi, hogy ez téves. Mi [tulajdonképpen] a most szemem előtt lévő asztal? – A színe, a formája, a szemben keltett érzés, megtapintása során, ellenállása által a kézben keletkező érzés [adják az érzetét]. A dolgok formája, nagysága, elhelyezkedése, mozgása – a közvetlen felfogásunk tárgyai – nem tartoznak a dolgok objektív minőségei közé. A dolgokat nem tudjuk a tudatosságunktól függetlenül – közvetlenül – megtapasztalni.” [DZNK 2. 1. 24–27.]

¹⁴³ Edward Conze: *A buddhizmus rövid története*, 59. p.

¹⁴⁴ páli: *aniccsa*

¹⁴⁵ páli: *anattá*

A középút filozófiai tanítása szerint mindemellett az üresség maga is mentes mindenfajta önléttől, vagyis üres.¹⁴⁶ Az üresség üressége valamint minden dolog üressége gondolati csavarral *szubsztanciálisan* köti össze a lét összes elemét.¹⁴⁷

A csan irányzat tanításrendszerében a kijelentésen túli, logikát meghaladó érvelést és a *hirtelen megvilágosodás* elvét, amely a csan/zen kontextusában a *tiszta tapasztalás* villanásszerű megvalósulását jelenti¹⁴⁸, a *középút* tanrendszerének struktúrájából eredeztetheti. A Szudzuki szövegben ez a *kétség* és *szatori* összekapcsolásaként is megjelenik: (4) A logikát meghaladó érvelés része a mester ütése, (5) amely sok esetben valóban erős fizikai fájdalmat jelentő testi aktus, és amely az önkiüresítés, üresség, önlét-nélküliség dimenziójában érthető csak meg, hiszen semmiféle agresszivitás nem kapcsolódik mozdulatához, ám a testből nyerhető tapasztalati mezőt tökéletesen kihasználja.¹⁴⁹

A hirtelen megvilágosodás mozzanata a *Mu*-kóan lezáró kiáltásában dramatizálva jelenítődik meg.

Nisida esetében az 1903-as esemény (a kóan megoldása) igen különös körülmények között zajlott le: Míg mestere kijelentette, hogy eljutott a *Mu*-kóan megoldására, maga Nisida nem tapasztalt szellemi áttörést, ami kétséggel és kiábrándultsággal töltötte el.¹⁵⁰ (Ez a jelenet figyelemre méltó adatot szolgáltat a zen mester–tanítvány viszonyának, és a megvilágosodás folyamatának általános elemzéséhez: A megvilágosodás tényszerűen megvalósult, amit a zen mester észrevett és azonnal közölt, ám ennek szubjektív, tudati feldolgozása Nisida számára éveket vett igénybe. Szuzuki forrásszövege a *Mu*-kóan megoldásáról egyértelműen bemutatja a szatori megvalósulásának és annak személyes integrálásának időhöz kötött tudati relációját. (9)¹⁵¹

1905 áprilisában a *dzazen* gyakorlat végzésekor eljut a gyakorlás és a mindennapi élet helyes szintéziséhez.¹⁵² Ez év július 19-én írja le híres naplójegyzetét:

„A zen zene, a zen művészet, a zen testi gyakorlat. Nincs más, ami nyugalmat hozhatna szellememnek. A hétköznapi élet nem különbözik az [intenzív] ülő-gyakorlástól, az »egy tenyér hangjától«. ¹⁵³ Ha olyan tiszta és őszinte lehetnék, mint egy gyerek, nem lenne nagyobb boldogság a földön. Non multa sed multum.”¹⁵⁴

¹⁴⁶ C. W. Huntington Jr.–Geshé Namgyal Wangchen: *The Emptiness of Emptiness*, 131–132. p.

¹⁴⁷ Ennek kifejtését a mahájána jógácsára iskolájának bemutatásánál fogom elvégezni.

¹⁴⁸ A fogalmat *A Négy Alapelv*, illetve a *Szív-szútra* fejezetekben mutatom be részletesen.

¹⁴⁹ Az ütés mint tanítási metódus a harcművészetek esetében is fontos szerepet kapott.

¹⁵⁰ Agnieszka Kozyra: *Nishida Kitarō's Logic*, 73. p.

¹⁵¹ Enomiya-Lassalle definíciója szerint a megvilágosodás „erő megnyitása és birtokbavétele”. Ez a birtokbavétel a látott példa szerint lehet *időigényes* és *időn nyugvó*. Hugo M. Enomiya-Lassalle: *Zen*, Medio Kiadó, Szentendre, 2000, 46. p.

¹⁵² Michiko Yusha: *Zen and Philosophy*, 79. p.

¹⁵³ Utalás Hakuin híres kóanjára: „Hogy szól egy tenyér, ha tapsol?”

¹⁵⁴ Michiko Yusha: *Zen and Philosophy*, 79. p.

Bár maga Nisida 1905-ben végleg befejezte a *dzazen* gyakorlását, ám a teljes *szatorit* csak 1923-ban érte el, amelynek filozófiai korszakváltása is kifejezője.¹⁵⁵ Szudzuki esetében a megvilágosodás élményének tudati feldolgozása láthatóan sokkal hamarabb lezajlott. (6–9) A *Dzen no Kenkjú* így Nisida esetében a két megvilágosodási pillanat¹⁵⁶ között született, még a teljes tiszta tapasztalás tényleges elérése előtt.¹⁵⁷

II. 4. Nisida Kitaró életműve a *Dzen no Kenkjú* után

A *Dzen no Kenkjú* 1911-es megjelenésével Nisida egycsapásra a legnagyobb hatású japán filozófus lett, akinek alakja körül az első nagy japán filozófiai műhely, a *Kiotói Iskola*, a *Kjóto Gakuha* [京都学派] megalakult. Minden az életét feldolgozó írás egyetért abban, hogy az ezt követő időszak filozófusainak mindegyikére hatással voltak valamilyen formában Nisida gondolatai.

Ezzel együtt, bár a *Kiotói Iskola* kifejezés valóban igen hamar rajta ragadt Nisida követőin,¹⁵⁸ „Nisida önmagát soha nem tekintette alapítónak”.¹⁵⁹ Az iskola pedig nem jelentette a nyugati filozófiai irányzatok vagy a zen filozófiai rendszerének szisztematikus feldolgozását, ahogy Nisida sem vallotta magát egyik nyugati filozófiai irányzat követőjének sem.

1910-től A Kiotói Császári Egyetem filozófiaprofesszora lett, egészen 1928-ig tanított itt.

II. 4. 1. Nisida életművének kulcsfogalmai

A 30-as évektől kezdve fordul figyelme a *hely* [*baso* 場所] fogalma felé, amelynek vizsgálatát számos aspektusból elvégezte. A kifejezést Platón *Timaios*zából emelte be saját

¹⁵⁵ Agnieszka Kozyra: Nishida Kitarō's Logic, 36. p.

¹⁵⁶ A zen misztikus rendszere megkülönböztet kis, időleges vagy meghaladható, és nagy, teljes és végleges megvilágosodást. Lásd: Hugo M. Enomiya-Lassalle: *Zen*, 50. p.

¹⁵⁷ Az ülőmeditáció és a kóan-feladványon történő tőprengés, valamint a megvilágosodás elérése szempontjából nem lehet időrendet felállítani, ez minden egyes embernél különböző. A megvilágosodás körülményeinek furcsaságairól lásd: *Uo.*, 51–53. p.

¹⁵⁸ A Nisida követői kifejezés itt az időrendre vonatkozik.

¹⁵⁹ Peter Pörtner–Jens Heise: *Die Philosophie Japans*, 347. p.

rendszerébe, ám azonnal megfogalmazta, hogy egyéni értelmezése szerint kezeli azt.¹⁶⁰ A *hely* mint a létezés kulcsfogalma: *lenni* azt jelenti, hogy *valahol lenni* egyrészt a *dasein* terminusával rokonítható, más felől viszont a buddhizmus létesülés-értelmezésének *bhava* kifejezését magyarázza: Ez a *testet öltött megjelenés* kategóriája, amely mind a szenvedés, mind a törekvés emberi színtere.

Nisida későbbi munkásságának egyre fontosabb szerepet kapó fogalma a *semmi* [無] lett, amelynek elemzését szintén több szempont szerint kísérelte meg. A *semmi* – „a tökéletesen semmi filozófiája” – *dzettaimu no tecugaku* [絶対無の哲学], érett alkotói időszakának kulcsfogalma a buddhista jelentéskör vizsgálata nélkül semmiképpen sem értelmezhető. Nisida magyarul is megjelent *A világ önazonossága és folytonossága* címmel fordított írásának 9. számú végjegyzetében a szöveget japánról németre fordító Elmar Weinmayr kiemeli, hogy Nisida gondolkodásában a *tiszta tapasztalás* fogalma által meghatározott valóság-elem fogalmazódik meg a későbbiekben mint a *hely*, azután az *abszolút semmi helye*, majd a *dialektikus általánosság*, ezután mint *történeti világ* és végül mint a *valóság világa*. Egy kép megfogalmazásának szempontjait látjuk tehát.¹⁶¹ Ebből a szempontból *egy* megragadott fogalom kifejtése az egész filozófiai életmű, amelynek a *tiszta tapasztalás* fogalmi vizsgálata az első lépcsőfokát jelentette.

II. 4. 2. Nishida és a japán fenomenológia

Nisida a japán fenomenológia¹⁶² kialakulásában is kulcsszerepet játszott. Már a *Dzen no Kenkjú* megjelenésének időszakában foglalkozott Husserl írásaival, annak megjelenésének évében pedig tanulmányt is publikált a *Logikai vizsgálat és ismeretelmélet iskolájának tanításairól*.¹⁶³

Husserl tanulmányozása Japánban¹⁶⁴ főként az első világháború után kezdődött meg.¹⁶⁵ Ebben szerepet kapott az a tény, hogy a Meidzsi-korszak intenzív nacionalizmusa

¹⁶⁰ Johannes Laube: TOPOS in Platons Timaios und BASHO in Nishidas Bashoteki ronri to shúkyóteki sekaikan – einige vergleichende Beobachtungen, in: Stanca Scholz-Ciona (herausgeber): *Wasser-Spuren: Festschrift für Wolfram Naumann zum 65. Geburtstag*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1997, 110–122. p, 111–112. p.

¹⁶¹ „Athenaeum – 無の場所 a semmi helye”, *Athenaeum* 1994. II. kötet 3. füzet, 97. p.

¹⁶² A japán fenomenológia áttekintését lásd: Y. Nitta – H. Tatematsu (ed.): „Japanese Phenomenology”, *Analecta Husserliana*, Volume VIII, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London, 1979. Magyar nyelven lásd az *Athenaeum* 1994. kötetének bevezető tanulmányát: Michael Lazarin: „A fenomenológia és Japán”, *i. m.* 3–17. p.

¹⁶³ Masayuki Hakoishi: „Die Phänomenologie in Japan”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 37, H. 2, Apr.–Jun., 1983, 299–315. p., 302. p.

¹⁶⁴ Husserl és a japán világ gondolati struktúráinak áttekintő bemutatását lásd: Donn Welton: „Husserl and the Japanese”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 3., Mar., 1991, 575–606. p.

ebben az időszakban kissé háttérbe szorult, helyet adva a liberálisabb szemléletnek és útkeresési kísérleteknek is.¹⁶⁶ Az első szövegfordítás 1915-ben jelent meg a *Tecugaku Dzassi* [哲学雑誌] hasábjain, Kicsinoszuke Ito [Ito Kichinosuke, 伊藤吉之助, 1885–1961] fordításában. A közölt szöveg a Husserl által 1911-ben publikált *Philosophie als strenge Wissenschaft* című írás volt.¹⁶⁷

Husserl gondolataival Nisida második nagy alkotói korszakában foglalkozott tüzetesebben, azokat saját meglátásainak kialakításában felhasználva.¹⁶⁸ Kiemelt szerepet kapott ebben az értelmezésben a *noema* és *noézis* fogalompárja. A fenomenológia fogalmainak értelmezése itt is sajátos alapállásból valósult meg:

A fenomenológia több elve nem csupán Nisidával, de a buddhizmus és azon belül a zen irányelveivel is rokoníthatóak.¹⁶⁹ A jelenségre – dolgokra – irányulás, a *közvetlenség* fogalmának előtérbe állítása, a *kritikus attitűd* felvétele a buddhizmus és azon belül kiemelten a csan/zen vizsgálódásának sajátja. A minden külső és belső jelenség éber megfigyelésének állandó fenntartása, amely a köznapi értelemben véve emberfeletti tudatállapot, a buddhizmus szemszögéből felfogható egyfajta *Zu den Sachen* elv radikális megvalósulásának. Buddha kijelentése, mely szerint magának a buddhista tanításnak az állításait is kritikával és az értelmi vizsgálat eszközével kell a szerzeteseknek kezelni¹⁷⁰ – ez a keleti rendszer éberségre koncentrációját jelenti a tudatműködés minden területén. Nisida a buddhizmusból megismert elvek és a meditációban megtapasztalt tudati működések fényében látja az európai kategóriákat.

II. 4. 3. Nisida definíciója a filozófia fogalmáról

Szemléletének tömör összefoglalása szerint Nisida a filozófia mibenlétét a következőképpen határozta meg:

A nyugati filozófia a *lét*, a keleti a *semmi* vizsgálata.¹⁷¹

¹⁶⁵ Matao Noda: „East-West Synthesis in Kitarō Nishida”, *Philosophy East and West*, Vol. 4, No. 4, Jan., 1955, 345–359. p., 349. p.

¹⁶⁶ Vesd össze: Hidehiro Hikami: „Das Schicksal der abendländischen Philosophie in Japan”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 18, H. 3, Jul.–Sep., 1964, 501–506. p., 503. p.

¹⁶⁷ Masayuki Hakoishi: „Die Phänomenologie in Japan”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 303. p.

¹⁶⁸ *Uo.*, 299. p.

¹⁶⁹ A zen filozófiai módszertanának elemzését a Négy Alapelvet bemutató fejezetben fogom elvégezni.

¹⁷⁰ Egy kijelentés – emberi szinten – nem fogadható el pusztán a tekintély elvén. Vesd össze: John L. Brockington: *A szent fonál*, General Press Kiadó, [2007], 158. p.

¹⁷¹ „Kitarō Nishida (Nishida Kitaro, 西田幾多郎 1870–1945), one of Japan's greatest philosophers, suggested that the general character of Western philosophy is the concept of Being, while that of Oriental philosophy is the concept of Nothing.” in: Ha Tai Kim: „The Logic of the Illogical: Zen and Hegel”, *Philosophy East and West*, Vol. 5, No. 1 Apr., 1955, pp. 19–29., 19. p. A *lét* és a *semmi* Kiotói Iskolával kapcsolatos kulcs-

Ennek a filozófiatörténeti vizsgálódásra vonatkozó kiegészítését fogalmazta meg a *Dzen no Kenkjú* 1929-es kínai kiadásához írt előszavában, ahol a nyugati filozófia mint *forma* segít megjeleníteni a távol-keleti *semmi* koncepcióját.¹⁷² Ez a buddhista forma = üresség tanításának aktualizált kifejezése.¹⁷³

A nisidai életmű kulcskifejezéseinek tisztán buddhista szempont szerinti elrendezése és elemzése megmutatja, hogy az életmű korszakai a zen útján haladó tudati önmeghaladás szakaszai szerint is rendszerezhetőek és értelmezhetőek.¹⁷⁴

II. 5. Nisida életművének korszakolása a különböző szerzőknél

A filozófiai életmű struktúrájának bemutatását több szempont szerint is elvégezhetjük. A legáltalánosabb felosztás, amelyet Jagi Szeiicsi is követ,¹⁷⁵ három nagy korszakot különböztet meg Nisida munkásságának áttekintésekor:¹⁷⁶

- Az első szakasz a tiszta/közvetlen tapasztalás témája körül bomlik ki. E vizsgálódás főműve a *Dzen no Kenkjú*.
- A második szakasz az *önlét*, az *én* és az *önvaló* problémakörét fejtegeti.
- A harmadik és egyben utolsó nagy szakasz a *hely* [場所, jap.: *baso*]¹⁷⁷ fogalmának kifejtését és vizsgálatát tartalmazza.

párhuzamosságára összefoglalójában saját szempontot felvéve Carl Cassegård is kitér: http://www.academia.edu/373917/Det_japanska_sive_det_moderna_Om_Kyotoskolans_forhallande_till_det_moderna_och_till_det_vasterlandska, 2012. 11. 21.

¹⁷² „Philosophie ist Wissenschaft [...] Man kann sagen, der Westen hat seine westliche Philosophie und der Osten seine östliche [...] Hinsichtlich der wissenschaftlichen Form haben wir vom Westen zu lernen. Der Inhalt aber muss unser eigener sein.” 125. p., 467. p.

<https://biblio.ugent.be/input/download?func=downloadFile&recordId=673126&fileId=1900249>, 2012. 04. 25. „學間的形式 – 內容 – 必須為我們的自身的東西”: „In der wissenschaftlichen Form 學間的形式 der Philosophie halte ich dafür, daß wir den Westen studieren müssen. aber ihre Inhalte 內容 müssen wir zu unserer eigenen Sache machen 必須為我們的自身的東西.” In: Klaus Kracht: *Zum Verständnis der „Nishida-Philosophie“ unter dem Aspekt des Verhältnisses von Form und Inhalt*, <http://edoc.hu-berlin.de/japonica-hu/1/kracht-klaus-199/PDF/kracht.pdf>, 2012. 04. 25. [Az írásjegyek kínai olvasta: „hszüe csien tö hszing si – nei rong – pi hszü vej vo men tö ce seng tö tung hszi”]

¹⁷³ A *forma* és az *üresség* (pár)fogalmát a buddhista szövegeket tárgyaló fejezetekben fogom részletesen bemutatni.

¹⁷⁴ Rendszerezve kifejti: Agnieszka Kozyra: *Nishida Kitarō's Logic*.

¹⁷⁵ Az életmű nagy vonalakban történő korszakolását szinte minden Nisidát kutató szerző elvégezte. Az általam alább kiemelt megoldások viszonyítási példaként szolgálnak.

¹⁷⁶ Seiichi Yagi: „Buddhist Philosophy and New Testament Theology”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 19., 1999, 165–172. p., 165. p.

¹⁷⁷ A *valahol lenni* értelmezése.

Lothar Knauth, aki Nisida naplójának¹⁷⁸ elemzését publikálta, azok szövegére támaszkodva szintén hármas felosztást állít fel:¹⁷⁹

- 1897 és 1911 között a kezdeti útkeresés időszaka, amelyben különös hangsúllyal van jelen Bergson és James hatása.
- 1911 és 1928 között – a Kioto Egyetemen oktatással eltöltött évek korszaka, a neokantiánus szempontok és Husserl fenomenológiájának vizsgálata.
- Knauth a harmadik korszakot a „*nézőpont vizsgálata*”, az „*átfogó elemzés*” és a „*történelmi szemlélet érvényességének*” kutatásával jellemzi.

Demmel, aki saját munkájában szintén elvégzi a nisidai anyag korszakolását, felhívja a figyelmet a szövegtest hatalmas voltára¹⁸⁰ – a korszakolás e miatt csak nagy vonalakban végezhető el. Ő is hármas felosztás követ:

- Az első szakaszba a *Dzen no Kenkjú* kulcsfogalma, a tiszta tapasztalás mellé felveszi az öntudat – *dzsikaku* [自覚] – fogalmát is.¹⁸¹
- A középső korszak fontos műveként a *tevékenység és szemlélődés, az akarat és intuíció* kérdéskörét vizsgáló 1923 és 1927 között íródott *Hataraku mono kara miru mono e* [働く物から見る物え] (A *tevékenységtől a szemlélődésig*) című írást emeli ki.¹⁸² Ezt egészíti ki az *öntudattal* és az *önvalóval* foglalkozó további értekezések sora, valamint a *hely* fogalmának¹⁸³ megjelenése az életműben.¹⁸⁴
- A munkásság harmadik szakaszához az 1934-ben megjelent a *Bensóhóteki ippansa tosite no szekai* (A *világ mint dialektikus általánosság*) című szöveget sorolja elsőként.¹⁸⁵ A toposz-logika mellett a *tökéletesen semmi helyének* feltárása ennek a munkaszakasznak kihangsúlyozott eleme.¹⁸⁶ Demmel azt is kiemeli, hogy élete végén

¹⁷⁸ Nisida 1897 januárja és 1945. június 1. között vezetett naplót. Vesd össze: Lothar Knauth: *Life is Tragic*, 337.

p.
¹⁷⁹ *Uo.*, 340. p.

¹⁸⁰ „*Nisidas gesammelte Werke, die zwischen 1987 und 1989 herausgeben wurden, umfassen nicht von ungefähr 19 Bände.*” Maximiliane Demmel: *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*, 24.

p.
¹⁸¹ *Uo.*, 27. p.

¹⁸² Maximiliane Demmel: *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*, 32. p.

¹⁸³ *Uo.*, 33–34. p.

¹⁸⁴ A fogalom első említése 1926-ban történt. Lásd: James W. Heisig: *Philosophers of Nothingness*, 72. p.

¹⁸⁵ Maximiliane Demmel: *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*, 37. p.

¹⁸⁶ *Uo.*, 41. p., illetve 44. p.

Nisida a keresztény, a zen és az amidista tradíció egybefogásának megfogalmazását kísérelte meg.¹⁸⁷

Nisida hosszú alkotói korszaka Japán újabb átalakulásának és történelmi krízisének idejével is egybeesett. Munkásságának évei alatt Japán helyzete és a külfölddel való kapcsolata ismét hatalmas változáson ment keresztül: Az orosz–japán háborúval¹⁸⁸ Japán a nagyhatalmak sorába lépett, az I. világháborús szembenállás miatt időszakosan gyengültek kapcsolatai Németországgal, a világválság hatása miatt előtérbe kerültek az ország szociális és társadalmi problémái,¹⁸⁹ majd a 30-as évektől kezdve egyre inkább erősödni kezdett a nacionalizmus és a japán politikai küldetéstudat. Korea elfoglalása és a kínai háború kezdete Japánt hadviselő országgá tette,¹⁹⁰ amelynek csak az 1945-ös vereség vetett véget. Nisida filozófusként volt tanúja ezeknek az eseményeknek. 1935 és 1946 között esszéinek hét kötete jelent meg, az utolsó már csak halála után.¹⁹¹

II. 6. A *Dzen no Kenkjú* japán kiadásairól

A *Dzen no Kenkjú* első kiadása 1911-ben a *Kódókan* [弘道館] gondozásában Tokióban jelent meg, 261 oldalon.¹⁹² Nisida hosszabb előszót írt hozzá, amelyben kifejti a mű keletkezésének menetét, és kiemeli a számára fontosnak ítélt részeket.¹⁹³ A második, 1923-as kiadás közreadója az 1913-ban alapított és 1914-től működő Ivanami Soten [岩波書店]¹⁹⁴ volt. Nisida ehhez a kiadáshoz is írt egy rövid előszót.

„Több mint tíz év telt el azóta, amióta ezt a könyvet kiadtam, írni még annál is régebben írtam meg. Amióta Kiotóba jöttem, koncentrálni tudtam mind az olvasásra, mind a gondolkodásra, így azokat csiszolni is tudtam.¹⁹⁵ Ezt követően viszont azt éreztem, hogy ezzel a könyvvel már nem vagyok elégedett, és ezért nem akartam újra kiadni. De mindenfelől kérték, hogy adjam ki újra, és úgy döntöttem, hogy akkor mégis

¹⁸⁷ Uo., 47. p. 1944-ben jelent meg a (*Bashoteki ronri to sukjóteki szekaikan: 場所的論理と宗教の世界観: A hely logikája és a vallásos világszemlélet*) című műve.

¹⁸⁸ Az 1900-as boxerlázadás leverése után a mandzsúriai orosz jelenlét, amely a Korea fölötti ellenőrzés megszerzését veszélyeztette, végül 1904-ben háborúhoz vezetett Japán és Oroszország között. A harcok 1905-ben zárultak le japán győzelmet hozva. V. ö.: Conrad Totman: *Japán története*, 445. p.

¹⁸⁹ V. ö.: Conrad Totman: *Japán története*, 499. p. és 545–547. p.

¹⁹⁰ A II. világháború bizonyos értelemben a távol-keleti térségben Japán Kína elleni támadásával kezdődött.

¹⁹¹ James W. Heisig: *Philosophers of Nothingness*, 31. p.

¹⁹² <http://iss.ndl.go.jp/books/R100000039-I001746234-00>, 2012. 11. 21.

¹⁹³ Az első előszót a *Dzen no Kenkjú* lefordított szövegismertetőjének bemutatásakor közlöm.

¹⁹⁴ Ivanami Shoten

¹⁹⁵ Az önművelés diszciplínáját a test kínai értelmezéséről szóló részfejezetben fogom kifejteni.

újra kiadom. Szeretném megköszönni Mutai Micuónak és Szerának a javítás munkáját. A Taisó tizedik évének első hónapjában, Nisida Kitaró”¹⁹⁶

Ennek a kötetnek a terjedelme 314 oldal volt.¹⁹⁷ Ez a kiadás már országszerte ismertté tette Nisidát.¹⁹⁸ A harmadik kiadás még a szerző életében, 1936-ban jelent meg. Nisida ehhez írt előszavát a tudati háttér fogalmát elemző résznél mutatom be.

A mű disszertációban közölt fordításszemelvényeinek forrása az *Aodzora Bunkó* [青空文庫] elektronikus szövegkiadása volt.¹⁹⁹ Ennek írásjegyei és kanahasználata az aktuális elvárásokhoz és normákhoz igazodik, jegyzetek nélküli szövegváltozat.

II. 7. Műveinek nyugati visszhangja és a *Dzen no Kenkjú* nyugati fordításai

Nisida nem csak Japánban vált népszerűvé. Műveinek európai nyelvű fordításai már életében megjelentek, megismertetve nevét Európában és Amerikában. Az európai és kiemelten a német kultúrát érintő tanulmányai őt magát is neves szerzővé tették nyugaton. Heinrich Rickert a *Das Eine, die Einheit und das die Eins* 1924-es kiadásához írt előszavában méltatja Nisidát mint „vezető japán filozófust”.²⁰⁰ Első német nyelvre lefordított művei 1936-ban jelentek meg Óki Rjúzó [大木 隆造] munkájaként. Ebben az évben írt Nisidáról méltatást a *The Personalist* 17. 1. számába Raymond Frank Piper *Nishida, Notable Japanese Personalist* címmel.²⁰¹ A japán filozófus műveinek és munkásságának németországi ismertté válásáért sokat tett Eduard Spranger (1882–1963) és Robert Schinzinger (1898–1988), aki a Kiotó Egyetem német lektora volt, és így 1937-ben személyesen találkozott Nisidával.²⁰²

¹⁹⁶ A második előszó szövegét Vatanabe Kaoru fordította magyarra. Forrása: <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 11. 21.

¹⁹⁷ <http://iss.ndl.go.jp/books/R100000002-I000000562367-00>, 2012. 11. 21.

¹⁹⁸ „Im Januar 1911 wurde dann endlich das Erstwerk, die Studie über das Gute, in einem kleinen Verlag in Tōkyō gedruckt, aber auch diese Publikation blieb in den ersten zehn Jahren nach ihrer Veröffentlichung kaum beachtet (erst die Übernahme in den Iwanami-Verlag verschaffte dem Werk mehr Aufmerksamkeit).” Niels Güllberg: *Alois Riel und Japan*, <http://www.f.waseda.jp/guellberg/publikat/riehl.htm>, 2012. 11. 21. [first published in: *Humanitas* (The Waseda University Law Association) No. 41, 2003, 1-32. p.]

¹⁹⁹ A könyvtár működéséről és célkitűzéséről lásd:

<http://www.intute.ac.uk/cgi-bin/fullrecord.pl?handle=humbul17977>, 2012. 11. 21.

²⁰⁰ Klaus Kracht: *Nishida und die Politik*, <http://edoc.hu-berlin.de/japonica-hu/5/kracht-klaus-205/PDF/kracht.pdf>, 206. p. és „Rickerters Kenntnisse gehen vermutlich auf Nishidas Schüler Miki Kiyoshi zurück, der Anfang der zwanziger Jahre zu seinen Studenten gehörte.” 206. p.: <http://edoc.hu-berlin.de/japonica-hu/5/kracht-klaus-205/PDF/kracht.pdf>, 2012. 04. 25.

²⁰¹ Klaus Kracht: *Nishida und die Politik*, 209. p.

²⁰² *Uo.*, 212. p.

Schinzinger közreműködésével jelent meg 1943-ban a *Die intelligible Welt* címmel kiadott válogatáskötet Nisida szövegeiből.²⁰³

A *Dzen no Kenkjú* első európai nyelvű, teljes fordítását Valdo H. Viglielmo készítette el. Jóval a II. világháború befejezése után, 1960-ban jelent meg.²⁰⁴ Ő a mű címét *A Study of Good*-nak fordította.²⁰⁵ A második teljes angol nyelvű szövegváltozat, az *An Inquiry Into the Good*, 1990-ben jelent meg Maszao Abe és Christopher Ives közös munkájaként.²⁰⁶ A német nyelvű teljes fordítást Peter Pörtner adta ki 1989-ben.²⁰⁷ Ennek címe *Über das Gute* volt.²⁰⁸ A spanyol nyelvű változat: *Indagación del bien*, 1995-ben készült el Alberto Luis Bixio munkájaként,²⁰⁹ az olasz nyelvű: *Uno studio sul bene*, Enrico Fongaro munkája pedig a Bollati Boringhieri kiadásában 2007-ben jelent meg Torinóban.²¹⁰

Az angol és német nyelvterület mellett tehát sorra születtek a spanyol és francia fordítások, és Nisida életműve ezzel elfoglalta a helyét az egyetemes filozófiatörténetben.

A nyugati nyelvekre fordított írásainak időrendszerinti tematizációját 1936 és 2008 között lásd: *Cumulative list of writings of major Kyoto-School thinkers available in Western languages*.²¹¹

II. 8. A *Dzen no Kenkjú* szerkezete és felépítése

A *Dzen no Kenkjú* négy fő fejezetből²¹² tevődik össze,²¹³ amelyek: *A Tiszta Tapasztalás* [純粹經驗, *Dzsunszui keiken*], *A Valóság* [實在, *Dzsidudzai*], *A Jó* [善, *Dzen*] és *A Vallás* [宗教, *Súkjó*]. Ezeket a fő fejezeteket Nisida alfejezetekre osztva fejtette ki a következő tematika szerint:

²⁰³ Robert Schinzinger: *Die intelligible Welt, Drei philosophische Abhandlungen*, In Gemeinschaft mit Motomori Kimura, Iwao Koyama und Ichiro Nakashima ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Robert Schinzinger, Walter de Gruyter, Berlin, 1943.

²⁰⁴ A kiadásról lásd: John D. Goheen: „A Study of Good by Kitaró Nishida: V. H. Viglielmo”, *Philosophy East and West*, Vol. 14, No. 1., Apr, 1964, 81–83. p.

²⁰⁵ Nishida Kitarō: *A Study of Good*, Greenwood Press, New York, 1960.

²⁰⁶ Uő.: *An Inquiry into the Good*, Yale University Press, 1990.

²⁰⁷ Johannes Laube: *Kitarō NISHIDA: Über das Gute. (Zen no kenkyū, 1911). Eine Philosophie der Reinen Erfahrung. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner*. Insel Verlag, Frankfurt 1989, 220 p., http://www.oriens-extremus.de/inhalt/html/oe33_r07.html, 2012. 04. 25.

²⁰⁸ Nishida Kitarō: *Über das Gute*, 1989.

²⁰⁹ Uő.: *Indagación del bien*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1995.

²¹⁰ Uő.: *Uno studio sul bene*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, Recenzióját és az egyes fejezetek címfordításait lásd: <http://www.humanamente.eu/PDF/Nishida%20Kitaro%20-%20Settimo%20Numero.pdf>, 2012. 04. 25.

²¹¹ http://nirc.nanzan-u.ac.jp/projects/Sourcebook/KS_texts.pdf, 2012. 04. 25.

²¹² A szöveg struktúrához kapcsolódó bemutatását *A Tíz bika* történetét elemző részfejezetben fogom elvégezni.

²¹³ A szöveg forrása: <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 04. 25.

I. A Tiszta Tapasztalás

1. A tiszta tapasztalás [純粹經驗, *Dzsunszui keiken*]
2. A gondolkodás [思惟, *Sii*]
3. Az akarat [意志, *Isi*]
4. Az intellektuális szemlélet [知的直観, *Csiteki csokkan*]

II. A valóság

- 1. A vizsgálódás kiindulópontja** [考究の出立点, *Kókjú no suttacuten*]²¹⁴
- 2. A tudás-jelensége (tudat) az egyetlen, ami létezik [Egyedül a tudomás létező]**
[意識現象が唯一の実在である, *Isiki gensó ga juiicu no dzsicudzai dearu*]
- 3. A valóság tulajdonságai** [実在の真景, *Dzicudzai no sinkei*]
4. A valóság örökké azonos forma szerint létező [真実在は常に同一の形式を有っている, *Sindzicuzai va cuneni dóicu no keisiki (v)o atteiru*]
5. Az igaz-valóság eredeti, alapvető forma-mintázata [真実在の根本的方式, *Sindzicudzai no konponteki hósiki*]
6. Az Egy valóság [唯一実在, *Juiicu dzsicudzai*]
7. A valóság egyedi alakja és kiteljesedése [実在の分化発展, *Dzsicudzai no bunka hatten*]
8. A természet [自然, *Sidzen*]
9. A szellem [精神, *Szeisin*]
10. Isten mint valóság [実在としての神, *Dzsicudzai tosite no kami*]

III. A Jó

1. A viselkedés (a) [行為, *Kói*]
2. A viselkedés (b)
3. Az akarat szabadsága [意志の自由, *Isi no dzsijú*]
4. Az értékek tanulmányozása [価値的研究, *Kacsiteki kenkjú*]
5. A morálfilozófia különböző tanításai (1) [倫理学の諸説, *Rinrigaku no soszecu*]

²¹⁴ A félkövérrel kiemelt fejezetek a disszertáció függelékében szerepelnek.

6. A morálfilozófia különböző tanításai (2)
7. A morálfilozófia különböző tanításai (3)
8. A morálfilozófia különböző tanításai (4)
9. A Jóság (A tevékenység elmélete) [善 (活動説) , *Dzen (Kacudószeccu)*]
10. A személyes jóság [人格的善, *Dzsinkakuteki dzen*]
11. A jócselekedet motivációi (A jóság formamintái) [善行為の動機 (善の形式) , *Dzenkói no dóki (Dzen no keisiki)*]
12. A jócselekedetek céljai (A jóság belső tartalma) [善行為の目的 (善の内容) , *Dzenkói no mokuteki (Dzen no naijó)*]
13. A tökéletes jótett [完全なる善行, *Kandzen naru dzenkó*]

IV. A Vallás

1. A vallásos vágyakozás [宗教的要求, *Súkjóteki jókjú*]
2. A vallás valódi természete [宗教の本質, *Súkjó no honsicu*]
3. Isten [神, *Kami*]
4. Isten és a világ [神と世界, *Kami to szekai*]
5. Bölcsesség és szeretet [知と愛, *Csi to ai*]

A témakörökön keresztül a *tiszta tapasztalás* megvalósulásának folyamatát mutatja be, a mű végleges megszerkesztésekor a könyv nyitómondataként megfogalmazott definíció megfogalmazásán keresztül:

„»*Tapasztalásnak*« nevezzük a dolgok megismerését, úgy ahogy azok vannak. Ez az »én«²¹⁵ működését teljesen félretevő, a valóság tényeinek alávett megismerés. A »tiszta« annyit jelent, mint hogy [bár] általánosságban a tapasztalás a tapasztalónak és a valóságának egyfajta gondolati keveredése, egyáltalán nem fűződik hozzá gondolati tevékenységből fakadó ítélet, és valójában a tapasztalás önmagában való voltát tekintjük.»²¹⁶

²¹⁵ 自己 *dzsiko*, 'maga', 'önmaga'; 'önző értelemben önmagára irányuló'

²¹⁶ „経験するというのは事実 其儘 (そのまま) に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹というのは、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫 (ごう) も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。”
<http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 06. 14.

Ez az életrajzi háttér ismeretében a *saját* szellemi felismerésének megfogalmazását is jelenti,²¹⁷ ám ebben a műben – mint ahogy arról már szó esett – sehol nem utal közvetlenül buddhista forrásra vagy terminusra.²¹⁸ Csak a nyugati ismeret szisztematizálását végzi el, amelynek segítségével szavakba önti a belső átalakulás fázisait²¹⁹. A nisidai *tiszta tapasztalás* definíció részletes elemzését a buddhista háttéranyag bemutatása után az összegző és befejező fejezetben fogom elvégezni.

II. 9. A mű fordításra kerülő részletének kiválasztása, a lefordított fejezetek gondolatmenete

Nisida első főműve nem „egyvégtében” íródott, a szerző több, korábban már közölt írás felhasználásával állította össze a szöveg végleges formáját.²²⁰ A *Dzen no Kenkjúnak* először a II. és III. szakaszát készítette el, tehát a *A valóság* és *A jó* című részeket. Az I. és IV. fejezetek a *tiszta tapasztalásról*, illetve a *vallásról* szólók később íródtak, keretet adva gondolatainak. Így a mű valódi kezdete az erkölcs – vallás – és a megismerés/tapasztalás gyakorlati kivitelezésének egységéből kiinduló szemlélet felvétele volt. Ezt a II. fejezetet a szerző már 1906-ra kidolgozta. Még ebben az évben összeállította a III. fejezetet. A második szakaszban az I. fejezet készült el, 1907-ben. 1908-ra a IV. fejezet is elnyerte formáját.²²¹

A szöveghez, mint azt láttuk, Nisida három külön előszót írt²²² a japán kiadásoknak megfelelően.²²³ Az első előszóban kiemeli, hogy művének magját a második könyv „valóságról” szóló passzusai alkotják:²²⁴

„Ezt a könyvet akkor írtam, amikor a Kanadzava középiskolában tanítottam. Az elején arra gondoltam, hogy részletesen megírom a »Valóságról« szóló szakaszt és önmagában kiadom. De a betegség és más egyéb tényezők miatt ezt nem tudtam megvalósítani. Így töltöttem el néhány évet, ami alatt a gondolkodásom is megváltozott. Ráébredtem, hogy célkitűzésemet nagyon nehéz elérni. A könyvet egyszerűen ki akartam adni úgy ahogy van.

²¹⁷ A *tiszta tapasztalás* a zen (és mint látni fogjuk a jógácsára) értelmében a „[dolgot] úgy hagyni, ahogy az van” „あるがまま – *aru ga mama*”) valósítja meg. Vesd össze: Christopher Ives: *Imperial-Way Zen*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2009, 69. p.

²¹⁸ Feltáró elemzés keretében.

²¹⁹ Vesd össze az 1929-es kínai előszóban megfogalmazott elvvel.

²²⁰ Maximiliane Demmel: *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*, 51. p.

²²¹ A fejezetek megjelenéséről és a kidolgozásukról lásd: *Uo.*, 52. p.

²²² 1911. január, 1921. január és 1936. október. A három előszó japán szövegét lásd: <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 04. 25.

²²³ A japán elektronikus kiadás tartalmazza ezeket, a '29-es kínai előszót azonban nem.

²²⁴ Az előszó fordítása Vatanabe Kaoru munkája.

A könyv második és harmadik része készült először, majd az első és negyedik részt adtam hozzá.

Az első részben a tiszta tapasztalás fogalmát tártam fel, amely gondolkodásom alapját képezte, de annak, aki először olvassa a könyvemet, jobb ezt a fejezetet először kihagyni.²²⁵

A második részben filozófiai gondolkodásomat foglaltam össze, ez alkotja a mű gerincét.

A harmadik részben a másodikra alapozva a Jóról való gondolataimat írtam le, de ez is lehet önálló gondolati egységként olvasni. A negyedik részben a vallásról való gondolatokat írtam le, amin régóta elmélkedtem. A vallás a filozófia végső fázisa. Ezt a negyedik részt betegségem idején írtam le, és emiatt nem tudtam a gondolatokat kifejteni. Ezzel együtt ebben a részben le tudtam írni gondolataimat. Az ok, ami miatt a könyvnek a Dzen no Kenkjú címet adtam az volt, hogy bár a szöveg első felében a filozófiatörténeti kutatással foglalkoztam, a közepén és a végén az élet kérdéseiről írtam.

Már régóta ki szerettem volna fejteni a tiszta tapasztalást mint egyetlen valóságot. Először Mackh könyvét olvastam, de ezzel nem voltam elégedett. Ez után arra gondoltam, hogy a tapasztalat nem az egyes ember sajátja, hanem a tapasztalás minden ember alapja. Maga a tapasztalás minden gyökere, és erre támaszkodva tudtam elkerülni a hipotéziseket. A tapasztalást aktív mozgásnak elgondolva képes voltam a Fichte utáni filozófiával harmóniára lelni, és a könyv második részét is elkészíteni. Természetesen gondolataim nem tökéletesek.

Mefisztó kineveti a gondolkodó embereket, csak füvet legelő baromnak tekintve őket, de van olyan filozófus, mint Hegel, aki azt mondta, hogy büntetésből lesz az ember filozófus. Aki egyszer evett a tiltott gyümölcsből, annak muszáj ezzel foglalkoznia.”²²⁶

A második fejezet Nisida általi hangsúlyos kiemelése, és az, hogy az első könyv tiszta tapasztalásról szóló fejezetében a wundti és jamesi szövegek elemzését végzi el indokolta, hogy bár a diszsertáció a zen kapcsolat keresésénél a tiszta tapasztalás megvalósulásának folyamatával foglalkozik, annak vizsgálatához nem a formailag ehhez köthető első, hanem a második szakasz szövegét elemezze. A nisidai szöveg egészének tartalmi bemutatása annak hossza miatt, a terjedelmi szempontok figyelembevételével sajnos meghaladja a diszsertáció kereteit.

A II. fejezet a témafelvetéstől – amely a gyakorlat és az elmélet egységének szükségességének deklarálását és az igazság egységének kiemelését jelenti, az európai értelemben vett istenfogalom elemzéséig jut el. Ennek az istenfogalomnak a használati módja külön vizsgálat témája kell legyen,²²⁷ hiszen a *kami* japán szava eredetileg az európai istenfogalomtól igen távoli kategóriát jelölt. A 20. század végére a *kami* jelentésmódosulása

²²⁵ Kiemelés tőlem.

²²⁶ <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 11. 21.

²²⁷ A teljes szöveg vallásról szóló fejezetéről lásd: David Dilworth: „The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen No Kenkyū”, *Philosophy East and West*, Vol. 19, No. 4, Oct., 1969, 409–421. p.

már magában foglalta az Isten szó nyugati értelmét is.²²⁸ Az alfejezetek struktúráit tekintve a 2., „A tudás-jelensége (tudat) az egyetlen, ami létezik [Egyedül a tudomás létező]” a buddhizmus *jógácsára* iskolájának asszociációját jeleníti meg,²²⁹ míg a 8., „A természet” pusztán az írásjegyhasználaton át [自然, *sidzen*] a taoista kínai hagyományt.²³⁰

A lefordított szövegrészlet egy gondolatmenet kifejtését tartalmazza. Ez a valóság megközelítésének mintázatát hozza, amely Nisida megfogalmazásában „a jelen pillanat általi tudati valóság igazi értelmének feltárása”.²³¹

A nyugati terminusok mellett a második könyv fejezeteiben találunk keleti filozófiai témákra történő, részletesen ki nem fejtett, de konkrét utalásokat: Az indiai vallás és filozófia viszonyára [DZNK 2. 1. 8.], az *átman-brahman* azonosság upanishad filozófiában megjelenő kulcsfogalmára [DZNK 2. 1. 10–11.], a kínai etika kifejlődésére a Szung-korban [DZNK 2. 1. 13.] és a buddhizmus *hat-világ* tanítására [DZNK 2. 3. 43.].

Nisida a fordításszemelvényben közölt fejezetekben Szókratész, Platón, Bacon, Descartes, Kant, Lock, Berkeley, Fichte, Hegel, Wundt, Jerusalem és Schiller nevére és munkásságára tesz utalást. Wundt [DZNK 2. 3. 43.] és Jerusalem [DZNK 2. 3. 47.] szövegére pontos hely szerint utal. Heinétől [DZNK 2. 3. 31.] és Schillertől [DZNK 2. 3. 61–62.] átfogalmazva idéz szöveget. Ezeknél a hivatkozásoknál nem szisztematikusan kifejtve elemzi a nyugati szerzők gondolatait, hanem csupán utalásként emeli be őket érvelésének menetébe. A japán olvasó felől tekintve tehát speciálisan megszerzett háttértudást feltételez, amely nélkül műve igen nehezen, vagy csupán bizonyos mélységig érthető.

A szemelvénytövegek gondolatmenetének vázlata a következő:

II. 9. 1. A vizsgálódás kiindulópontja

A második (vagy a szerző ajánlásában elsőként olvasandó) fejezet kiindulásaként Nisida a filozófia, moralitás és vallás gyakorlattal történő összefonottságának szükségességét emeli ki, különösen az indiai filozófia vallással való egységét. Ezt természetesen itt nem pusztán a buddhizmusra vonatkoztatva kell értenünk, ez a szöveget olvasva, a felvezetésben egyértelműen ki is derül: Az *Átman–Brahman* azonosság az *Upanisad filozófia* és a *darsanák*

²²⁸ Nemeshegyi Péter szóbeli közlése alapján.

²²⁹ A háttértudás vizsgálatánál a szóhasználat itt fogódzót jelent az asszociációs háló feltérképezéséhez.

²³⁰ A felidézett, de nem kimondva és elemelve megjelenő párhuzamok struktúrájának bemutatása a tudati háttér gondolatköréhez kapcsolódik.

²³¹ Vessd össze: [DZNK 2. 3. 63–64.]

rendszerét jeleníti meg, s a szöveg alapján leszögezhető, hogy Nisida ezeket a rendszereket nyugati értelemben vett filozófiaként kezeli, állítását ezen a szöveghelyen nem indokolva.

Ez a felvezetés, mint utalás a legrégebbi rendszerezett pszichológiai vizsgálódásra, egyenesen elvezethetne a modern kísérleti elmeműködés vizsgálatterületeinek tárgyalásához, ám a következő gondolati elem, vagyis a megismerés és érzés, valamint intellektuális feldolgozás és intuitív értelem együttes jelenvalóságának szükségessége a megismerés folyamatában bizonyos értelemben máris eltávolítja Nisidát a korai nyugati pszichológiai retrospekció érzelmeket kizárni kívánó tudományos objektivitásától.

Az előfeltevések elvetésének igénye és az *anyag–szellem*, illetve *szubjektum–objektum* kettősségének megkérdőjelezése a buddhista világtapasztalás sajátja, amely a nisidai gondolatmenetben mint a filozófiai megismerés formája jelenik meg. Az ego elemekből összeálló szerkezetét azonban a szöveghelyen csupán pszichológiai szempontból emeli ki, összekötve a külvilág objektivitásának képét az emberben működő vágygal. Ez kimondatlanul keleti gondolkört involvál: nem csupán buddhista, de a már felhozott darsanák *szánkhja* és *jóga* rendszerét is, amelyekben a tapasztalati valóság a tapasztaló tudat kivetülése és illúziója, amelynek *egészét* sem objektív, sem szubjektív kategóriával nem tudjuk leírni. A követett gondolatmenet szerint a tiszta tapasztalás ennek a *sem nem objektív, sem nem szubjektív* létnek a közvetlen felfogása, amely a tudatosság, érvelés, konstrukciókészítés és magyarázat hátterét képi.

A fejezet lezárásaként Nisida a descartesi predikátumot – *cogito ergo sum* – idézi és értelmezi az általa értett tiszta tapasztalás viszonylatában, illetve összeveti a tapasztalás és gondolkodás aspektusait vizsgáló nézeteket, példáit és érveit azonban itt sem fejt ki, azokat utalásként közli, a gondolati munka és bizonyítás feladatát teljességgel az olvasóra bízva.

II. 9. 2. A tudás-jelensége (tudat) az egyetlen, ami létezik [Egyedül a tudomás létező]

A közvetlen tapasztalás pusztai tényeire alapuló magyarázatok Nisida gondolatmenetében *hipotézisek* és *dogmák*, amelyek megkötik a felfogó tudatot. Az, hogy a felfogás számára dolgok és a tapasztalatok tudatjelenségek, Nisida értelmezésében sajátos fényben láttatja az ekkorra már több iskolára bomló pszichológiai tényfeltárás módszereit. A tisztán fiziológiai szemlélettel szemben, amelyik a tapasztalás struktúráit idegéletteni jelenségként próbálta megragadni és leírni, Nisida értelmezésében *előfeltevésnek* nevezi és elutasítja a tapasztalati tény és tudati jelenség két különvaló elemként történő felfogását, és

kategorikusan elutasítja mind a materializmus *csak anyag*, mind a szollipszizmus *csak szellem* létét tételező kiindulópontját. A tapasztalat tényei egymásutánosságának elismerése által Nisida eljut az ok-okozatiság törvényének vizsgálatához, az ok-okozatiság vizsgálatától a kezdet kérdéséhez, a kezdet kérdésétől pedig késői korszakának egyik legfontosabb elemzett fogalmához: a *semmihez*. Ez a fogalom – önmagában – már valóban a buddhista ismeretelmélet központi magját képezi.

A szöveg egyik kulcsmondata: „*A tudat nem a testben van, éppen ellenkezőleg, a test van az öntudatban*” [DZNK 2. 2. 11.], a *test* képének igen fontos feltáró elemzését kívánja meg a távol-keleti gondolkör szempontjából, hiszen itt nem csupán a buddhizmus testértelmezését kell áttekinteni, hanem a kínai, főként a taoista hagyomány által szisztematizált testfogalmat is.

II. 9. 3. A valóság tulajdonságai

A kérdésselvetés a *ding an sich* tényének megragadhatósága. Nisida számára a tiszta tapasztalás ennek mozzanata, amelyben a tudat – tudatosság – mint *oszthatatlan* jelenik meg. Nisida érvelése szerint a tiszta tapasztalás rétegéhez legközelebb eső tudati elem az *akarattal*. A tudat összetett volta, a részekből álló ellentétet jeleníti meg az eggyel, az egységgel szemben, amely a nisidai szóalkotásként a szövegben szereplő *nincs-tudat – semmi tudatú* – kategóriája. Ez az írásjegyeiben is különös szóalkotás az egész szövegrészlet leginkább zen-ízű összetétele. Egyszerre archaikus és modern, nisidai és tradicionálisan buddhista. Önmagában megindokolja a *Dzen no Kenkjú* csan/zen felől történő értelmezését, kimerítően semmilyen nyugati értelmezésből nem lehet feloldani. A további érvelésben Nisida a szubjektum és objektum, test és szellem egységének kérdését járja körül úgy, hogy ez az egység mintha a *nincs-tudat* rejtelmes mélyéből bomlana ki. A tapasztalás egysége a benyomások teljessége, amely az egész valóságot magában foglalja, érzéssel, akarattal és megfoghatatlan intuíciókkal együtt. Nisida kijelentése: „*A művész közelebb jut el a valóság igazságához, mint a tudós*” [DZNK 2. 3. 31.], nemcsak a zen, de a kínai és japán esztétika alapállása is.²³² Ez a gondolkör a továbbiakban az *objektív valóság* képzetének tárgyalásában folytatódik, melynek elemzésében Nisida a tisztán tudományos vizsgálat kirekesztő voltát elemzi, eljutva

²³² Ennek a kérdéskörnek az igen szépen megfogalmazott irodalmi körüljárása Akutagava Rjúnoszuke *Őszi hegyoldal* című novellája (magyar fordítása *A vihar kapujában* című kötetben jelent meg: Európa Könyvkiadó, Bp., 1992, 93–106. p.), amely a valóság keresésének értelmezéséhez még az emlékezet működését is hozzátartoztatja.

az intellektuális ismeret egyoldalúságának predikátumáig. A szövegrészletet Schiller *Die Götter Griechenlands* című írásának parafrázisával zárja le.

II. 9. 4. A kiválasztott szövegrészlet terjedelmének kérdése

A szövegrészletek közvetlen elemzése a kifejtett részek egyenes kapcsolódásainak filozófiai és pszichológiai szövegekkel való összevetését követeli meg. Ám már az itt bemutatott anyag is elég információt nyújt annak felismeréséhez, hogy Nisida pusztán az egyenes utalások irányából nem közelíthető meg a nyugati olvasó számára. A teljes megértéshez fel kell vázolni a szöveg rejtett kontextusát, az utalások és gondolatmenetek kifejtetlen háttérét. Ez a *tudati háttér* vizsgálatának területe. Ám mielőtt a tudati háttér fogalmának kifejtésébe kezdenénk, fel kell tennünk kiinduló kérdésként azt is, hogy ehhez a vizsgálathoz elégséges-e a szöveg szemelvényének vizsgálata.

Kiindulópontként feltehetjük, hogy a feltárássra kerülő tudati háttér vizsgálatához, a mű mögött rejtőző tudati mintázat feltérképezéséhez elégséges az adott szöveg egy kiválasztott szakaszát elemezni, és hogy a tárgyalásra kerülő elemek a lefordított szövegrészlet alapján kifejtethetők. A szemelvényt szöveg utalásrendszere a felfejtésben megengedi a háttér struktúráinak megfelelő kibontását. A vizsgálni kívánt területek ennél az elemzésnél főként a buddhizmus rendszerén belül helyezkednek el, innen kell kiemelni a filozófia, történelem és az időrend tárgyköréhez tartozó elemeket. A nisidai mondatok értelmezése a buddhista kultúra egészének ismerete alapján végezhető el, egyetlen utalás is megköveteli az egész tudati háttér ismeretét. Ezért azt is kimondhatjuk, hogy a teljes mű feldolgozása ebben a vizsgálati módszerben szükségtelen, az csak Nisida szövegének direkt elemzésénél elengedhetetlen. Ám saját célkitűzésem szerint az itt követett vizsgálati eljárás megalapozza Nisida filozófiai életművének kritikai fordítását is. A *Dzen no Kenkjút* Nisida legnyugatibb írásának²³³ is szokás nevezni, és éppen emiatt különösen alkalmas a tudati háttér ki nem fejtett kapcsolatainak vizsgálatára.

Mivel a második fejezet a *Dzen no Kenkjú* központi fejezete, Nisida legfontosabb gondolatait tartalmazza. Olvasásával megismerhetjük Nisida írói stílusát, fogalmazását és érvelési módját. Az író szándéka szerint, mint azt az előszó alapján láthatjuk, a teljes fejezet önálló olvasásra és elemzésre is alkalmas, zárt egységet jelent.

²³³ A harmadik kiadás előszava alapján maga Nisida is érezte ezt, *túl pszichologizálóként* nevezve meg korai írását, kritikát gyakorolva saját műve felett. Szövegét lásd lejjebb.

II. 10. A szöveg szemelvény fordításáról – a szöveg fordíthatóságának kérdése

John C. Marlando külön tanulmányt szentelt a nishidai életmű fordítási problémáinak bemutatására.²³⁴ Ő természetesen az angol nyelvű fordításokat veszi előtérbe, ám, amint ezt láthattuk, a szövegeket több európai nyelvre lefordították. A fordítás nehézségeinek fő vonulata mindazonáltal egyformán megjelenik minden átadási kísérletnél, hiszen keleti szöveget teljes kontextusában lehetetlen visszaadni egy főszövegben belül. A nyelvi különbségek összeadódnak az írásmódból adódó *képjel-asszociáció* problémájával,²³⁵ amelyet a fogalomjelek jelentésbokrai²³⁶ is tovább bonyolítanak.

Szép példa erre a szöveg tartalmi bemutatásánál látott fejezetcímek közül a III./13. [完全なる善行, *Kandzen naru dzenkó*] A saját fordításomban ez: *A tökéletes jótett*, Pörtner a *Das vollkommene Verhalten*,²³⁷ Demmel a *Die vollkommene gute Tat*²³⁸ formájában adja vissza.

A *volkommene* kifejezéssel (a *recht/rechte* mellett a buddhista terminológiában a *Nemes Nyolcstréjú Ösvény szammá/szamjak* kifejezését fordítják, ám azt japánul a [正, *szei, só, tada(sii)*] 'korrekt', 'igaz', 'helyes' jelentésű írásjeggyel jelölik. A *kandzen* [完全] kifejezés a 'komplett', 'végére ért', 'tökéletes', 'megőrzött' és a 'minden', 'teljes', 'egész', 'egészen' elemekből áll össze. A nyugati terminus így keverhető, a japán nem.

A *dzenkó* [善行], 'jó cselekedet', 'jó magatartás', 'jóindulat' a *dzen* [善], 'jó', 'jóság', 'erényes', 'helyes' és az igen sok eltérő jelentéssel bíró, itt *kó* olvasattal szereplő [行] írásjegyből²³⁹ áll össze, amely mint buddhista terminus, a késztetőerőket jelentő *szamszkárák*²⁴⁰ leírására is szolgál. Így nem szótári,²⁴¹ hanem asszociatív értelemben megjeleníti a buddhista fogalom jelentéskörzetét is. A *jóakarát* vagy *jóindulat* fordítás valamennyire megközelítheti ezt a képzetet, de a japán írásjegy képi gazdagságát lehetetlen

²³⁴ John C. Marlando: „Translating Nishida”, *Philosophy East and West*, Vol. 39., No. 4., Oct., 1989, 465–496. p.

²³⁵ A jelek utalnak más fogalmakra, a több jelből összetevődő, konkrét jelentéssel bíró kifejezések jelei egyenként, az adott szótól függetlenül is jelentéssel és utalással bírnak. A fogalomjel az adott nyelvtani jelentésen túl mindig kép is marad.

²³⁶ A japán karakterhasználat esetében az egy írásjellel rögzített szavak nagyon széles asszociációs hálóval rendelkeznek. Egy írásjegynek sok olvasata és sok jelentése lehet. A nyelvi kontextus ezt szűkíti vagy konkretizálja, ám az íráskép teljesen nyitva hagyja.

²³⁷ Nishida Kitarō: *Über das Gute*, 6. p.

²³⁸ Maximiliane Demmel: *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*, 51. p.

²³⁹ Lásd: *The New Nelson Japanese–English Character Dictionary*, [5419], Charles E. Tuttle Company, Rutland – Tokyo, 1997, 973. p.

²⁴⁰ Megjelenik mint az *ember* egyik összetevője, és mint a *függő keletkezés* 12 tagú láncolatának eleme.

²⁴¹ Nyelvi értelemben a kifejezés egyértelmű, a jelentése nem keverhető össze mással.

visszaadni. Nisida használatában e mellett itt a kifejezés az emberi tettek és cselekvés minden rossztól megtisztult *működéseként* szerepel, nem egyszerű irányultságként, hanem aktív értelemben.

Miklós Pál a klasszikus csan-példázatok fordításánál kiemelte ezeket a speciális szempontokat.²⁴² Bár egy modern szöveg esetében sokkalta inkább beszélhetünk *fordíthatóságról*, mindenképpen be kell látni, hogy képjellel írt anyagról csak értelmező fordítást lehet készíteni. A fordítónak döntenie kell a szövegen belül használt terminusokról, amellyel azonban végül kikerülhetetlenül lehatárolja az értelmezés körét. Az eredeti szöveg írásjegyeinek önálló tanulmányozása mellett ezért igen hasznos és tanulságos a különböző már elkészült európai nyelvű verziók megoldásainak összevetése. Teljességre törekvő vagy kritikai fordítás csak a passzusok és kulcsszavak gazdag jegyzetelése és magyarázata mellett születhet. Ez Nisida estében kettős anyagfeltárást követel meg: Mind a keleti, mind a nyugati hagyomány egyszerre történő bemutatását. Jómagam, mint arra a bevezetőben már utaltam, itt csak a keleti alapok *egy* vonulatának feltárásának törekedtem, a dolgozat célkitűzésével összhangban. Ám már a szemelvények áttekintése is megmutatta azokat a jellegzetességeket, amelyek Nisida írói stílusát egyértelműen jellemzik.

A szöveg igen kifinomult, írásjegyhasználatára egyedi és választékos. Gondolatfűzése és érvelése sokszor egyszerűen kijelentéseken nyugszik, állít és nem bizonyít. Terminusai az írásjegyek használata miatt nemegyszer lefordíthatatlanul²⁴³ utalnak buddhista kulcskifejezésekre vagy mahájána kategóriákra. Ez a szöveg buddhista vonatkozásainak vizsgálatában természetesen különös jelentőséggel bír.

Néhány példát kiemelve az előbb elmondottakra:

Az *isiki* [意識], 'tudatosság', 'tudat', 'értelem' – a jógácsára terminológiában a *mano-vidnyána*, 'elme-tudatosság' tudati kategóriáját jelöli. Az elme-tudatosság az elemző, vizsgáló, vizsgálódó értelemhez kapcsolódó tudati kategória, amely a buddhista elmetanban csupán egy az érzékszervekhez kapcsolódó²⁴⁴ tudatosságterületek közül. A kifejezés az összetételeket is beleértve 82 helyen szerepel a lefordított szövegrészletben.

A *sii, sijui* [思惟] szótári jelentése 'gondolat', 'gondolkodás', 'spekuláció' vagy 'töprengés'. Buddhista terminusként egyszerre jelenti a koncentráció és meditáció által egy pontba fókuszált elme működését, amely egyszerre a teljes, metafizikai értelemben vett

²⁴² *Kapujanincs Átjáró*, 224–225. p.

²⁴³ A lefordíthatatlanság itt természetesen az egyetlen szóval való visszaadás megoldhatatlanságát jelenti.

²⁴⁴ A buddhista pszichológia a gondolkodás funkcióját az érzékszervekhez sorolja.

igazság felismerését jelenti, illetve a *Nemes Nyolcérű Ösvény* buddhai alaptanításának *Helyes Szándék* [正思惟, jap.: *sósijui*] tagjának részterminusát.

A *dzsó*, *csita* [定] a filozófiai szövegben önálló jelentése szerint 'szilárd', 'fix', 'meghatározott'. Mint buddhista szakszó az elmélkedést és a meditációt jelöli a 'szilárdan, fixen tartott elme' értelmében.

A Nisida szövegben csak írásjegy-összetételben²⁴⁵ szerepel a buddhista kulcsfogalom, az ürességet jelentő, *kú* olvasatú jel [空]. A kifejezés nem csupán a zen, hanem az egész buddhista filozófia egyik legfontosabb fogalmát jelenti, jeleníti meg. Nisida ezen szövegében közvetlenül nem elemzi az üresség fogalmkörét, ám kijelentéseinek tartalmát vizsgálva, különösen a dolgok minőségére [DZNK 2. 1. 25–26.], illetve az önvaló illuzórikus voltára vonatkozó kijelentései kapcsán [DZNK 2. 1. 30.] mindenképpen ki kell térni az írásjegy önálló jelentésének bemutatására is.

A buddhista terminusok a nisidai japán szövegben sajátos nyelvi réteget jelentenek. Az írásjegyek a japán használatban több olvasatban és igen eltérő jelentéssel bírnak.²⁴⁶ Az írásjegy mint *kép* az adott jelentéstől függetlenül az *összes* jelentést hordozza. Az anyanyelvi olvasó számára a tudatra vagy filozófiai kategóriákra vonatkozó fogalmak természetesen egyértelmű jelentéssel szerepelnek, nem keverednek vagy keverhetőek. A japán írás képirás jellege azonban az *asszociációs háló* vizuális rétegeit is megteremti. A fogalomjelek használata miatt ez kikerülhetetlen. Ennek a képi asszociációs hálónak a működtetése és finom művelése a japán irodalom sajátos eszköztárát jelenti, amelyben a japán és kínai irodalom egybefüggő kulturális hálót képez. Maguk a képjelek is összekötik a kínai és a japán buddhista és szépirodalmat, sőt végső értelemben az archaikus és a modernkori filozófiát is. A japán és kínai szerzőknél a képekkel történő utalás használata általános, egy adott írásjeggyel önmagában utalhatunk egy másik szövegre, szerzőre, esetleg valamilyen történetre.

A Nisida-szöveg esetében ilyen képi utalás a bika, bivaly írásjegyének [牛] szövegbe emelése: [DZNK 2. 3. 41.] Ez az egyetlen jel egy kibomló és teljes tanításfüzért idéz meg az olvasóban.²⁴⁷ Az írásjegyek használatára és kulturális szimbolizmusára alapuló utalásrendszer hatása és működése természetesen szélsőségesen szubjektív, hiszen teljes mértékben az olvasó, a szöveg befogadjának egyéni ismereteire és műveltségére épül, és a tudati befogadás mozzanatán épül ki.

²⁴⁵ Két vagy három írásjegy együttes használatával leírt névszó.

²⁴⁶ A japán írásrendszerről lásd: Roy Andrew Miller: *The Japanese language*, Charles E. Tuttle Company, Tokyo, 1980, 90–140. p. A különböző olvasatokra hoz példákat a 111. p. táblázata.

²⁴⁷ A jel és jelentéskörzetének elemzését a tiszta tapasztalás megvalósulását elemző fejezetben fogom a *Tíz Bika* szövege kapcsán kifejteni és bemutatni.

Az írásjegyek használatának tudatos esztétikai rendszerbe történő elhelyezése évszázados hagyományokra nyúlik vissza, alapművei a kínai esztétika kiemelkedő alkotásai. Liu Hszie [劉勰, ~465–521] *Az irodalom szíve és faragott sárkányai* [文心雕龍, kín.: *Venhszin tiao-lung*] című²⁴⁸ nagy hatású szövegében külön fejezetet szentelt az írásjegyek használatának szövegen belüli szerepének.

„Aki a régeből következtet, úgy érti meg az újat, az máris tudja, hogyan kell irodalmi művet alkotni. Amiképpen az egyes írásjegyek értelme és magyarázata lehet régi vagy új, s különböző módon használhatjuk őket aszerint, hogy milyen új jelentést vettek fel és melyet veszítettek el, éppen úgy az írásjegy külső formája is lehet egyszerű vagy bonyolult, [...]. Hiszen elménk a maga hangjait kimondott szavainkra bízva, kimondott szavaink pedig az írásjegyekben nyerik el látható formájukat. [...] Ha pedig irodalmi mű szövegét írjuk, akkor képességeink a kiválasztott írásjegyek külső formáján is lemérhetők.”²⁴⁹

A képek által hordozott asszociáció természetesen elvész minden, betűírással történő átírás és fordítás esetén. Ilyen értelemben tekintve egy kínai vagy japán szöveg teljességgel lefordíthatatlan. Nisida legjobb és legszövegghűbb nyelvi átültetése sem tudja visszaadni a fogalomjeleken nyugvó, buddhista kultúrára vonatkozó, tisztán képi kapcsolódási pontokat. A nem japánul²⁵⁰ olvasott *Dzen no Kenkjú* a szavak és kifejezések lefordított utalásain át „csupán” a nyugati filozófia és pszichológia értelmezésének hathat, elveszítve egy igen fontos értelmezési réteget.

Az, hogy az olvasó számára a képek sorozata milyen jelentésbokrok sorozatát jeleníti meg, már a szöveg jéghegy-modelljének strukturális vizsgálatához tartozik.²⁵¹

Nisida szövegében az asszociációkon túl egyedileg használ írásjegyeket, illetve saját fogalmakat alkot összetételekkel. A *dzsikaku* [自覺], ’öntudat’, ’önismeret’ kifejezés kapcsán elemzésében Lange kitér erre.²⁵² Egy másik példaképpen az előbb bemutatott *tudat* kifejezés Nisidánál egyedi megfogalmazásba kerül, mint az említett *mu-isiki* [無意識], ’nincs-tudat’, ’nincs-tudatú’, ’a semmi tudatossága {a semmin nyugvó tudat(osság)}’ értelemben.

„Ha igazán létezne egyszerű tudat, akkor az automatikusan a »nincs-tudat« lenne.”
[DZNK 2. 3. 21.]

²⁴⁸ Liu Hszie életét és *Az irodalom szíve és faragott sárkányai* szövegének kínai szövegközléssel kiegészített fordítását és elemzését lásd: Stephen Owen: *Readings in Chinese Literary Thought*, Harvard-Yenching Institute monograph series, 30, PFHC, USA, 1992, 183–298. p.

²⁴⁹ Tőkei Ferenc (vál.): *A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások*, Európa Kiadó, Bp., 1984, 209. p.

²⁵⁰ A kínai fordításban a jelek utalásrendszere megmarad.

²⁵¹ A jéghegy-modell a továbbiakban önálló fejezetben fogom bemutatni.

²⁵² Elena Louisa Lange: *Die Überwindung des Subjekts*, 17. p.

A [無], *mu* írásjegy jelentés-asszociációiban hordozza a zen hagyomány sajátos elemeit – lásd a *Mu*-kóan elemzését, illetve a Nisidai életműben betöltött szerepét, emellett pedig mint kép megjeleníti a taoizmus filozófiai hagyományát, amelyben ez a kifejezés kulcsszerepet kap.²⁵³

Máshol latin terminust fordít japánra, írásjegyekkel és szótagjelekkel leírva²⁵⁴ továbbhasználva azt:

„Amit én itt közvetlen megismerésnek nevezek, mindezen dogmákon túl van, pusztán közvetlenül felfogható tények felismerése – (Természetesen ha mint a különböző filozófiatörténészek Hegellel kezdődően, Descartes »cogito ergo sum« kijelentését nem tartjuk érvelésnek, hanem a valóság és a gondolkodás egységéről való közvetlen bizonyosság kifejezésének, úgy ő is ugyan arra a kiindulóponton jut el, mint magam.)”
[DZNK 2. 1. 49.]

Descartes *Cogito ergo sum* frázisa a szöveg további hivatkozásainál: „*Jo va kou jue ni jo ari*” 「余は考う故に余在り」 alakban jelenik meg a szövegben. A japán nyelvű megfogalmazás sajátos leleménnyel oldja meg a descartesi kijelentés visszaadását: Nyelvi kényszerként, a pontosítás ragozással történő kifejezhetetlensége miatt, (az igeragozás a japánban nem tud jelölni személyt és számot) az ént választékos formában²⁵⁵ jelölő írásjegy [余, *jo*] a japán szövegben kétszer szerepel. [Szó szerinti nyersfordításban: „*Én gondolkodni, ezért én van.*”]

Fordításomnál a lehető legteljesebb szöveghűsége törekedtem, még azon az áron is, hogy a mondat szerkezetek esetleg bonyolultakká váltak. Néhány kifejezés és írásjegy többféle fordítási lehetőséget is kínált, itt – amennyiben ennek szükségét láttam – magán a szövegen belül tüntettem fel a lehetséges plusz jelentéseket. Fontosnak tartottam az anyag kezelhetőségét, ezért az áttekinthetőség és magyarázhatóság kedvéért számozott sorrendben közöltem a szöveget, a japán szövegben szereplő mondatok számát a fordításban is pontosan megtartva.

Az áttekintett szempontok szerint, különösen a filozófiai művek fordításánál japán–magyar párhuzamos, tüköroldalon szedett szövegközlést kiemelten fontosnak tartom. Az

²⁵³ A fogalomjel további értelmezését a Szív-szútra, illetve a testiség kínai elemeit bemutató fejezetekben fogom elvégezni.

²⁵⁴ lefordítva

²⁵⁵ A szótári értelemben leggyakrabban használt, ént jelölő írásjegy a [私, *vatasi*]

ilyen ²⁵⁶ szerkesztésű anyag közreadásának hatalmas előnyei a magyar sinológia publikációinál egyértelműen megmutatkoztak.

Elfogadva a fejezet bevezető szövegében Merton által megfogalmazott igazságot, mely szerint: „*Dr. Daisetz Suzuki joggal mondta, hogy Nisidát nehéz megértenie annak, aki valamennyire nem járatos a zenben*”, ²⁵⁷ azt is észre kell azonban venni, hogy a zen önmagában, buddhista keretei és gyökerei nélkül értelmezhetetlen.

II. 11. A szövegfordítás problematikájának párhuzamai a buddhizmus rendszerével

Az előbbiekben felvázolt problémakör az emberi tudatműködés struktúráit érintő általános szempontokat is magában foglal, amelynek átlátását történelmi példák párhuzamba állításával lehet szemléletessé tenni:

A nisidai szöveg fordításának és fordíthatóságának kérdésköre, illetve a nyugati filozófiai szövegek japán nyelvre ültetésének menete szoros kapcsolatot mutat azzal a történelmi léptékű folyamattal, amelyet a buddhizmus kínai meghonosodása jelentett. ²⁵⁸ Ez nagyban és jobb átláthatósággal mutat rá a *filozófiai gondolat* átvételének igen összetett problémájára: Az eltérő struktúrájú nyelv fogalmainak, logikai, nyelvtani rendszerének, az idegen tanítás megértésének és feldolgozásának témáit jeleníti meg, és magában foglalja a csan/zen kialakulásának gyökereit is.

Természetesen a történelmi lépték nem egybevethető: kétezer év nem egészen kétszázal összemérhető, de a *gondolkodás mintáinak tanulmányozásához* tükör és nagyító mindkettő.

A buddhizmus Kínában a mahájána tanítás megjelenésének időszakában jelent meg. ²⁵⁹ A legenda a Tanítás már gyökereket eresztene is képes megjelenését Kínában a Keleti-Handinasztia Ming császárájának [漢明帝, *Ming-ti*, 28–75] ²⁶⁰ uralkodásának időszakához köti, ²⁶¹ az első évszázad közepéhez. A történelmi lépték így majdnem kétezer év vizsgálata.

²⁵⁶ Tehát a tüköroldalon közölt eredeti ázsiai–magyar fordítás.

²⁵⁷ Thomas Merton: „Egy zen filozófus: Nisida”, in: Thomas Merton: *A zen és a falánk madarak*, 63. p., <http://terebe.hu/keletkultinfo/merton.html#nis>, 2012. 04. 25.

²⁵⁸ Ennek a párhuzamnak a meghúzására a buddhizmus Japánba történő érkezése nem alkalmas, hiszen ott a kínai kultúra „egészének” átvétele és integrációja történt meg, amelynek a buddhizmus csak egy szeletét képviselte.

²⁵⁹ A témakör áttekintéséhez lásd: Kósa Gábor: *Buddhista iskolák Kínában*, <http://terebe.hu/keletkultinfo/lexikon/iskola.html>, 2012. 04. 25.

²⁶⁰ Uralkodott: 58–75.

²⁶¹ Conze Kr. e. 70 és 50 közötti kezdetről ír, a tanítás meghonosodásának első lépését pedig Kr. u. 148–170 körülre, a lojangi monostor megalapításának idejére teszi. Edward Conze: *A buddhizmus rövid története*, 76. p.

Igen fontos a kínai buddhizmus értelmezésénél az a szempont, amelyet Fung Ju-lan vet fel, megkülönböztetve a *buddhizmus Kínában* fogalmát a *kínai buddhizmus* terminusától.²⁶² Ez a felosztás egyfelől időrendiséget foglal magában, a tanítás megjelenésétől az önálló kínai iskolák megjelenéséig, más felől egy *eszmarendszer* átvételének tudati struktúráját is feltárja. A buddhizmus a kínai értelmezés szerint „idegen tanítás” volt,²⁶³ „a barbárok tanítása”,²⁶⁴ amelynek elfogadása és értelmezése külön problémakört jelentett a kínaiak számára.²⁶⁵ (Ennek nyilvánvaló párhuzama a nyugati filozófia Japánban történő meghonosodásának eseménytörténeténél az említett *Banso Sirabeso – A barbárok könyveit tanulmányozó intézet* név-formulája.) A buddhista iskolák történetét sokszor történelmi események – üldöztetés, idegen hódítás vagy ellentétesen, császári, állami támogatás – is döntően befolyásolhatták, amelyek a Meidzsi-korszak nyugat megismerését célzó intézkedéseivel rokonítható.

A buddhizmus rendszerének kínai, majd japán átvétele a tudati háttér kiépülésének időben vizsgált megjelenése, e mellett pedig a buddhizmus meghonosodásának analógiája a *nyugati filozófia Japánban* állapotától a *modern japán filozófia* kategóriájába történő igen gyors, bizonyos értelmezésben 100-120 év alatt lezajló átmenet.

II. 12. 1. Az eseménytörténet időrend és tematika szerinti felosztása és párhuzamba állítása

Időben elhelyezve a kínai buddhizmus kialakulásának folyamatát, először a legalapvetőbb korszakolást kell elvégezni:²⁶⁶

1. Korai korszaknak nevezhetjük a 1–5. századig tartó időszak eseményeit.
2. Középső korszaknak tekinthető az 5–11. század.
3. Kései korszak a 12-től a 20. század közepéig húzódó időszak.
4. Legújabb kor a 20. század közepétől napjainkig tartó időszak, amelybe már a filozófiaként megjelenő zen is beletartozik.

²⁶² Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*, 297–298. p.

²⁶³ L. Sz. Vasziljev: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, 257. p.

²⁶⁴ Vesd össze: Kósa Gábor: *A buddhizmus kezdetei Kínában és a taoizmus-buddhizmus vita*, <http://tereless.hu/keletkultinfo/lexikon/buddh.html>, 2012. 04. 25.

²⁶⁵ Conze kiemeli, hogy a buddhizmus kínai elterjedésének fontos eleme, hogy olyan típusú metafizikai tanítást jelentett, amely addig lefedetlen tudati terület feltérképezését tette lehetővé: „hiánypótló bölcséletként” is funkcionált. Edward Conze: *A buddhizmus rövid története*, 78. p.

²⁶⁶ Ezt az áttekintő jellegű felosztást természetesen több belső időszakra bonthatjuk fel, Skilton külön kezeli a 320–~549-ig tartó időszakot: Andrew Skilton: *A buddhizmus rövid története*, Corvina Kiadó, Bp., 1997, 131. p., Arthur Wright négy korszaka a *preparation* (65–317), *domestication* (317–589), *independent growth* (589–900) és a *appropriation* (900–1900): Arthur F. Wright: *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, Stanford, 1959, [Contents], o. n.

Az eseménytörténet szempontjából a következő csomópontok szerint rendszerezhetjük az anyag egészét:²⁶⁷

1. A Kínába érkező indiai és pártus tanítók munkássága a korai és középső korszak alatt. Az összevetés szerint a modern japán filozófia esetében ez a legelső ismerkedés állapotát jelenti, az első nyugati utazók Japánba érkezésétől kezdve.

2. A Kínában megjelenő, Indiában kialakult buddhista iskolák, és azok tanításának áttekintése a korai és középső korszak időszakában. Ennek párhuzama a nyugati filozófiával való szisztematikus és szervezett ismerkedés mozzanata.

3. A Kínában születő buddhista iskolák és azok tanrendszere a középső és késői korszakok alatt. Ez az önálló nyugati alapokon nyugvó japán filozófia alkotóit jeleníti meg.

4. A nagy hatású kínai tanítók munkájának bemutatása az összes korszak időszakában. Ide tartozik maga Nisida és a kiemelkedő személyiségek meghatározó munkássága a japán filozófia terén.

5. A Kínából elterjedő buddhista tanítások, iskolák és mesterek a középső és késői korszakok alatt. Ennek párhuzama a japán gondolkodók nyugatra tett hatása.

II. 12. 2. A kultúrák közötti átjárás és a szövegek fordíthatóságának problémái

Az előbb felsorolt 1. és 2. pont alá tartozik a buddhizmus meghonosodásával kapcsolatos filológiai munka,²⁶⁸ amely magában foglalja: *A tanítások lefordítását kínai nyelvre, a kínai nyelvű buddhista terminológia kialakulásának több lépcsőből álló folyamatát és a terminusok értelmezésének fázisait.*

A 3–5. ponthoz tartozik: Az „önálló kínai buddhizmus” megszületése és a kínai buddhista filozófia létrejötte. E mellett pedig ide tartozik a sajátosan kínai újítás, a népi buddhizmus kialakulása Amitábha buddha kultusza kapcsán, illetve a csan irányzatának létrejötte.

A buddhista szövegek kínaira fordításának tanulmányozása²⁶⁹ önálló filozófiai, nyelvfilozófiai és pszichológiai kérdések felvetését hozza magával: Az értelem működésének struktúrájára világít rá, azokra a buddhista pszichológia által leírt tendenciákra, amelyek

²⁶⁷ Saját rendszerében Conze szintén öt szakaszt különböztetett meg a buddhizmus Indián kívüli elterjedésének általánosított mintázatában: Edward Conze: *A buddhizmus rövid története*, 73–74. p.

²⁶⁸ A kínai, fordítással kapcsolatos szövegek áttekintéséről lásd: Martha P. Cheung: *An Anthology of Chinese Discourse on Translation*, Vol. 1., SJP, Manchester, 2006.

²⁶⁹ A terminusok fordításainak konkrét példáihoz lásd: Edward Conze: *A buddhizmus rövid története*, 80–83. p.

mentén a tudat a *nem-tudott* felé mindig csak a *már ismert* struktúrái mentén tud közelíteni. A *lefordítani* terminusa így a *megérteni*, *felfogni* kategóriáit hordozza. Ez a fejezet párhuzamos képénél ismét megjelenik a Meidzsi-időszak japán művelődéstörténetében, mind a nyugati szépirodalom, mind a szakszövegek és a filozófiai művek fordításánál.²⁷⁰ A fordításra alkalmazott több japán szó különálló, nem felcserélhető jelentést kap: A *honjaku* [翻訳]²⁷¹ terminusa mellett a sok, finom részletet kifejezni képes kifejezés választja szét a *szó szerinti* és az *irodalmi* fordítást. A korábbi történeti példánál, a kínai és indiai buddhizmus esetén előre vetítve mindezeket, a nyelvi, kulturális különbségek kiemelt nagysága tovább élezi a fordítás kérdését: A szanszkrit és a kínai nyelv struktúráisan a lehető legmesszebb helyezkedik el egymástól az emberi közlésminták palettáján.²⁷² A nyelvi és jelölésbeli különbségekből ilyenformán adódó egész problémakör megjelent a nyugati filozófia terminusainak japánra fordításánál, hiszen ekkor *ismét* egy eltérő gondolati mintázatot kellett átvenni és bemutatni, feldolgozni és használni. A nyugati személyragozás, a nyugati logikai kategóriák egyenes kifejezhetőségének hiánya, az idő nyelvi rendszerének eltérő struktúrái igen nehezzé tették és teszik a pontos gondolatközlést.

²⁷⁰ Lásd: J. Scott Miller: *Adaptations of Western Literature in Meiji Japan*, Palgrave, New York, 2001.

²⁷¹ translation; de-encryption; deciphering; rendering

²⁷² Ez a hasonlat csupán a szemléltetést segítő kép. Nyelvészeti szempontból nincs „legmesszebb” kategória. Arthur F. Wright *Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction* című tanulmányában táblázatszerűen is összefoglalta a kínai és indiai nyelvi és kulturális közeg különbözőségéből adódó strukturális eltéréseket: „Everyone who has contemplated the process by which Indian ideas and institutions were made intelligible, and, to a degree, acceptable, to the Chinese has been struck by the breadth of the cultural gulf which had to be overcome. A paradigm of some of the points of divergence will suggest the problems of »translation« which this age of preparation first began to deal with, and which were a major preoccupation in the succeeding period of domestication.”

	Chinese	Indian Buddhist
Language	<i>Uninflected, ideographic, and (in its written form) largely monosyllabic; no systema tized grammar.</i>	<i>Highly inflected, alphabetic polysyllabic, with a highly elaborated formal grammar.</i>
Literary modes	<i>Terseness, metaphors from familiar nature, limited imaginative range, concreteness.</i>	<i>Discursiveness, hyperbolic metaphor, unlimited imaginative flights, predilection for the abstract.</i>
Psychology of the individual	<i>No disposition to analyze the personality into its components.</i>	<i>A highly developed science of psychological analysis.</i>
Time and Space	<i>Finite, life-time, milieu, and generation oriented.</i>	<i>Infinite, aeon-oriented.</i>
Socio-political values	<i>Familism, supremacy of the secular power, pursuit of the good society.</i>	<i>Individualism (in the Mahayana, universal salvationism), supremacy of spiritual power pursuit of non-social goods.</i>

*The effort to bridge these gaps during the period of preparation was carried on in scattered centers by a handful of missionaries who were almost totally unprepared for the tasks they faced. Like the early Christian missionaries centuries later, they knew virtually no Chinese, and their few converts knew nothing of foreign languages. The first translations were the product of a naive but touching optimism, of a pooling of ignorance and enthusiasm.”: Arthur F. Wright: „Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 17, No. 1, Nov, 1957, 17–42. p., 22. p.*

Igen fontos azonban kitérni arra is, hogy a *fordítás* a buddhizmus ázsiai elterjedésének esetében soha nem jelentett pusztán filológiai munkát, hanem a megismerést célzó gyakorlatrendszer részét képezte: A szöveg megfogalmazását a gyakorlatok végzéséből adódó meditatív megismerés előzte és alapozta meg, s kísérte végig.²⁷³ A buddhista alapfogalmak lefordításának szigorú analógiája a nyugati filozófiai terminusok japán megfelelőinek kialakítását célzó munka.

III. A tudati háttér fogalmának meghatározása

„Amit az értelem nem ért meg, annak a foglya, s amit megért, abba úgy teszi bele magát, hogy kirabolja. Annak a foglya az értelem, amit megértett, s a nem értetben csupán azt fokozza le, amit beléttet.”²⁷⁴

Amikor a zenről mint tudati háttérről beszélünk, azt is körül kell írni, mit értünk a tudati háttér fogalmán. Nisida elemzett filozófia szövege önálló, zárt alkotás. Nisida saját kritikája ellenére is az olvasó számára egyértelműen érthető, külön magyarázatra nem szoruló szövegnek tekintette. A teljes művet, bár évek munkájával készült el, a szerző önmagát bíráló észrevételei ellenére sem dolgozta át később, még részleteiben sem. Ezt maga Nisida is kifejti a mű harmadik japán kiadásához írt előszavában:²⁷⁵

„Ezt a könyvet [már] többször kiadtuk és az írásjegyek is régiések,²⁷⁶ ezért úgy döntöttem, hogy a szöveget újra nyomtatom. Ez az írás az első olyan könyv, amelyben többé-kevésbé összefoglaltam a saját gondolataimat. Ezek csupán a fiatalkori gondolataim. Az új kiadás kapcsán szerettem volna sok szempontból hozzáfűzni a szöveghez mostani gondolataimat is, de mégis, a tíz évvel ezelőtt érvényesekhez [már] nem tudom hozzáfűzni a mostaniakat. Mást nem tudok csinálni, mint hogy úgy hagyom a szöveget, ahogy az van. A mostani gondolkodásom szerint ez a könyv [nem más, mint] a tudatosság személete, és lehet, hogy a mai olvasó kritikája szerint ez [puszta] pszichologizálás, de ezt el kell fogadnom.”²⁷⁷

²⁷³ „Az északi iskola buddhizmusa jutott el Tibetbe, Kínába és Japánba, indiai tanítók és helyi tanítványok munkája nyomán, akik szanszkritból lefordították a helyi nyelvekre az eredeti szövegeket. Ezekben az időkben senki sem gondolta volna, hogy pusztán a nyelv ismerete elegendő ahhoz, hogy valakiből »fordító« legyen a szó valamennyire is komoly értelmében. Senki sem fogott volna hozzá egy szöveg lefordításához, ha nem tanulmányozta azt évekig a szövegben foglalt tanítások hagyományos és tekintélynek számító képviselőjének lábainál ülve, és még kevésbé gondolta volna valaki alkalmasnak magát olyan írások lefordítására, amelynek tanításában nem hisz.” Ananda K. Coomaraswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1989, 63. p.

²⁷⁴ Airún verse. Közli: Carls Carlsson: © C. C., Magyar Műhely Kiadó, Bp., 1999, 48. p.

²⁷⁵ Az előszó fordítása Vatanabe Kaoru munkája.

²⁷⁶ A Meiji-restauráció írásjegy és írásreformot is magával hozott a modernizáció keretében.

²⁷⁷ <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 11. 21.

III. 1. A jéghegy-modell

A szöveg – mint azt láthattuk – az európai filozófia fogalmaival operál, buddhista terminus ebben az írásban egyenesen, szisztematikusan kifejtve nem szerepel. A szöveg számunkra mégis megköveteli a buddhizmus felőli értelmezést, amely a szerző saját, belső kiindulópontja. Ismereteinek alapja, és mindaz, amit adottnak, valósnak vesz. A mű így a Hemingway által közismerté tett jéghegy-modell²⁷⁸ értelmében elemezhető a zen kapcsán: A nyugati filozófia reflexióját jelentő irat a *víz feletti látható csúcs*, a buddhizmus, a zen és a japán kultúra teljes háttere az alapokat jelentő, elsöre *felfedezhetetlen mélyréteg*.

„If it is of any use to know it, I always try to write on the principle of the iceberg. There is seven-eighths of it underwater for every part of it that shows. Anything you know you can eliminate and it only strengthens your iceberg. It is the part that doesn't show.”²⁷⁹

A jéghegy-modell struktúrája belső, rejtett kitárulást involvál. A tudott és tudható alapja a kultúra, nyelv és emlékezet teljessége. A Nisida szöveg értelmében vett jéghegy-modell így a zen-hagyomány *egészét*, végső soron pedig a mahájána *teljes rendszerét* [is] tartalmazza. Ez önmagában áttekinthetetlenül nagy anyag, amely valójában bemutatathatatlan. Kezelésénél azonban máris segítségül hívhatjuk Nisidát, aki a tiszta tapasztalás megvalósulásának alapjaként az általa hipotéziseknek nevezett előfelvetések elhagyását tartja szükségesnek.

„Ha a hipotézisek felvétele nélkül tekintünk a közvetlen tapasztalás alapjaira, azt látjuk, hogy a valóság egyszerűen csak a tudatunk jelensége, azaz a közvetlen tapasztalás ténye.” [DZNK 2. 2. 1.]

III. 1. 1. Az alapfogalom mint hipotézis

A hagyomány és a tudati háttér értelmezésében ezek a *hipotézisek* a buddhizmus *alapfogalmai*. A tudati háttér vizsgálata tehát egy vagy több rendszer alapfogalmainak

²⁷⁸ A jéghegy-elv Hemingwaynél az írói tömörítés eszközeként jelenik meg. Lásd: Sükösd Mihály: *Hemingway világa*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1969, 61–64. p.

²⁷⁹ A *Paris Review* Hemingway-interjú idézetét hozza és elemzi: Amy L. Strong: *Race and Identity in Hemingway's Fiction*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

vizsgálatát – kritikai vizsgálatát – jelenti, amely egyúttal, szintén Nisidát idézve, megkérdőjelezi minden biztosnak vett ismeretünket az adott tárgyterületen:

„A minden dogma megszüntetésének rendkívül kritikus gondolata elsődlegesen a kétségektől mentes közvetlen tudásból indul ki, és a közvetlen tapasztalás tényein kívüli valóságot feltételező gondolattal összeegyeztethetetlen.” [DZNK 2. 2. 4.]

Ebből a nézőpontból tekintve, egy adott részterület közhelyei, amelyek áttekintései ismeretterjesztő minősítést kapnának, a teljeskörű vizsgálatnál Husserl értelmezésében a filozófia definiálásához vezetnek el:

„A filozófia sorsa sajnos az, hogy a legnagyobb trivialisokban kell megtalálnia a legmélyebb problémákat.”²⁸⁰

A kritikus szemlélet tudománykritikát is magában foglalhat: Egy konkrét példát kiemelve a buddhizmus tárgykörében az alapfogalmak megkérdőjelezésének szaktudományosság értelmében vett jogosságára, ilyen hipotetikus terminusnak számíthat a *dhjánibuddháknak/bódhiszattváknak* a nyugati buddhológia által kreált csoportosítása.²⁸¹ A terminus megalkotásának és problematikájának bemutatását David N. Gellner végezte el.²⁸² A minden populáris buddhista szótár és enciklopédia címszavai közt szereplő *dhjánibuddha/bódhiszattva* kifejezés mára elfogadott, létező és közismert fogalom. Keleti filozófiával vagy buddhizmussal foglalkozó személy számára közhely. A kritikai ismeret, a terminus eredetének pontos elhelyezése azonban csak a legszűkebben vett szaktudósok sajátja. A buddhista hagyományba beleszülető mai keleti buddhisták és hagyományos iskoláztatás révén képzett szerzetesek számára pedig a probléma nem létezik.

Egy másik kiragadott példa a buddhista irányzatok definiálása: A mahájána eredetét több elmélet is megpróbálja megmagyarázni. Egyes kutatók, mint például a japán Akira, a mozgalom eredetét a világi hívők és a nem szerzetesi utat követő rétegek szellemi igényeiben látja.²⁸³

²⁸⁰ „Leider ist es das Schicksal der Philosophie, in den größten Trivialitäten die größten Probleme finden zu müssen.” Edmund Husserl: *Einleitung in die Logik und erkenntnistheorie*, 1906/07, Marinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1984, 150. p.

²⁸¹ A fogalmat Kelényi Béla javaslatára emeltem ki.

²⁸² David N. Gellner: „Hodgson’s Blind Alley? Ont the So-called Schools of Nepalese Buddhism”, Roger Jackson (ed.): *The Journal of the international association of Buddhist Studies*, Vol. 12, N. 1, 1989, 7–21. p.

²⁸³ Hirakawa Akira: *A History of Indian Buddhism*, University of Hawai Press, USA, 1990, 256–274. p. Akira elméletének visszhangjáról és azok cáfolatáról lásd: Hamar Imre: *Buddha megjelenése a világban*, Balassi Kiadó, Bp., 2002, 10–14. p.

Született olyan értelmezés is, amely a szerzetesi fegyelem és a túl szigorú és rigorózus életszabályok enyhítése iránti igényt kötötte össze a mahájána kialakulásával.²⁸⁴

Egy másik elmélet szerint, melyet többek között Skilton is képvisel, az irányzat a filozófiai-metafizikai szövegeket magyarázó szerzetes tudósok tevékenységére vezethető vissza.²⁸⁵

Mások, mint Vetter, kiemelik a mahájána és a bölcsességi irodalom párhuzamos, lényegében egymástól független kialakulását.²⁸⁶

A következő elméletcsoport a remete és erdei visszavonultságban magányos joggyakorlatokat végző misztikus irányzat képviselőit jelöli meg az irányzat kialakítóiként. Ezt fogalmazza meg Ray.²⁸⁷

Ehhez a magyarázathoz kapcsolható a buddhizmus kutatói közül Frauwallnernek az a megjegyzése, mely szerint a mahájána a buddhizmus „misztika utáni elfojthatatlan igényéből” keletkezett.²⁸⁸

Ezek a magyarázatok végső soron pusztán hipotézisek, amelyek egyrészt egymás mellett is érvényesek lehetnek, másfelől tekintve még tudományos szempontból sem tudnak a kérdésre végleges és egyértelmű választ adni, hiszen bármelyik elméletet tekintjük is mérvadónak, be kell látnunk, hogy a *nagy szekér* irányzatai több évszázados fejlődés során három nagy elkülöníthető fejlődési szakaszban nyerték el végleges formájukat,²⁸⁹ és soha nem szakadtak el a buddhista doktrína talajától. Így alapjukat a gyakorlatra, konkrét tapasztalatra alapozott kontemplatív-meditatív (ön-)ismeret, az aszketikus, éberségre és erkölcsös életvezetésre támaszkodó szellemi törekvés jelentette.²⁹⁰ A zen történetének bemutatása kapcsán Dumoulin arra mutat rá, hogy a mahájána eszméi már a *Páli Kánon* szövegeiben kimutathatóan megjelennek,²⁹¹ és így egy buddhizmuson belüli *szerves fejlődés* eredményének is felfoghatóak. Ezért a buddhizmus, illetve annak kutatása egy igen speciális kérdéskört is felvet, amelyet Nisida világosan felismert és vizsgálódásának kiindulópontjává tett:

²⁸⁴ Porosz Tibor: „A mahájána tanai”, in: *Vimalakirti szútra – A Fehérlótusz Kinyílása, A Mahájána buddhizmus szentiratai*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 2000, 171. p.

²⁸⁵ Andrew Skilton: *A buddhizmus rövid története*, 77–81. p.

²⁸⁶ Tilmann Vetter: *Mahayana historisch*, Vorlesung Hamburg, 2000, http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd4-K09Vetter.pdf, 2012. 04. 24.

²⁸⁷ Reginald A. Ray: *Buddhist Saints in India*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1994, 407. p.

²⁸⁸ Erik Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*, Akademie Verlag, Berlin 1969, 143. p.

²⁸⁹ A korai, középső és kései mahájána felosztásáról lásd: Kōgen Mizuno: *Essentials of Buddhism*, Kōsei Publishing Co., Tokyo, 1996, 42–47. p.

²⁹⁰ A Nemes Nyolcrétű Ösvény értelmezésénél Lama Anagarika Govinda kiemeli e három tényező együttes jelenlétét, és kiemelt fontosságát a korai buddhizmus, az alaptanítás körében. Lama Anagarika Govinda: *A korai buddhista filozófia lélektani attitűdje*, Orient Press, Bp., 1990, 92. p., illetve a 93. p. ábrája.

²⁹¹ Heinrich Dumoulin: *Geschichte des Zen-Buddhismus, Band I.: Indien und China*, Francke Verlag, Bern und München, 1985, 33. p.

„Azok a világra és az emberre vonatkozó filozófiai nézetek, amelyek azt jelentik ki, hogy az ember és a világ hogyan cselekedjen, szoros kapcsolatban vannak a moralitás és a vallás gyakorlati elvárásaival, amelyek megkövetelik az embertől, hogy miképpen cselekedjen, megelve a békét.” [DZNK 2. 1. 1.]

A problémát a zen és a buddhizmus szigorúan gyakorlati jellege jelenti, amely teljességgel kizárja, hogy a rendszer pusztán intellektuális úton megközelíthető legyen. Ez kikerülhetetlen akadály, amely a tudományos elemzés lehetőségét a zen és a buddhizmus kutatható rétegénél természetesen nem teszi lehetetlenné, ám a rendszer egészét szemlélve tényéről sohasem szabadna elfeledkezni.

A hipotézisek – előfeltevések és ismeretek – nélküli valóság mint a tudat egyszerű ténye – *jelenvaló*. Így a teljes jéghegy-modellt és az időben kibomló tapasztalást teljesen tartalmazza, s Assmann képét is megidézi:

„A múlt ugyanis állításunk szerint egyáltalán azáltal keletkezik, hogy az ember viszonyba lép vele.”²⁹²

A hiperkritikus szemlélet éppen a vizsgált buddhista irányzat, a zen sajátja, amely a disszertáció önálló fejezetében bemutatott *Négy Alapelvben* kimondva és konkretizálva is megjelenik.

A csan/zen kritikus hozzáállása a saját hagyományához a történelmi példák szerint sorozatosan konfrontációt jelentett a radikális mesterek és a buddhizmus egyéb irányzatainak követői között.²⁹³ Ám ennek az álláspontnak a felvétele Nisida szerint a valóság megismerésének alapfeltétele:

„Ha meg akarjuk érteni az igaz valóság mibenlétét, és komolyan meg akarjuk ismerni a világegyetemet és az élet igaz arcukat, minden kétkedésre való képességünket fel kell szítanunk, minden mesterséges hipotézist el kell engedniünk, és a közvetlen megismerést kell a kiindulóponttá tenniünk, amely kétségessé teszi önmagában a kétséget.” [DZNK 2. 1. 18.]

III. 1. 2. A jéghegy-modell mint asszociációs háló

Egy szöveg jéghegy-modell szerinti elemzése mindazonáltal igen tág értelmezési területet jelent, hiszen sokszor nem egyértelmű, szövegszerűen jelölt, hanem asszociatív

²⁹² Jan Assmann: *A kulturális emlékezet*, Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1999, 31. p.

²⁹³ Ez mind a kóangyüjtemények történeteiben, mind a kiemelkedő mesterek élettörténetét elmesélő szövegekben egyértelműen megjelenik.

kapcsolatokat vizsgál. Az asszociatív kapcsolatok nem logikus és levezethető rendszer szerint épülnek fel. Egy ilyen vizsgálat a szövegkritikai elemzés szempontjából nézve nem bizonyítható megállapításokat tesz. Nisida erre is kitér:

„Még az is dogma, hogy világos gondolkodással a dolgok lényege megismerhető.”
[DZNK 2. 1. 47.]

A jéghegy-modell szerinti elemzés a műre tekintve időben a *mű előttire*, térben a *mű mögöttire* koncentrálnak, így hangsúlyozásában is eltér a hagyományos műértelmezéstől.²⁹⁴ Az elsődleges szövegelemzés a műre tekintve a mű látható struktúrájára és a szöveg hatásmechanizmusára fókuszál, így ennél hangsúlyosan fontos a szöveg utóéletének, elemzéseinek és kommentárjainak vizsgálata és feldolgozása. A kommentárirodalom, bár a teljes jéghegy-modell szerves része, annak vizsgálatánál nem elsőrendű fontosságú.

Liu Hszie így foglalja össze a fogalomjelekkel írt szöveg belső struktúrájának rejtett rétegeit kutató esztétikai szempontjait:

„Elménk művészetének mozgása messzire hatol, s az irodalmi szépséget teremtő érzelmek minden változása mélyről fakad. Ha pedig a forrás mély, akkor sok elágazás keletkezik. [...] Ugyanígy az irodalmi művek szépségének is vannak tündöklő és rejtett mozzanatai. A rejtett mozzanatok: az irodalmi formán túli súlyos jelentések; a tündöklő mozzanatok pedig: a műben magában szembetűnő kiválóságok. A rejtett mozzanat akkor igazi mesterfogás, ha kettőssé teszi a gondolatot, [...]. [...] A rejtettség mint irodalmi forma azt jelenti, hogy jelentések születnek az irodalmi formán túl is, rejtelmes és visszhangszerű mellékjelentések támadnak, melyek csak oldalvást érthetők meg, s ekkor az elkendőzött szépség szinte észrevétlenül nyilatkozik meg. Olyasmint ez, mint új jósjegyeket formálni egy másik jósjegy vonalainak átrendezésével, [...].”²⁹⁵

²⁹⁴ Természetesen éles határok nem állíthatók fel. A tudati háttér aspektusainak kutatásához a mű rejtett belső struktúráinak feltárása is hozzátartozik, amely szövegelemzést kíván meg. A tárgykör illusztrálásához igen jó példa lehet Adamik Tamás József Attila elemzése, amelyben a *Medáliák* ciklust Arany *Vojtina ars poeticája* című versének értelmezése szerint magyarázza: Adamik Tamás: „József Attila: Medáliák című ciklusának szerkezete”, Stirling János (szerk.): „A Szent István Tudományos Akadémia székfoglaló előadásai”, *Új Folyam*. 9. szám, Bp., 2006, <http://szit.katolikus.hu/feltoltes/Adamik%20Tamas.pdf>, 2012. 11. 12.

²⁹⁵ Tőkei Ferenc (vál.): *A szépség szíve*, 213–214. p. Az idézet végén a *Változások Könyvének* jósjeleire történik utalás.

III. 2. A mű jéghegy-modelljének Nisida szövegszemelvényére kiterjesztett struktúrája²⁹⁶

A jéghegy-modell struktúrája a szövegelemzés és értelmezés mintáját adja meg. Ennek Nisida esetében sajátos eleme a nyelvi struktúra, kiemelten az írásrendszer által kibomló képi asszociációs háló működésének kiemelése. A mű egészének vagy választott részének pontokba szedett áttekintése a szöveg egymásra épülő rétegeit és az olvasó értelmezésének mintáit is megközelíthetővé teszi. A közölt struktúra természetesen az értelmezésnek csupán egy lehetősége, amely a szöveg befogadója számára rendezi a közlésrétegek hálózatát.

A Boda István Károly–Porkoláb Judit által közölt értelmezési vázlat keleti szövegre alkalmazott formája a következő:

I. Az értelmezett szöveg: A Dzen no Kenkjú (szemelvénye)

I. 1. zenei/vizuális rétegek

I. 1. 1. hangtani zeneiség (ritmus – alliteráció – rím)

A prózaszöveg a szerző kimondott szándéka és célkitűzése szerint költői hatást is képvisel, amelyet kiemelnek és hangsúlyoznak a szövegtest prózavers felé hajló elemei.

„Heine a csendes éj csillagait tiszteletből a kéklő égre helyezett arany szegecseknek nevezte, egy csillagász ezt az összefüggéstelen költői kifejezést mosollyal fogadná, [pedig] nem tudhatjuk, vajon a csillagok [teljes] igazsága nem kerül-e kifejezésre ebben a verssorban.” [DZNK 2. 3. 31.]

I. 1. 2. szemantikai vagy paradigmaticai zeneiség (hangok nélküli zene)

A nisidai szöveg funkciójában nem előadásra íródott, így ritmikája a „belső olvasás” és az egyéni értelmezés, feldolgozás belső dinamikája szerint ütemeződik. Ennek technikai megvalósulása a megállás, újraolvasás és kihagyás olvasói elemeivel bővülnek, amelyeknek szintén van ritmikai értelmezése.

A hangok nélküli zene kategóriája felöleli a szövegen belüli költői fogalmazás kiemelkedő sorait:

²⁹⁶ A kifejtett jéghegy-modell struktúrájának forrása: Boda István Károly–Porkoláb Judit: *A háttértudás szerepe a hipertextuális szövegek befogadásában. Orbán Ottó: Fölkel a sínekről*, http://www.kjf.hu/manye/2011_szombathely/kotet/24_boda_porkolab.pdf, 2012. 11. 21. A tanulmányban szereplő modell struktúráját a keleti forrásszöveg vizsgálatára alkalmazott átalakítással és a szövegtani struktúrára vonatkozó egyéb hivatkozások általam betoldott kiegészítésével közlöm.

„A virág a valóságban nem a tudósok által meghatározott tiszta [önmagában való] tárgyként [leírt] virág, [hanem] színek, formák és illatok birtokosa, gyönyörű és gyönyörködtető virág.” [DZNK 2. 3. 31.]

I. 1. 3. képi hatás – az írásjegyek és a szövegkép vizuális hatása

Az írásjegyek vizuális hatásának értelmezésekor gondolhatunk Nisida megjegyzésére a harmadik kiadáshoz írt előszóból: „[...] a könyvet [már] többször kiadtuk és az írásjegyek is régiések.”²⁹⁷

Ahogy a nyelv(tan), úgy az írásjegyek grafikai képe is az egyszerűsödés felé mutat, amely az írásreformok törekvéseiben is megnyilvánul mind Japánban, mind Kínában. Egy ilyen írásjegyeket és kanahasználatot érintő változás a három első kiadás időszakában a Nisida-szöveget is érintette.

I. 2. intratextuális réteg (kohézió)

I. 2. 1. alapértelmezett kontextus (előfeltevések)

Nisidánál a választott és kifejtett kulcsfogalmak fejezetenkénti belső idézetként vagy motívumként tekinthető megjelenése, például a *tiszta tapasztalás* kifejezés szöveghelyfüggő kontextusai. A *gondolat* és *téma* mint belső idézet. A tiszta tapasztalás fogalmának a szerző szerint az olvasótól elvárt előzetes ismerete, amely magában foglalja a következő részt, a nyelvi szintű tudást:

I. 2. 2. nyelvi szintű tudás.

I. 3. intertextuális réteg (minimális háttértudás)

I. 3. 1. *betű vagy szó szerinti jelentések*: A japán szöveg esetében ez az írásjegyek szótári értelemben vett ismeretének szükségességét is magában hordozza.

I. 4. hipertextuális rétegek

I. 4. 1. *figuratív vagy szimbolikus, párhuzamos jelentések*: Nisida esetében a modern filozófiai szöveg tudatra stb., vonatkozó írásjegyeinek buddhista jelentéskörzete is ide tartozik.

a) *allegorikus (rejtett, titkos vagy misztikus jelentés)*

Ennek a rejtett jelentésnek a *Dzen no Kenkjúra* vonatkoztatott legfontosabb aspektusa a praxisból eredő tudati tapasztalat kérdésköre.

²⁹⁷ „...書刷行を重ねること多く、文字も往々鮮明を欠くものがあるようになったので...”, <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 11. 21.

b) tropologikus vagy morális (ideális vagy elvárt jellemzők, viselkedésminták, alapértékek és elvek)

„Ebből a pontból nézve, a művész közelebb jut el a valóság igazságához, mint a tudós.” [DZNK 2. 3. 38.]

c) anagogikus (tökéletes vagy remélt alternatív valóság)

Ebbe a kategóriába tartozik bele magának a tiszta tapasztalásnak a fogalma, amely a keleti gyakorlatban egyszerre ideális és valóságosan is létrejövő, megtapasztalható kategória.²⁹⁸

d) archetipikus

A *Dzen no Kenkjú* háttértudás szerinti archetipikus rétegéhez a buddhista mitológia alakjai tartoznak, akik a filozófiai fogalmakat: *bölcsesség, tiszta tapasztalás, kétségek elvetése, önlét* stb. megtestesítik.

II. Korpusz: kiválasztott verbális és multimédiás szövegek (felszín alatti réteg)

II. 1. elsődleges szövegek

II. 1. 1. az adott szerző további művei

Mivel Nisidának a *Dzen no Kenkjú* ifjúkori műve, ezért főként a későbbi szövegek, tehát a teljes életmű kibomlása vizsgálható ennek a szövegnek a viszonylatában.

II. 1. 2. a kortárs szerzők művei

Nisida vonatkozásában ide tartoznak a nyugati filozófiát meghonosító japán szerzők munkái, tehát a *Dzen no Kenkjú* előzményei is, tágabb értelemben a kor filozófusainak és gondolkodóinak írásai.

II. 1. 3. az adott kultúra alapművei (a klasszikus irodalom)

Nisida esetében ez különleges specifikummal bír, hiszen több hagyomány, a japán, kínai és európai műveltség együttes jelenlétét jelenti és ismeretét követeli meg. Külön érdekessége a kérdéskörnek, hogy míg Nisida lenyűgöző műveltségével átfogta mind a keleti, mind a nyugati hagyományt úgy, hogy érvényes és értékes életművet alkotott, addig személyének nyugati párhuzamát nemigen találjuk.

II. 2. másodlagos szövegek

²⁹⁸ Lásd Szudzuki személyes visszaemlékezését a Mu-kóan megoldására.

II. 2. 1. fordítások

Nisida műveinek fordításai természetesen az említett nyelvi korlátok mellett születhettek meg.

II. 2. 2. referátumok, tömörítmények, szemlék

Nisida esetében ez nemzetközi irodalmi feldolgozottságot jelent, szorosan kapcsolódva a szöveg fordításához és fordíthatóságához.

II. 3. metaszintű tudást leíró szövegek

II. 3. 1. kortörténeti leírások

Nisida mint *a filozófus* – ide sorolható a Nisida életrajzirodalom széles palettája, tágabb értelemben a Meidzsi időszaktól a II. világháborút lezáró év kultúrtörténetét feldolgozó hatalmas irodalmi korpusz. Kiemelt példa a filozófus tanítvány, Nisitani Keidzsi [西谷 啓治, 1900–1990] mesteréről írt életrajza.²⁹⁹

II. 3. 2. kommentárok

Nisida kommentárirodalmának fontos része a szövegek fordításakor kikerülhetetlenül szükséges magyarázó jegyzetelést magábanfoglaló anyag.

II. 3. 3. tanulmányok, műelemzések, kritikák értékelések

A Nisidát elemző irodalom nagyságának problémakörére már kitértem.

III. Konkordancia szótár, „index” (kulcsszavakon alapuló inter- és hipertextuális szövegek kapcsolatok)

III. 1. vertikális kapcsolatok (kulcsszavak szerinti rendszerezés)

III. 1. 1. a konkordanciák jelentésének absztrakciója (elvonatkoztatás)

Ide tartozik példaként a *semmi* értelmezhetőség és kategória szerinti feldolgozása.

III. 1. 2. a kulcsszavak adott jelentéstartalmának „beillesztése” az értelmezett szövegbe

A kulcsszavak saját jéghegymodell szerinti értelmezése egyben az olvasott szöveg érthetőségét is meghatározza.

III. 1. 3. a kiegészített szöveg koherenciájának biztosítása (elhagyás, kiegészítés, sorrendváltás)

²⁹⁹ Nishitani Keiji: *Nishida Kitarō*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1991; Illetve lásd: Uő.: *Nishida Kitaro's Character [Nishida Kitaro sensei no hitogara]*, 1992, <http://www.shindharmanet.com/wp-content/uploads/2012/pdf/Keiji-Character.pdf>, 2012. 11. 21.

III. 2. horizontális kapcsolatok

III. 2. 1. szöveghivatkozások nélküli példamondatok

A *Tiszta tapasztalás* – mint közvetlen átvétel William Jamestől – egyenes utalás mind James konkrét szövegére, mind az egész életművére. James mellett *beemeli* a szövegbe Wilhelm Wund életművét. A példa nem közhelyszintű ismeretet feltételez.

III. 2. 2. explicit hivatkozások adott szövegekre

„A *tudás-jelensége (tudat) az egyetlen, ami létezik*” mondatának kapcsolata Vaszubandhu³⁰⁰ szövegkorpuszával.

A jéghegy-modell áttekintése az adott szöveg kapcsán elvezet a szöveg értelmezésének egy más oldalról feltett kérdéséhez, amely a kultúrák kölcsönös megismerésével kapcsolatos problémakör kifejtésének szükségességét is feltételezi.

III. 3. Az *idegen* szöveg értelmezésének mintái

A jéghegy-modell másik vetülete a befogadó, olvasó és értelmező saját belső struktúrája, amely önmagában is önálló jéghegy-modellt alkot, bizonyos szempontból megnehezítve a kultúrák kölcsönös megismerését. A modell negatív aspektusa, annak fő sarokpontjai sorba rendezhetőek. Ennek a megértésbeli nehézségnek különleges mintáját I. A. Richards nyomán Hankiss Elemér foglalta össze:³⁰¹

- „1. Az olvasó egyszerűen nem érti meg, hogy miről van szó a műben.
2. Nem érzékeli a mű formai elemeit.
3. Nem reagál a szöveg képeire.
4. Saját emlékei, élményei [háttértudása és hipotézisei] kisiklatják a figyelmet, saját élményeit »érzi bele a műbe«.
5. Személyes viszonyulás helyett sablonválaszokkal intézi el a szöveget.
6. Gazdag érzelmi-gondolati viszonyulás helyett sekélyes érzélgősségbe oldódik föl.
7. Gátlásos, nem tudja átadni magát az élménynek.
8. Elvi, világnézeti kifogásai vannak a szöveggel szemben.
9. Csak bizonyos megszokott formákat és kifejezőmódokat szeret és fogad el.
10. Határozott esztétikai stb. teóriája van, csak az ebbe beillő műveket tartja jónak.”

³⁰⁰ A jogácsára iskola mesterét az irányzat filozófiai vonatkozásait tárgyaló fejezetben fogom bemutatni.

³⁰¹ Hankiss Elemér: *Az irodalmi mű mint komplex modell*, Magvető Könyvkiadó, Bp., 1985, 147. p. A Hankiss által közölt felsorolást prózaszöveghez igazítva itt megváltoztattam.

Különös súllyal jelenik meg az itt felsorolt tíz kategória az *idegen kultúra* struktúráinak vizsgálatánál. Az indiai buddhizmus kínai meghonosodásakor, a buddhizmus nyugati értelmezésénél, a nyugati filozófia Japánban történő megjelenésénél és a keleti filozófia saját gondolati mintákra alapuló rendszereinek nyugati értelmezésénél újra és újra megtalálhatjuk ennek a valamilyen szinten kikerülhetetlen mintának a megértést akadályozó rejtett vagy nyilvános működését. Kiváló példa erre az *áramló test* kérdésköre, amelyre a tradicionális kínai orvoslás tűszúrásos kezelési eljárása alapul. Ennek a rendszernek a mai napig jelenlévő értelmezésbeli bizonytalansága a nyugati megközelítések részéről jellegzetesen felmutatja a tudati gátoltság felsorolt alakzatait.

Természetesen a szöveg elutasítása vagy az értelmezési nehézség sokszor magának a tudatnak a struktúrájából következik. Jurij Lotman a szöveg értelemgeneráló funkciójának elemzésekor megjegyzi:

„Kommunikálni csak akkor tudunk, ha beszédpartnerünkkel legalább valamilyen mértékig közös emlékezettartalommal rendelkezünk. [...] Természetes, hogy minél szegényesebb az emlékezet, annál részletesebbnek és kiterjedtebbnek kell lennie a közleménynek; [...] Az utalás lesz az az eszköz, amellyel aktualizáljuk a másik emlékezetét.”³⁰²

A térben és struktúrában legtávolabb elhelyezkedő kultúrák kölcsönös megértése a legnehezebb feladatok egyike. Ha az utalás nem ér, mert nem érhet célba, sem az emlékezet, sem az elemző elméműködés nem fog megfelelően működni.³⁰³

A kölcsönös megértést tovább nehezítik azok a tudatműködésre jellemző általános jegyek, amelyek struktúráját az emberi társadalom felépülésének humánológiai vizsgálata tárta fel.

Az emberi kultúra szociális struktúráit megalapozó fajspecifikusan emberi viselkedésformák két nagy főcsoportja sorolható ide:³⁰⁴

1. A csoportelmélet szinkronizációját szolgáló viselkedésminták, vagyis az *érzelmi összehangolódás, a szociális hipnózis, az érzelmi kapcsolódás fizikai formái, az ösztönös utánzás, a nevelés, nézet- és viselkedésformálás lehetőségformái, a szabálykövetés külső és*

³⁰² Jurij Lotman: *Kultúra és intellektus*, Argentum Könyvkiadó, Bp., 2002, 34. p.

³⁰³ Az *idegen* megérthetőségének vizsgálatát egy fiktív példán keresztül, szépirodalmi köntösben Stanislav Lem végezte el *Głos pana* (Czytelnik, Warszawa, 1968.) című regényében. (Magyarul *Az Úr hangja* címmel jelent meg. Kozmosz Fantasztikus Könyvek, Bp., 1980.) Az *irodalmi szöveg* témája kapcsán az idegenség vizsgálatát Hans Robert Jauss is megfogalmazta. Lásd: „Jónás könyve – az »idegenség hermenautikájának« egy paradigmája”, in: Hans Robert Jauss: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermenautika*, Osiris Kiadó, Bp., 1997, 373–395. p.

³⁰⁴ A *fajspecifikus emberi viselkedéssjegyeket* áttekinti és a megadott helyen közli: Csányi Vilmos: *Az emberi természet*, Vince Kiadó Kft., Bp., 2000, 125. p. A következőkben a Csányi által közölt kategóriákat sorolom fel, nem szó szerint idézve.

belső kényszere, valamint a több síkon megnyilvánuló *szabályzott egyéni és közös cselekvésminták felvétele*.

2. Az alakítóképessegek, vagyis az *elvonatkoztatás és többszörös reprezentáció*, az *eszközkiakítás és eszközhasználat* (tágabb értelemben értelmi szinten is, lásd: szóalkotás, írás), *mimika, nyelvhasználat és a közös hiedelemvilágok kialakulása*.

Az emberi közösség ezen minták mentén és alapján alakítja ki a *saját és a más*, a *mi és a ti* kategóriáit, stabilizálja az egyén csoporton belül betöltött szerepét. A kialakuló csoporttudat lezáró funkciókkal bír, amely a csoport védelmét (is) szolgálja.

Az idegen, a más, kiemelt különbségként máshogy és érthetetlenül beszélő a *barbár* kategóriáját jelenti, akinek szinte ember volta is megkérdőjeleződik.³⁰⁵ Az *idegen* képzetének kontinuos fenntartásának mind nyugati, mind keleti oldalról szemléletes példái vannak. Japán részről kiemelhető az idegenrendészeti indokokkal magyarázott ujjlenyomatvétele törvénybe iktatott szertartása, amelyről Kiglics István személyes aspektusból tudósít.³⁰⁶

A megértés mintáihoz is köthető az a problémakör, amelyik a következő gondolati egységhez vezet el, vagyis a „filozófia” fogalmának keleti gondolkodásra vonatkozó létjogosultságának kérdése.

IV. A filozófia fogalmának vizsgálata a keleti gondolkodás viszonylatában

*Mi a filozófia? A kérdés olyan várakozást kelt,
hogy a következőkben a filozófia általános definíciójáról beszélünk.
Lemondunk arról, hogy a filozófia általános definíciójáról beszéljünk.
Helyette...³⁰⁷*

³⁰⁵ Ez egyformán jelen van keleten és nyugaton: A Japán megmentését célzó, a nyugat megismerését programmá tevő központi törekvés megvalósulásának egyik nehézségeként Joko Ariszaka megjegyzi: „*At first, aversion to the »barbarians« caused public outcry against any foreign influence.*”: Yoko Arisaka: „Beyond »East and West«: Nishida's Universalism and Postcolonial Critique”, *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 3, Non-Western Political Thought, Summer, 1997, 541–560. p., 542. p.

³⁰⁶ Kiglics István: *Japán – múlt a holnapban*, Pszichoteam, Bp., 1989, 88. p.

³⁰⁷ Szócserével, sortöréssel és elhagyással kialakított fiktív idézet mint „vendégszöveg átlényegülése”, Martin Heidegger *Mi a metafizika?* című írásának bevezető sorai alapján: [„*Was ist Metaphysik?*” – *Die Frage weckt die Erwartung, es werde über die Metaphysik geredet. Wir verzichten darauf. Statt dessen...*] Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1955, 24. p., [„*Mi a metafizika? A kérdés olyan várakozást kelt, hogy a metafizikáról lesz szó. Lemondunk arról, hogy a metafizikáról beszéljünk. Helyette...*”] Martin Heidegger: „Mi a metafizika?” in: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*, T-Twins Kiadó/Pompeji, Budapest–Szeged, 1994, 13. p. (A *vendégszöveg átlényegülése* terminusáról lásd: Szikszainé Nagy Irma: *Leíró magyar szövegtan*, Osiris Kiadó, Bp., 2004, 353–355. p.)

A filozófia mibenlétének kérdése sajátos témaköröket vethet fel a keleti rendszerek vizsgálatánál. Már a kérdések feltevése is sajátos tartalommal és jelentéssel bír, amely megvilágítja a témakör kitüntetett jelentőségű csomópontjait.

IV. 1. A felmerülő kérdések

A filozófia fogalmának vizsgálatakor előkerülő leggyakoribb kérdéseket a következő rendszer szerint tekinthetjük át:

1. Mi a filozófia?
2. Létezik-e keleti, távol-keleti filozófia?
3. Létezik-e buddhista filozófia?
4. Filozófia-e a buddhizmus?
5. Filozófia-e a zen?
6. A filozófiaként tekintett zen rendelkezik-e egyedi vizsgálati módszertannal?
7. Filozófia-e a modernkori japán gondolkodók és így Nisida életműve?

Az első kérdésre hármast választhatunk, amely megválaszolja az azt követő négy további kérdést is. Az 5. és 6. kérdésre önálló fejezetben fogunk kitérni, a 7. kérdést a disszertáció összegző fejezetében válaszoljuk meg.

Jaspers³⁰⁸ témafelvetése szerint:

„Was Philosophie sei und was sie wert sei, ist umstritten. Man erwartet von ihr außerordentliche Aufschlüsse oder läßt sie als gegenstandsloses Denken gleichgültig beiseite. Man sieht sie mit Scheu als das bedeutende Bemühen ungewöhnlicher Mensdien oder verachtet sie als überflüssiges Grübeln von Träumern. Man hält sie für eine Sache, die jedermann angeht und daher im Grunde einfach und verstehbar sein müsse, oder man hält sie für so schwierig, daß es hoffnungslos sei, sich mit ihr zu beschäftigen. Was unter dem Namen der Philosophie auftritt, liefert in der Tat Beispiele für so entgegengesetzte Beurteilungen.“³⁰⁹

A filozófia mibenlétét tehát igen nehéz egy minden aspektust magában foglaló definícióval meghatározni. Különösen mivel Jaspers továbbvitt gondolata szerint a filozófia:

³⁰⁸ Karl Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, Piper and Co. Verlag, München–Zürich, 1989.

³⁰⁹ *Uo.*, 9. p.

1. „mindenki sajátja”,³¹⁰ „saját alkotás”,³¹¹ a gyermek és az elmebeteg is képes a filozófiai mélységű kijelentés megtételére³¹² – amit kiemelt hangsúllyal Nisida is állít:

„A „tízezer dolog” megszemélyesítéssel való magyarázata a rég letűnt korok embereinek értelmezési metódusa volt, de ma is ez a tiszta és ártatlan gondolkodásmóddal bíró kisgyermek [világ] magyarázó metódusa. Az úgynevezett tudósok általában megmosolyogva elvetik ezt, [és] természetesen ez a magyarázati metódus infantilis [is], másfelől nézve azonban a valóság igazi [teljes értékű] értelmezési módja.” [DZNK 2. 3. 38.]

A gyermek alakja az olvasott szöveghelyen Nisida felől értelmezi a filozófiát, az elmebeteg – a bolond mester – viszont a csan/zen taoista gyökereinek hajtásaként a minden konvenciót felrúgó, deviáns és viselkedésével rendre botrányokat okozó buddhista filozófus képét hozza elénk.

2. „kikerülhetetlen”³¹³

A jaspersi meghatározás szerint vizsgálva a *buddhista filozófia*, *keleti filozófia*, *zen filozófia* szóösszetétel a közbeszéd része, másfelől ilyen címmel lexikoncikkek, tanulmányok, önálló kötetek születnek. A terminusok tehát verbálisan létezőek, tartalmuk igazságának vizsgálatától függetlenül.

3. „az igazság keresését jelenti”³¹⁴

Jaspers értelmezése, mely szerint az igazság keresése a filozófia legbelső lényege és definíciója, egyenesen megjelenik a távol-keleti bölcseleti rendszerekben, és a Sákjamuni Buddha életének deklarált sarokpontját jelentette.³¹⁵ Ám a korai buddhizmus lételméleti kérdésekről nem értekezett, rendszerezett bölcseleti vizsgálódásának tárgyaként magát az embert, a tapasztalás és az elmeműködés formáit tekintette. Ezért közelebb állt a 19.

³¹⁰ „In philosophischen Dingen hält sich fast jeder für urteilsfähig. Während man anerkennt, daß in den Wissenschaften Lernen, Schulung, Methode Bedingung des Verständnisses sei, erhebt man in bezug auf die Philosophie den Anspruch, ohne weiteres dabei zu sein und mitreden zu können. Das eigene Menschsein, das eigene Schicksal und die eigene Erfahrung gelten als genügende Voraussetzung. Die Forderung der Zugänglichkeit der Philosophie für jedermann muß anerkannt werden. Die umständlichsten Wege der Philosophie, die die Fachleute der Philosophie gehen, haben doch ihren Sinn nur, wenn sie münden in das Menschsein, das dadurch bestimmt ist, wie es des Seins und seiner selbst darin gewiß wird.” Uo.

³¹¹ „Das philosophische Denken muß jederzeit ursprünglich sein. Jeder Mensch muß es selber vollziehen.” Uo.

³¹² „Ursprüngliches Philosophieren zeigt sich wie bei Kindern so bei Geisteskranken.” Uo.

³¹³ „Da die Philosophie für den Menschen unumgänglich ist, ist sie jederzeit da in einer Öffentlichkeit, in überlieferten Sprichwörtern, in geläufigen philosophischen Redewendungen, in herrschenden Überzeugungen, wie etwa in der Sprache der Aufgeklärtheit, der politischen Glaubensanschauungen, vor allem aber vom Beginn der Geschichte an in Mythen.” Uo., 12. p.

³¹⁴ „Dieser Sinn des Wortes besteht bis heute: das Suchen der Wahrheit...” Uo., 13. p.

³¹⁵ A kérdés vizsgálatához az összegző fejezetben visszatérünk.

században megszülető kísérleti pszichológiához, mint a hagyományos értelemben vett nyugati filozófiához.

Gyökeresen megváltozott a helyzet a buddhizmus második nagy korszakának beköszöntésével.

IV. 2. A buddhizmus mint filozófia

A mahájána megszületésével a buddhizmus lételméleti kérdéseket vizsgáló filozófiai úttá is vált, hiszen a *megfogalmazás* terébe emelte a megszabadulás és a tudat végső elemeit. Ezt a Sákjamuni Buddha eredetileg kihangsúlyozottan kerülte³¹⁶ kiemelve, hogy az emberi élet a törekvés ideje, amelyben ezeknek a kérdéseknek a vizsgálatára egész egyszerűen nincs idő.³¹⁷ A végső valóság a megszabadulásban önmagától feltáruló³¹⁸ és kifejezéseken túli. Az igazság megfogalmazása utáni belső igény tudati aspektusai³¹⁹ végül elvezettek a bölcselkedő buddhizmus megjelenéséhez. A „tematikus” mahájána szútrák allegorizálva bár, de ismeretelméleti kérdéseket mutatnak be és járnak körül, mondandójukat Buddhák (és a *Buddha*), valamint *bódhiszattvák*³²⁰ szájába adva. Az indiai időszak két igen fontos filozófiai irányzat kifejlődését eredményezte: A *Mu*-kóan kapcsán bemutatott *madhjamaka* és az Indiában ezzel párhuzamosan kifejlődő³²¹ jógácsára irányzatét. A buddhizmus a két fő iskola struktúrájában mintha követné az alapító, a Sákjamuni Buddha szellemi útját, aki az elemző és értelmező *szánkhja*³²², valamint az aszketikus, hierarchikus tudatállapotok megtapasztalására és uralására épülő *jóga*³²³ iskoláit egymás után megismerte és végigjárta.³²⁴

„A filozófia és a vallás legjobban az indiai vallás és filozófia esetében egyezik meg. Az indiai filozófia és vallás a jót a tudással, a rosszat az elvakultsággal [tudatlansággal][bizonytalankodással] azonosítja. A világegyetem szubsztanciája a Brahman, a Brahman pedig a mi emberi lelkiünk, az Átman. Ennek a Brahmannak és

³¹⁶ Mircea Eliade: *A jóga*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1996, 202. p.

³¹⁷ Lásd: „Málunkjáputta” [Maddzsima Nikája 63.], in: *Buddha beszédei*, Helikon Kiadó, Bp, 1989, 139–142. p., <http://tereless.hu/keletkultinfo/buddhabeszede2.html>, 2012. 04. 28.

³¹⁸ Lásd: *Dhammapada*. Az erény útja, 353. vers: „Kire mutathatnék? / Mindentudó vagyok, mindent legyőző, / mindenben tiszta, mindenről lemondó; / megszűnt a szomj: íme szabad vagyok már, / a teljes tudás feltárult magától.” *Dhammapada*, 143. p.

³¹⁹ Vesd össze a mahájána eredetét összefoglaló elméletor bemutatásával.

³²⁰ A mahájána központi tanítása szerint a tökéletességet elért, de minden élőlény üdvösségéért a változások világában szabad akaratából megmaradt személy. A mahájána panteon igen sok bódhiszattva alakját tartalmazza.

³²¹ Nem történeti, hanem gondolati értelemben használva a párhuzamosság kifejezését.

³²² Ebben a vonatkozásban a *madhjamaka* irányzatával rokonítva.

³²³ A nevében is ehhez az úthoz kötődő *jógácsára* irányzattal párhuzamba állítva.

³²⁴ Az Álára Kálámára és Uddaka Rámaputtarára vonatkozó buddhista szöveghelyeket áttekinti, illetve a két tanító körüli problémákat bemutatja: Alexander Wynne: *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, 2007, 8–23. p.

Átmannak a megismerése, tudása volt a filozófia és a vallás legbelső titka.” [DZNK 2. 1. 8–11.]

Nisida – mint láttuk – már a *Dzen no Kenkjú* 2. 2. fejezetének címadásával is megjeleníti a jógácsára filozófiai rendszerét. Ez az iskola virágkorát a 4–7. század között élte. Alapító mesterei Maitréjanátha,³²⁵ Aszanga³²⁶ és a már említett Vasubandhu³²⁷ voltak. Az irányzat a buddhizmus addigi iskoláitól eltérően tanításának nyelvezetét tekintve a Tudat pozitív megtapasztalására helyezte a hangsúlyt, egyfajta különleges *via positiva* irányzatot kialakítva így ki a buddhizmuson belül.³²⁸

A pozitív út elméleti gyökerei a buddhizmuson belül a *Páli Kánon* szövegeiben elsősorban Buddha híres nírvána-definíciójára vezethetők vissza,³²⁹ amely több szövegben, így a *Maháparinibbána suttaban*³³⁰ és az *Udána* VIII. fejezetében³³¹ is megfogalmazásra került.

A *via positiva* kategóriája saját aspektust jelent a buddhizmus mint filozófia kategóriájában, amelyet az iskola különféle elnevezései is karakteresen megjelenítenek.

³²⁵ Maitréjanátha alakja egy érdekes kettősséget hordoz: Míg egyes értelmezések szerint egy nagy tudású szerzetes volt, aki Krisztus után ~270–~350 között élt, és hosszas keresés után végre megismertette a szerzetest, Aszangát a valóság végső természetével, addig a mitikus olvasat szerint nem ember volt, hanem maga az Eljövendő Buddha. A Tusita Égben időző Buddha, Maitréja jelent meg égi kinyilatkoztatással adva meg a jógácsára tanait. Másfelől ha a Maitréjanátha nevet tekintjük, eszünkbe kell jusson a későbbi hagyomány, a *szahadzajána náth-sziddhainak* alakjai, akik kimondott ultra-ortodox jógapraaxisuk során érték el a megvilágosodást. A Maitréjanátha neve alatt fennmaradt szövegek a jógácsára iskola alapművei. (Tenigl-Takács László: *A jógácsára filozófiája*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 1997, 20. p.)

³²⁶ Kr. u.: ~300–~370. Aszanga Purusapurában, a mai Peshavarban született. Buddhista szerzetesként először a mülaszarvasztivádinok tanítását tanulmányozta, később pedig, a mahájánával való megismerkedése után, Nágárdzsuna ürességről szóló tanait. Több kanonikus művet is írt, az egyik legfontosabb ezek közül a *Jógácsarábhúmisásztra*. Külön érdekessége névválasztásának, hogy az aszanga kifejezés a hindu terminológiában a lélek olyan állapotát jelöli, amelyben az felismerte a dolgoktól és a gondolkodástól való függetlenségét, és ráébredt arra, hogy csak tiszta tudatosság. *A-szanga: nem-érintett, nem-megkötött*. (A legendát és a neki tulajdonított műveket lásd: Losang Norbu Tsonawa (trans.): *Indian buddhist pandits*, Library of tibetan works and archives, New Delhi, 1985. 26–32. p., illetve 119–120. p.)

³²⁷ Vasubhandu a Kr. u. 4. században élt, Aszanga féltestvére volt. Munkássága kiemelkedő a buddhista ismeretelmélet körében. Egyes indológusok, így Frauwallner két azonos nevű szerzőről beszélnek – a jógácsára Vasubhandut a 4. században, a szarvasztivádin Vasubhandut az 5. században helyezve el. Lásd: Erik Frauwallner: *Die Philosophie des Buddhismus*, 76. p., 350–351. p.)

³²⁸ A korábbi buddhista iskolák a tapasztalás elemeinek kiüresítésére helyezték a hangsúlyt.

³²⁹ „Es gibt, ihr Bhikkhus, ein Nichtgeborenes, Nichtgewordenes, Nichtgeschaffenes, Nichtaufgebautes. Wenn es, Bhikkhus, dieses Nichtgeborene, Nichtgewordene, Nichtgeschaffene, Nichtaufgebaute nicht gäbe, Dann wäre ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Aufgebauten nicht zu erkennen. Da es aber, Bhikkhus, das Nichtgeborene, Nichtgewordene, Nichtgeschaffene, Nichtaufgebaute gibt, Darum ist ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Aufgebauten zu erkennen.”

http://www.palikanon.com/khuddaka/ud_schmidt/udana.htm#ud_viii, 2012. 04. 25.

³³⁰ A Digha Nikája szövegét lásd: http://www.palikanon.com/digha/d16_1.htm, 2012. 04. 25.

³³¹ A Khuddaka Nikája szövegének különböző fordításait lásd: <http://www.palikanon.com/khuddaka/udana.html>, 2012. 04. 25.

a) Az első megnevezés, amelyet az iskola önmagára alkalmaz, a *jógácsára*, vagyis a *jóga-útján-járó*.³³² Ezzel az öndefinícióval az irányzat máris igen sokat elárul, hiszen ez a meghatározás formailag a buddhizmustól látszólag külön úton haladó és attól különböző, hindu szellemi alapokon nyugvó önmegvalósítási módszerhez köti az iskolát.³³³ Ám nem szabad itt megfedkezünk arról, hogy buddhista jógáról a buddhizmus minden korszakában beszélhetünk, valamint arról sem, hogy az alapító Sákjamuni Buddha felavatott jógamester volt, aki a kor szokásjoga szerint maga is vezethetett volna önálló jógaiskolát. Lényeges eleme ennek a definíciónak, hogy a jóga rendszerektől független alap gondolataival³³⁴ is egységet mutat: Felismeri a Tudat mindent átható, de egyben jelen állapotában összezavarodott és ezért szenvedő mivoltát.

„A tudatunk funkcióit ismerjük csupán, az akarat és az érzés területén, de magát a szellemet nem. [A szellem legbelső lényegét nem.]” [DZNK 2. 1. 29.]

1. Leírja a tudatosság hierarchikusan egymás felett-alatt elhelyezkedő szintjeit, amelyben a tapasztaló tudat képes *ide-oda, fel és le* elmozdulni.

2. A tudatállapotok hierarchikus szintjei között feltételezi és megkívánja a fokozatos és óvatos felemelkedést – amelynek a végzése maga a jóga praxisa.³³⁵

3. A gyakorlat végső definíciójaként a jógát, vagyis az önmagunk feletti uralom megszerzését nevezi meg.

b) Az iskola másik elnevezése a *csittamátra-váda*, vagyis a *tudat-mértékű, csak-tudat útja*³³⁶.

„Az indiai filozófia és vallás a jót a tudással, a rosszat az elvakultsággal [tudatlansággal][bizonytalankodással] azonosítja. A világegyetem szubsztanciája a Brahman, a Brahman pedig a mi emberi lelkünk, az Átman.” [DZNK 2. 2. 9–10.]

³³² „A »csak tudat« iskola”, *USZÓ* 6., *USZÓ*, 1989, 5. p.

³³³ Fontos itt megemlíteni, hogy a jóga eredeti jelentésében egyszerűen egyfajta aszketikus megismerési utat jelöl, amelyben a hangsúly, az alkalmazott technikáktól lényegében függetlenül, a személyes megismerés-megtapasztalás aktusára kerül. Bár van filozófiai tartalma, végeredményben filozófia előtti struktúra. Protopszichológia, misztika, aszkézis, etika ősrégi, a történelem előtti időkben kialakuló rendszere, amelynek gyökerei jóval az írásbeliség megjelenése elé nyúlnak. Hindu vagy buddhista terminusról ekkor még csíráiban sem beszélhetünk. Lásd: Mircea Eliade.: *A jóga*, 23. p. Tenigl-Takács László így fogalmaz a jóga eredetének tárgyalása kapcsán: „A jóga eredete az időtlenségbe vész.” Tenigl-Takács László: *India kultúrtörténetének áttekintése 4–5. A számkhya és a jóga*, Buddhista Misszió, Bp., 1986, 43. p.

³³⁴ Értelmezését lásd: Mircea Eliade: *A jóga*, 20–23. p.

³³⁵ A buddhista világképen belül ez egyrészt mint tudatállapotok egymásfelettsége, másrészt mint szakrális kozmológia jelenik meg, amelyet a gyakorló *megvalósít, megtapasztal és bejár*.

³³⁶ „A »csak tudat« iskola”, *USZÓ* 6., 5. p.

A *csitta* terminus használatával az iskola ismét a jóga útjához köti önmagát,³³⁷ mintegy utalva a klasszikus jóga alapművére, a Patandzsali *Jógaszútrára*.³³⁸ Ennek kezdősora, bizonyos értelemben iránymutatásként az egész rendszerre vonatkozóan: „*Jógas csitta-vritti niródhah*”.³³⁹ A *csitta* – *csit* szógyökkel,³⁴⁰ ebből kiindulva a ’végső’, ’tisza’, ’objektív’ és ’végső valóság’ jelentésein keresztül fogalmazza meg a tudatot/tudatosságot.³⁴¹ Innen érthető a *csak-tudat* kifejezés is, illetve a *megalkuvást-nem-ismerő-idealizmus*³⁴² terminusa.

c) A harmadik megnevezés a *vidnyána-váda, a tudatosság-útja*.³⁴³ Ez a terminus – *vidnyána* – a buddhista alaptanítás legelső rétegéhez köti az iskolát, hiszen az ember öt összetevője e szerint a *Forma-Érzés-Érzékelés-Készítés/Akarat-Tudatosság* sorozatában jelenik meg. Egy külön értelmezés szerint ez felfogható egy kibomló struktúráként is, amelyben a *vidnyána* definíciója éppen az öt megelőző négy kategória: A tudat(osság) az, ami konvencionálisan formán/formákon, érzésen, érzékelésen, készítésen/akaron nyugszik, illetve ezekből áll össze. Ez egyfajta *kibomló* tudatosság, amelyet az iskola egy másik kifejtésben a tapasztaló szervekkel való szoros kapcsolat szerint ír le, tapasztaló tudatról beszélve hat területen: a szemhez kapcsolódó látás-tudatosságot, a fülhöz kapcsolódó hallás-tudatosságot, a nyelvhez kapcsolódó ízlelés-tudatosságot, az orrhoz kapcsolódó szaglás-tudatosságot, a testhez kapcsolódó tapintó-tudatosságot és – mert a buddhista ismeretelméleten belül az elme mintegy érzékszervként jelenik meg – a gondolkodáshoz kapcsolódó gondolkodás-tudatosságot ír le. A *jógácsára* iskola egyik legjellegzetesebb tudati kategóriája, a minden készítést és ösztönző mozzanatot magában foglaló *tárház-tudatosság* is a *vidnyána* kifejezéssel lett jelölve. *Álaja-vidnyánaként*, egyfajta gyökér-tudatként megalapozza az előző, hatfelé kibomló megismerést és az elmeműködést. A definíció szerint ez a tudati mező mindent magába foglal, és benne rejtőznek azok a mozgatóelv-kezdemények, amelyek az individuális tudatosságot egyszerre megalapozzák és működtetik. Egyfajta szuper-tudatalatti mezőt neveznek meg így, amely nem is tudat alatti, hanem sokkal inkább tudat előtti.

³³⁷ Tenigl-Takács László: *A jógácsára filozófiája*, 6. p.

³³⁸ A szövegnek több magyar fordítása is létezik, így: Baktay Ervin: „Patandzsali »jóga szútrái«”, in: *A diadalmas jóga*, Szukits Könyvkiadó, Szeged, é. n.; Tenigl-Takács László–Farkas Attila Márton: *Patandzsali: Az igazság szövete*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1994.; Fórizs László: „Az elme leigázása. A megszentelődés Pátandzsala útja”, in: *Dhammapada. Az erény útja*

³³⁹ „A jóga az elme-rezzenet kioltása.”

³⁴⁰ A jóga szövegen belül való értelmezését lásd többek között: Georg Feuerstein: *The Yoga-sútra of Patanjali*, ITI, Rochester–Vermont, 1979, 26–28. p.

³⁴¹ A tudat ezen definíciója nem hordoz olyan kettősséget, amelyet anyag-szellem/tudat-anyag terminusaiban fogalmazhatnánk meg: Lásd Alan W. Watts: *A zen útja*, 83. p.

³⁴² Dasgupta meghatározását küzli: „A »csak-tudat« iskola”, *USZÓ* 6., 5. p.

³⁴³ *Uo.*, 5. p.

Az álaja-vidnyána a jéghegy-modell teljességét is jelenti, de magában foglalja a jéghegyet hordozó víz teljességét és az azt néző tapasztalót is:

*„Miként a hatalmas tenger hullámain/a vad szél felkelti,
s a hullámok tánca/meg nem szűnik,
ugyanígy, a tároló-tudatosságot/a tárgyak szele mozgásba lendíti,
s a különféle tudatosságok hulláma/táncra kél.”³⁴⁴*

A Lankavatára szútra idézett versének külön érdekessége, hogy a buddhista hagyományon belül igen fontos utalásként jelenik meg hipertextuális kontextusban, irodalmi képként megjelenítve a szútra értelmezésének szerteágazó hagyományát.³⁴⁵

A *tudatosság, tudat* a jógácsára szemléletében ontológiai létezőként jelenik meg.³⁴⁶ Ám mivel a tapasztaló alany a buddhista ismeretelmélet rendszerében pusztán a tapasztalás pillanatában kialakuló összetétel, így a struktúra soha nem jelenthet szolipszizmust. A végső valóság nem hasad szét alanyra és tárgyra.

d) A negyedik definíció, a *nirálambana-váda – támaszték/hordozó-nélküliség útja*, ismét egy jógarendszerben megfogalmazott igazságra, a Tudat végső, önmagában nyugvó derűs és támasztalan, vagyis nem függő önmegtapasztalására – az út végcéljára és örök állapotára utal.

„Ha meg akarjuk érteni az igaz valóság mibenlétét, és komolyan meg akarjuk ismerni a világegyetemet és az élet igaz arcukat, minden kétkedésre való képességünket fel kell szítanunk, minden mesterséges hipotézist el kell engedniünk, és a közvetlen megismerést kell a kiindulóponttá tenniünk, amely kétségesé teszi önmagában a kétséget.” [DZNK 2. 1. 18.]

Ebben a definícióban mindemellett az *ürességről* szóló addigi buddhista ismeretelméleti megfogalmazás is benne rejlik. Egyfelől mint a logikai jellegű elemzéssel felismert illúziótermészet *szarva-dharma-súnjátá*³⁴⁷ – minden dolog üres –, másfelől a valóság meg nem fogalmazhatóságának kinyilatkoztatása abban a felismerésben, hogy minden *megfogalmazás* és *meg nem fogalmazás* pusztán a konstruáló értelem támasza. Kedves szójáték is ez a definíció, hiszen az út, amelyen a konvencionális, hordozóitól függő tudatosságtól eljutunk a támasztalan tudatosságig ismét csak maga a jóga, az igazság. Így az

³⁴⁴ Hamar Imre (ford.): „Lankavatára-szútra”, VIII. fejezet (részlet), in: *Tibeti buddhista filozófia*, 70. p.

³⁴⁵ Mint jelöletlen idézetet vesd össze: *Szaraha Királyi Éneke*, ÚSZÓ 5., Buddhista Misszió, Bp., 1988, 15. p.

³⁴⁶ Ashok Kumar Chatterjee: *The Yogácsára Idealism*, Motilal Banarsidass, Delhi–Varanasi–Patna–Madras, 1987, 21. p.

³⁴⁷ Ezt a terminológia szintjén csak látszólag utasítja el a jógácsára rendszer.

iskola önelnevezései már magukban foglalják magát a végigjárandó és bemutatásra kerülő utat.

Míg a korai kutatás a *jógácsárát* teljesen önálló és a buddhista ismeretelmélet testében bizonyos fokig idegen elemnek tekintette,³⁴⁸ a későbbi értelmezés már minden oldalról kihangsúlyozza ezen tanítások levezethetőségét a korai kanonikus művekből.³⁴⁹ Igen fontos ennek a levezetésnek vizsgálatakor Buddha híres, meg nem válaszolt kérdéseinek köre.³⁵⁰ Az igen súlyos filozófiai tartalommal bíró kérdések sora a következő:

1. Örökkévaló a világ?
2. Nem örökkévaló a világ?
3. Véges a világ?
4. Nem véges a világ?
5. A lélek és a test azonos?
6. A lélek és a test különböző?
7. Létezik a Buddha a halál után?
8. Nem létezik a Buddha a halál után?
9. Létezik is, meg nem is a Buddha a halál után?
10. Sem nem létezik, sem nem nem létezik a Buddha a halál után?

Ezekben a kérdésekben a Buddha mintegy a *hallgatást* tette meg olyan filozófiai eszköznek, amely egyfelől túlmutat a kérdés-válasz körében mozgó racionális értelmezés lehetőségein, másrészt egyfajta lezáratlanságot teremtve utalt a megismerés és a tanítás fejlődésére, érésére, túlmutatva önmagán.

A tan belső fejlődése magának a rendszernek egyenes függvénye: a pszichikai összetevőkből álló tudat vizsgálata nem lehet lezáruló, mert maga a tudat és annak az állapotai is alá vannak vetve a változásnak, tehát változnak. A tudat változása³⁵¹ magával vonja a tudatról való ismeret változását is. Buddha a buddhista tanítást magát is időbe vetettnek és mindig újra megfogalmazandónak hirdette. A jóga útján haladók így saját meditatív megismerésük kitárulásából jutottak el a tárház-tudatosság, az *álaja-vidzsnyána* felismeréséig, amelynek kifejtése sok egyéb mellett kapcsolható a függő keletkezés tizenkettes rendszeréhez.

³⁴⁸ Edward Conze: *A buddhizmus rövid története*, 60. p.

³⁴⁹ A párhuzamokat értelmezi: S. B. Dasgupta: *An introduction to tántric buddhism*, University of Calcutta, India, 1974, 29–30. p.

³⁵⁰ Bővebben lásd: Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*, 119–122. p.

³⁵¹ Sruktúrájának és működésének tekintetében.

A szenvedés körforgása a függő keletkezés tizenkét tagból álló rendszere szerint bomlik ki a buddhizmus ismeretkörében, mintegy gyökérpontokként tapasztalóvá és tapasztalttá válva, megalkotva így a tapasztaló-tapasztalt illuzórikus kettősségét. A *nemtudásból* kiindulva jelennek meg a *létesülés okai/készítései*, s ebből jelenik meg az egységet széttörő *tapasztaló tudatosság*,³⁵² majd a *név és forma* kettőssége. A láncolat végén a *halál* mint a *nemtudás* gyümölcse és elkerülhetetlen velejárója jelenik meg.

A jógácsára tanítása szerint ennek a körforgásnak a felismerése már a megszabadulás útjának állomása. Az ember, bár a végtelen tudattól soha el nem szakad, a tévedés és nemtudás állapotában önmagát állapotainak tükrében határozza meg, és a múlandóhoz köti. Ez a tudatállapot a törekvés kiindulópontja, amely bár *abhuta-parikalpa* – vagyis *valótlan képzelgés* –, mégis megkötő és elfátyolozó elv, amelyhez az első önmegélési forma – egyfajta öntudatlan sodródás, a tulajdonképpeni képzelgés – kapcsolható. Ennek a tudati szintnek a meghatározása ebből a definícióból a *parikalpa*. A fogalmak a különböző alapszövegekben kerülnek kifejtésre. Az *abhuta-parikalpa* kiindulópont, de – a beteljesedettségéből szemlélve – *a számszára a nirvána* elvének megfelelően a teljesség is egyben.³⁵³ A tudat eredendő beszennyezetlensége a jóga értelmezésében a tiszta tapasztalás állapota, a *tévedésbe esett tudat* tapasztalásában is akadályoztatottá válik, összekeveredettség és ragaszkodás, tapadás és másodlagos minőségek jelennek meg benne.³⁵⁴ A tévedésbe esett tudat nem a valóságot tapasztalja többé, és önnön tapasztalási tévedésének foglyává válik.³⁵⁵

„A hétköznapi értelmünk számára a dolgok a tudattól független léteznek, a tudatosság háttérében egy lélekkel áthatott valami reflektál különféle módokon.” [DZNK 2. 1. 19.]

³⁵² A praxis oldaláról tekintve ok/készítés és a tudat egybevont két szintje a nemtudás-felébredettség relációjában jelenik meg tárház-tudatként vagy tiszta tudatosságként.

³⁵³ „Az *abhuta-parikalpa létezik, / benne kettősség nem létezik, / az üresség benne létezik, / s így ez az ürességben létezik.*”

Abhuta-parikalpo'szti dvajam tatra na vidjate / Sunjátá vidjate tvatra taszjám api sza vidjate// Maitréjanátha: *Madhja-anta-vibhága*. A szöveget közli és elemzi: Shashi Bhusahan Dasgupta: *An Introduction to Tantric Buddhism*, 22. p.

³⁵⁴ „Ahogy a lényegét tekintve megkülönböztethetetlen úr kiterjed mindenhová, ugyanígy terjed ki mindenhová a tudat-természetű szeplőtelen elem. (1.49.)

Ahogy a mindenhová kiterjedő úr finomsága miatt nem szennyeződik be soha, ugyanígy nem szennyeződik be (ez) a minden lényekben jelenlévő (elem), (1.52.)

A tett-szenvek vízből halmazok, elemek és érzékek jönnek létre. Keletkeznek és elmúlnak, ahogy (a tett-szenvek víze) kiárad és elapad újra. (1.61.)

A tudat (tiszta) természetének – miként az úrnek – nincsen oka, nincsen feltétele, sem együtt e kettő, nincsen keletkezése, nincsen fennállása, nincsen elmúlása sem. (1.62.)” „Ratna-gótra-vibhága”, in: *A jógácsára filozófiája*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 1997, 51. p.

³⁵⁵ „A (külsőnek) látott világ nem létezik. A tudatból származik a dolgok tarkasága. A test, az élvezet és az alap a tárház-tudatból látszik a számunkra. (2.54)” „Lankávatára-szútra” 2. 54., in: *Uo.*, 62. p.

Ez az indiai ismeretelmélet *májá*, 'illúzió' fogalma.³⁵⁶ A *májá* fogalmát a jógácsára lényegében megfelelteti az *abhuta parikalpa* fogalmának.³⁵⁷

A Nisida által megfogalmazott, filozófiára vonatkozó, már idézett meghatározás: „A nyugati filozófia a *lét*, a keleti a *semmi* vizsgálata”,³⁵⁸ az értelmezés sokrétű lehetőségét is magában hordozza, a *májá* – 'illúzió' indiai értelmezésében a tapasztalati világ a *semmi*, s az érzékszerveinkkel (amelyek közé a buddhizmus a gondolkodást is sorolja) megragadhatatlan teljesség a *lét*. Erről a létről hallgat oly gyümölcsözően a Buddha.

A buddhizmus a mahájána két iskolájában filozófiai úttá vált, ezért azt is tisztázni kell, hogy a filozófia szó szerinti fordításánál megjelenő *bölcsesség* fogalmával milyen kapcsolatban van.

A buddhizmus bölcsességhez való viszonyának vizsgálatát a bölcsesség megszemélyesített alakjainak ikonográfiai elemzésén át a *Szív-szútra* központi szerepet kapó szövegének értelmezésén keresztül lehet elvégezni. Ez a vizsgálat egyben azt is feltárja, milyen viszonyban van a csan/zen hagyomány a bölcsesség fogalmával, hiszen a szútra az irányzat egyik legfontosabbnak tekintett irata.

³⁵⁶ „Mahámati szólt:

– Nem nyolc tudatot határozott meg a Magasztos?

Szólt a Magasztos:

– De igen, Mahámati.

– Ha nyolc tudatot határozott meg, akkor miért az elme-tudattól való megszabadulásra hivatkozik, s a (többi) hét tudatra miért nem?

Szólt a Magasztos:

– Mahámati, az elme-tudat az ok és támaszték, ebből ered a (többi) hét tudat. Továbbá, Mahámati az elme-tudat úgy tartja fenn működését, hogy megkülönbözteti a tárgyak világát, kötődni kezd hozzájuk, és a sokféle benyomás útján táplálja a tárház-tudatot. Az elme és az én s az ehhez tartozók képzele nyoman fejlődik ki, kötődik hozzá, és gondolkodik felőle. Nincs saját teste, nincsenek saját jellegei. Oka és támasztéka a tárház-tudat. Mivel a világot – ami csak-tudat – valóságosnak képzelik az emberek, s hozzá, mint ilyenhez kötődnek, ezért az egész tudat-rendszer kölcsönös feltétel-viszonyban bontakozik ki. (2.126.)” „Lankávatára-szútra” 2. 126., in: *Uo.*, 71. p.

³⁵⁷ „Nos Mahámati, a látszathól ered a képzelt mibenlét [*abhuta-parikalpa*]. S miképpen ered a látszathól az?

A függő jellegű mibenlétben sokféle módon, alakkal, jeggyel, formával bíró tények mutatkoznak. Mahámati, amikor valaki ezekhez a tárgyakhoz, alakzatokhoz és jegyekhez mint (valóságához) ragaszkodik, ez a ragaszkodás kétféle módon megy végbe. Ennek megfelelően a bveérkezettek, a szentek és a teljesen felébredettek úgy tanítják, a képzelt mibenlét a névhez és az alakzathoz való ragaszkodásból áll. [...]” (2. 67.) „Lankávatára-szútra” 2. 67., in: *Uo.*, 68–69. p.

³⁵⁸ „Kitaro Nishida (Nishida Kitaro, 西田幾多郎 1870–1945), one of Japan's greatest philosophers, suggested that the general character of Western philosophy is the concept of Being, while that of Oriental philosophy is the concept of Nothing.” in: Ha Tai Kim: „The Logic of the Illogical: Zen and Hegel”, *Philosophy East and West*, Vol. 5, No. 1 Apr., 1955, pp. 19–29., 19. p.

IV. 3. A Szív-szútra mint a csan bölcsesség fogalmának meghatározása

„A szív – hát persze,
csak az –, ha volna mersze,
az kiáltozhat.”³⁵⁹

A Szív-szútra a zen buddhizmus egyik legfontosabb szentirata, amely amellet, hogy a legfontosabb mahájána tanítások összefoglalója, a napi szertartási gyakorlatnak is meghatározó eleme.

A szútra a Pradnyáparamitá szövegek legrövidebb változata. Ezek az iratok a buddhista bölcsességi irodalom alkotásai, amelyek magyarázó iskoláiból, mint azt az előbbieken láthattuk, magát a mahájána irányzatot is eredeztetik. A szövegek fejlődéstörténetét vizsgálva kimutatható, hogy ez az irodalmi anyag igen hosszú, ezer évet átfogó alakulás, formálás eredményeképpen alakult ki.³⁶⁰

IV. 3. 1. A szöveg kínai története

A kínai szövegváltozatok első formáját a nagy fordító, Kumáradzsíva készítette el, a 400-as évek legelején. Az évszázadok során ezt az első fordítást több másik követte.³⁶¹ A szöveg fordításain túl számos kommentár kiegészítette ki a Szív-szútra kínai irodalmát³⁶². A rövid kínai nyelvű szöveg történetével kapcsolatban olyan elmélet is született, amely ezt a kínai változatot nem fordításnak tartja, hanem az eredeti, kínai nyelven íródott szövegnek, amelyet később fordítottak vissza szanszkritra.³⁶³

³⁵⁹ Pető Tóth Károly: „A szív, ha volna mersze” (részlet), *OPUS* 1993/3., Pilisi-medence Kulturális Alapítvány. A szöveget a kézirat szövegváltozata alapján közlöm.

³⁶⁰ Kr. e. 100 körülől Kr. u. ~1000-ig. A fejlődés szakaszait lásd: Andrew Skilton: *A buddhizmus rövid története*, 84. p. Conze 1200 utánra teszi az indiai Pradnyáparamitá-irodalom lezáródását, a buddhizmus indiai történetének legvégéig kitolva a szövegek alakulását. Edward Conze: *The Prajñāpāramitā Literature, The Reiyukai*, Tokyo 1978, 16. p. Magyar nyelven Agócs Tamás munkájaként 1995-ben jelent meg egy válogatás a Pradnyáparamitá irodalom szövegeiből, amely a szakkifejezések fordítási kísérleteként is szolgált: Agócs Tamás: *Mahájána buddhizmus – Szemelvények a révbejuttató megismerés (Prajñāpāramitá) szövegeiből*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Jegyzete, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1995.

³⁶¹ A kínai fordítások történetéről és a kínai szöveg terminusairól lásd: Shu-Fen Chen: „On Xuanzang’s Transliterated version of the Sanskritprajñāpāramitāhrdayasútra (Heart Sutra)”, *Monumenta Serica*, Vol. 52, 2004, 113–159. p.

³⁶² Lásd: Edward Conze: *The Prajñāpāramitā Literature*, 123–124. p.

³⁶³ Jan Nattier: „The Heart Sutra: A Chinese Apocryphal Text?”, *The Journal of The International Association of Buddhist Studies*, Volume 15, Number 2., 1992, 169. p. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/ojs/index.php/jiabs/article/download/8800/2707>, 2012. 04. 25. Nattier ezen írásában a Pradnyáparamita-szövegek keletkezési struktúráját is új megvilágításba helyezi.

Mindent egybevéve a szív szútra rövid változata szinte minden északi buddhizmushoz tartozó iskola alapszövege,³⁶⁴ Kabultól Naráig recitálják.³⁶⁵

Szövegében a legfontosabb mahájána tanítások kulcskifejezéseit találhatjuk meg. E mellett a buddhista önreflexió és a mahájána tudat-tan tömör összefoglalása is.

Mivel a rövid irat erre kiválóan alkalmas, az adott nyelvtől függetlenül mindegyik buddhista iskola kalligrafikus hagyományában is igen fontos szerepet tölt be.³⁶⁶

A csan hagyományában a *Szív-szútra* értelmezése mutathatja fel azokat az elemeket, amelyek a *madhjamaka* irányzathoz kötik az elmélkedés iskoláját. A műhöz számos nagy csan/zen buddhista mester fűzött kommentárt, illetve fűzte be művébe a szútra tanításait. Talán az egyik leghíresebb ilyen mű Dógen *Sóbógenzója*.³⁶⁷ A modern kori értelmezések közül meg lehet említeni Obora mester,³⁶⁸ illetve Tan Hszu mester³⁶⁹ kommentárját.

Nisida Kiraró kiemelten hivatkozik a szövegre.³⁷⁰ A kései, *Szív-szútrát* elemző írásának részletét David A. Dilworth fordította le és adta közre.³⁷¹ E mellett – mint azt majd a részletes elemzésnél látni fogjuk – utalásként a szútra szavai közül beemelt egy kifejezést saját filozófiai nyelvezetébe is.³⁷²

IV. 3. 2. A *Szív-szútra* tartalmi felépítése

Szerkezetét tekintve a szöveg fő struktúráját egy tanító beszéd képezi, amelyet a kinyilatkoztató Buddha mond el az emberi tanítványnak. A *hinájána* alaptanítását képező emberi összetevők struktúrájából bontja ki a mahájána elveket. Kulcskifejezései: *bölcsesség*,

³⁶⁴ Donald S. Lopez, Jr.: *Elaborations on Emptiness*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996, 5. p.

³⁶⁵ de Marinus Willem Visser: *Ancient Buddhism in Japan – Sutras and Ceremonies in Use in the 7th and 8th Centuries A.D. and their History in Later Times*. 2 Bände, Paul Geuthner, Paris 1928–1931; Brill, Leiden 1935. című művére hivatkozva, az oldalszám megjelölése nélkül. Lásd: Edward Conze: „Text, Sources, and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1. Apr., 1948, 33–51. pp., 33. p.

³⁶⁶ A szútra (és általában a szútrák) kalligrafikus megjelenítéséről lásd: John Stevens: *Sacred Calligraphy of the East*, Shambala Publications, Boston and London, 1995, 97–111. p.

³⁶⁷ Dógen: *Shóbógenzó – The True Dharma-Eye Treasury*, Volume I., Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley, California, 2007, 31–40. p.

³⁶⁸ „On the Heart Sutra by Abbot Obora of the Soto Zen Sect”, in: Trevor Leggett: *The Tiger’s Cave*, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1977, 17–128. p.

³⁶⁹ Shih K’un Li–Dr. Frank G. French (eds.): *The Prajna Paramita Heart Sutra*, Buddha Dharma Education Association Inc., New York – San Francisco – Toronto, 2000.

³⁷⁰ Nishida Kitarō: „The Logic of Place and A Religious World-View”, in: *Nishida Kitarō zenshū*, 19. vol., Iwanami Shoten, 1965, xi, 371–464. p.

³⁷¹ Nishida Kitarō and David A. Dilworth: „Religious Consciousness and the Logic of the Prajnaparamita Sutra from the Logic of Place and a Religious World-View”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 25, No. ½, 1970, 203–216. p.

³⁷² A *szoku* terminus a Nisida fordíthatóságának elemzésénél kerül elő: John C. Marlando: *Translating Nishida*, 465–496. p, 493. p. A terminus ismertetését a szútraszöveg megfelelő helyénél mutatom be.

üresség, tudat, megszabadulás. A szöveg lezárását egy különleges szövegem, *mantra*, vagyis varázsima zárja,³⁷³ amely már a *vadzsrájána* struktúráit is megelőlegezi és felmutatja.

IV. 3. 3. A cím és jelentései

„A mély(1) meghaladó(2) bölcsesség(3) szíve (4)szútra³⁷⁴”

1. *Mahá*:³⁷⁵ 'hatalmas', 'mély', vagyis mindent magába foglaló, kimeríthetetlen és örök.

2. A meghaladó a *páramitá*, a „túlpartra vivő tökéletesség”³⁷⁶ végső soron a buddhista tanítás egésze is érthető alatta.

3. „Miben áll a kétségekben is kételkedő közvetlen tudás? [bölcsesség]” [DZNK 2. 1. 33.]

A bölcsesség, *pradnyá* a mahájána irányzat terminusa,³⁷⁷ amely a beérkezetttség, tökéletesség szinonimájaként szerepel. A buddhizmusnak mint filozófiának definiálnia kell a bölcsességgel való viszonyát, illetve azt, amit ez a fogalom a buddhizmuson belül betölt.

Közelítsük meg a problémát a buddhista ikonográfia szemszögéből: A bölcsességet több különálló alak jeleníti meg az északi hagyományban. A két legfontosabb ezek közül a férfialakként megjelenő Manydzsusri [文殊, kín.: *Vensu*, jap.: *Mondzsu*, मञ्जुश्री, szanszkrit: *Mañjuśrī*] bódhiszattva, illetve a női alakként ábrázolt Pradnyápáramitá [प्रज्ञापारमिता, szanszkrit: *Prajñāpāramitā*, 般若波羅蜜多, kín.: *Pan-zso-po-lo-mi-to*, jap.: *Hannja-Haramitta*]. Manydzsusri³⁷⁸ a *Lótusz-szútra* és a *Lankavatára-szútra* egyik központi alakja.

³⁷³ Elemzését lásd: Donald S. Lopez, Jr.: „Inscribing the Bodhisattva's Speech: On the »Heart Sūtra's« Mantra”, *History of Religions*, Vol. 29, No. 4. May, 1990, 351–372. p.

³⁷⁴ *Mahá pradzsnjá páramitá hridaja szútra*, Dobosy Antal fordítása (1989., módosítva 2011-ben), <http://www.zen.hu/szivszutra.html>, 2012. 11. 21.

摩訶般若波羅蜜多心經, (kín.: *Mo-ce Pan-zso po-lo-mi-to Hszin-csing*, Jap: *Maka Hannja Haramita Singjo*) A szöveg szanszkrit változata alapján Dr. Pressing Lajos által készített fordítást, lásd: <http://terebess.hu/keletkultinfo/sziv.html>, 2012. 04. 25.

³⁷⁵ A szanszkrit kifejezést fonetikusán írták át kínaira és japánra.

³⁷⁶ A páramiták rendszerét a jógácsará fokozatos megvilágosodás képzetének elemzésekor sorolom fel, mint a tiszta tapasztalás buddhista megvalósulásának egyik leírását.

³⁷⁷ Szeng-csao definíciójában egyértelműen feltűnnek a *Tao* meghatározásánál használt kifejezések: „A *prajña*, mely üres és titokzatos, a Három Kocsi Végső Eizménye, Valóban az Abszolút Egy, amely nem ismeri a megkülönböztetést, de vitatkozik az eretnek tanokkal [vö.Lun-ju 11,16], (mert azok) már hosszú ideje zavart keltenek.” Szeng-csao: „A *prajña*-nak nincs tudása”, in: Tőkei Ferenc (ford., vál.): *Kínai buddhista filozófia*, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Bp., 1993, 48. p.

³⁷⁸ Néhai tanárom és barátom, Horváth Z. Zoltán maga alkotta fordításjavaslata a Manydzsusri névre ez volt: *Lágy-Dicső*. Derű és jó hangulatú kedvesség a bölcsesség felragyogásához kapcsolódó tapasztalat. Manydzsusri alakjáról és kultuszáról lásd: Étienne Lamotte: *Mañjuśrī*, T'oung Pao, Second Series, Vol. 48. Livr. 1/3, 1960, 1–96. p.

Férfialakként, hercegeként ábrázolják, jobb kezében feje fölé emelt lángoló karddal, bal kezében a bölcsességi irodalom könyveivel. További nevei: *Manydzsughósa – Gyönyörű Hang(ú)*, *Manydzsunátha – Gyönyörű Megmentő*, *Vágísvara – A Beszéd Ura*.³⁷⁹ Bhattacharya a *Dharmadhátuvágísvara*, *A Tanítás-egének-szavát-uraló* nevet is említi.³⁸⁰

Pradnyápáramitá a női bódhiszattvák egyike, aki *Minden Buddha Anyja*.³⁸¹ Két- vagy négykarú, lótuszülésben ülő alakként ábrázolják, lótuszvirággal és a bölcsességi irodalom könyveivel. Fehér, sárga és arany színnel megjelenített, három különálló alakként is ábrázolják.³⁸² Jobb kezét a bal tenyéren nyugvó tanító-*mudrával* jelenítik meg. Manydzsusrí a tévedések, a nemtudás eloszlatója, a hirtelen megvilágosodás és az intuitív megértés megtestesítője, Pradnyápáramitá a mindent magába foglaló örök szemlélődés, amely alap és cél egyszerre. A csan/zen számára a bölcsesség örök jelenvalóságát, elévülhetetlenségét, aktualitását és villanásszerű elnyerését jelenítik meg képileg is.

4. A szív: 'lényeg', 'legbelső valóság' értelmében.³⁸³ Szíve a tanításnak. Obora mester értelmezésében a „Pradnyápáramitá irodalom essenciája”.³⁸⁴

5. A *szútra* – (buddhista) szent szöveg értelemben használt írásjegy [經, kín.: *csing*] megfelel a *csi* fejezetében tárgyalt meridián, illetve Szent Könyv jelentésű írásjelnek.³⁸⁵

IV. 3. 4. A *mahájána* tanításainak összefoglalása a *szútraszövegben*

I.

„Avalókitésvara bódhiszattva(1) a mély meghaladó bölcsességben időzvéen látja(2), hogy az igaz természetét alkotó öt rész(3) üres(4), és ezzel minden szenvedést meghalad(5).”³⁸⁶

1. Avalókitésvara, a könyörületesség és részvét megtestesítője, a *dhjáni-bódhiszattvák*³⁸⁷ közé tartozik, amelyek a *szambhóga-kája* kivetülései.³⁸⁸ Amitábha dhjáni-

³⁷⁹ A nevek terminusainak forrása: Sz. A. Tokarev (főszerk.): *Mitológiai Enciklopédia I.*, 401. p.

³⁸⁰ Benoytosh Bhattacharya: *The Indian Buddhist Iconography*, K. L. Mukhopadhyay, Calcutta, 1958, 94. p.

³⁸¹ Hans Wolfgang Schumann: *Buddhistische Bilderwelt*, 156. p.

³⁸² Benoytosh Bhattacharya: *The Indian Buddhist Iconography*, 197–199. p.

³⁸³ A szív képét a *Négy Alapelv*nél bemutatott elvek szerint a szövegre is alkalmazhatjuk.

³⁸⁴ „On the Heart Sutra by Abbot Obora of the Soto Zen Sect”, in: Trevor Leggett: *The Tiger's Cave*, 18. p.

³⁸⁵ Obora Roshi szavai szerint: „*The Chinese character for Sutra (which is read in Japanese kyo) was selected by the first translators because it has also the meaning of eternal, and the sense is that the Sutra is an eternally immutable truth. All the teachings of the Buddha are given this appellation kyo, and from ancient times to the present, and from the present into the future, never do they change. The Heart Sutra is one of them, being the essence of the Great Prajna Paramita Sutra.*” Trevor Leggett: *The Tiger's Cave*, 18–19. p.

³⁸⁶ 觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時照見五蘊皆空、度一切苦厄

³⁸⁷ Szamantabhadrá, Vadzsrapáni, Ratnapáni és Visvapáni mellett. A *dhjáni-bódhiszattva*, *dhjáni-buddha* terminusának kérdéses volta már bemutatásra került. Itt az *általánosan meggyökeresedett kifejezés* értelmében használom.

buddha „tevékeny alakja”, földi megtestesülése a Sákjamuni Buddha.³⁸⁹ Eredeti szanszkrit neve minden valószínűség szerint Avalókita-isvara, *A Világ Hangjaira Figyelő* volt.³⁹⁰ Ikonográfiai megjelenítése az egyik leggazdagabb a mahájána hagyományban, tisztelete szinte minden mahájána iskolában megjelenik. Ábrázolják emberi alakban két, illetve több karral is. Három-, öt-, illetve tizenegy fejű mitikus alakként is megjelenik. A különböző ábrázolástípusok tulajdonságait, képességeit és a szimbolikus nyelv szerint a megszabadulás művében betöltött szerepét jelenítik meg. A buddhista alaptanításokat összefoglaló Létkerék-ábrákon Avalókitésvara jelenik meg az újjászületések hat világában, hat különböző alakban, hogy a világok lakóit a megszabaduláshoz elvezesse. A hat világ a pokol, az éhes szellemek, az állatok, az emberek, a félistenek és az istenek régiója.³⁹¹ Az újjászületés ezen világok valamelyikében történik, illetve a hat régió az emberi tudat szféráit is magában foglalja és megjeleníti.

„A buddhizmus szerint saját érzéseim függvényében lehet ez a világ a mennyei szférával, a Paradicsommal, vagy magával a pokollal egy, vagyis végső soron a mi világunk érzéseinkben és akaratunkban gyökerezve, azokat egybefűzve épül fel.”
[DZNK 2. 3. 43.]

Ehhez a funkciójához tartozik a lényegét képviselő varázsima, az *Óm, mani padmé hüm!* mantra.³⁹² Első említése a *Szuvarnaprabhá-szútrában* történik. Számptalan mahájána szöveg hivatkozik rá vagy szerepelteti tanításában. A kínai buddhizmus *Kuan-jin* [觀音] alakjában³⁹³ Avalókitésvara női megjelenítését is megengedte. A szútra bevezető sorának két terminusa, a bódhiszattva alakjával kifejezett *könyörület* és *meghaladó bölcsesség* a valóságot párfogalmak képében megjelenítő tantrikus nyelvezetet is magában foglalja.³⁹⁴ A csan-hagyomány Bódhidharmát mintegy Buddhaként Avalókitésvara megjelenési formájának

³⁸⁸ Alice Getty: *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford University Press, London – Edinburgh – Glasgow – New York – Toronto – Melbourne – Bombay, 1914, 44. p.

³⁸⁹ A szútra így felfogható Gótama Buddha közvetlen tanításának – a mahájána értelmezés szerint.

³⁹⁰ Sz. A. Tokarev (főszerk.): *Mitológiai Enciklopédia I.*, 391. p.

³⁹¹ A hat világ szenvedéseit bemutató forrásszöveg Horváth Z. Zoltán fordításában: „A szenvedés egyetemessége”, in: *Tibeti buddhista filozófia*, 77–90. p.

³⁹² A varázsimáról és Avalókitésvara alakjának védikus gyökereiről lásd: Alexander Studholme: *The Origins of Om Manipadme Hüm*, SUNY Press, Albany, 2002.

³⁹³ A bódhiszattva kínai megjelenési formáiról lásd: Chün-fang Yü: *Kuan-yin*, Columbia University Press, New York, 2001.

³⁹⁴ *Avalókitésvara és Manydzsusri* egyként ábrázolt alakja *Szimhanáda-Lokésvara*, lásd: Alice Getty: *The Gods of Northern Buddhism*, 57–58. p.

tartotta.³⁹⁵ Avalókitésvara alakja a csan történetekben,³⁹⁶ legendáiban és a kóanokban többször megjelenik.³⁹⁷

2. A *bölcsességben időzés a szambhóga-kája*³⁹⁸ kifejlődésének terminusa, amely egyben a kimozdíthatatlanság és tudati rendületlenség állapotának kifejezése.

3. Az *öt rész – szkandha* az embert alkotó öt alkotótényező.³⁹⁹ Forma, érzés, érzékelés, akarat/készítetés és tudatosság.⁴⁰⁰

„Csak egy meghatározott szabályok szerint létrehozott jelenséget okozó meghatározhatatlan valami van, máshogy nem definiálható.” [DZNK 2. 2. 20.]

„Világunk tudatjelenségeink tényeinek csoportjaiból épül fel.” [DZNK 2. 2. 29.]

„Az általam használt értelemben a valódi létező sem tudati jelenséggént, sem materiális létezőként nem nevezhető meg.” [DZNK 2. 2. 33.]

„A következő gond a tudati jelenségek kizárólagos létének tételezéséből és magyarázatából fakad, [mert ha] tudati jelenségeink nem rögzíthető dolgok, folyamatosan változó események egymásutániségának tekinthetőek, felvetik a kérdést, hogy ezek a jelenségek honnan erednek és hová tűnnek el.” [DZNK 2. 2. 50.]

Mind az öt tényező önmagában is minőségek halmaza:⁴⁰¹

a) Forma, *rúpa*: az abhidamma hagyomány 11 pontba szedve 28 kategóriát sorol fel.⁴⁰²

b) Érzés, *védaná*: Jó, rossz, közömbös – a hat érzékterület benyomásaihoz kapcsolódó benyomás.

c) Érzékelés, *szamdnyá*: A hat érzékterület: látás, hallás, szaglás, tapintás, ízlelés, gondolkodás,⁴⁰³ és az azokhoz kapcsolódó kognitív funkciók összessége.

d) Akarat/Készítetőerő, *szamszkára*.

e) Tudatosság, *vidnyána*: Az előző négy kategória foglalata.

³⁹⁵ *Kapujanincs Átjáró*, 87. p.

³⁹⁶ Híres példa Ma-jü kérdése Lin-csihez: *Kapujanincs Átjáró*, 8. p.

³⁹⁷ A csan hagyományon belüli ábrázolásáról lásd: Brinker, Helmut – Kanazawa, Hiroshi – Leisinger, Andreas: „ZEN Masters of Meditation in Images and Writings”, *Artibus Asiae, Supplementum*, Vol. 40, 1996., 3–384. p., 204. p.: „White-Robed Bodhisattva Avalokitesvara – Byaku'e Kannon”: „Attributed to Jueji Yongzhong (active around 1300). Inscription by Zhongfeng Mingben (1263–1323). Hanging scroll. Ink on Paper. 65.9 x 30.2 cm. Fujita Bijutsukan, Osaka.”, illetve a 205. p. ábráját.

³⁹⁸ A fogalom részletes kifejtését a Buddha testeit leíró fejezetben végzem el.

³⁹⁹ A buddhista hagyomány a fent említett *Hat-világ* körét úgy köti össze a szkandhák tanításával, hogy a pokol, az éhes szellemek, az állatok, az emberek, a félistenek és az istenek régiójából az emberi világot kiemelve, a maradék öt szférát rendre megfelelteti a *szkandháknak*, a pokol formavilágától a tudatosságot szimbolizáló istenvilágig. Formai megjelenítését lásd: Hans Wolfgang Schumann: *Buddhistische Bilderwelt*, 76–78. p. A *vadszrajána*-hagyomány az öt *szkandhát* az öt *dhjáni-buddhának* felelteti meg, mintegy az „üresség felől szemlélve” azokat. V. ö.: Benoytosh Bhattacharya: *The Indian Buddhist Iconography*, 42. p.

⁴⁰⁰ A szkandhák tagjainak többféle magyar fordítása született, itt a szútra szövegéhez való igazodás miatt Dobosy Antal változatát követem azzal a kiegészítéssel, hogy a *szamszkára* terminusnál az *akarat* mellé a *készítetőerő* értelmű fordítást is beemeltem.

⁴⁰¹ A szkandhák ismertetését Kógen Midzuno nyomán állítottam össze. Lásd: Kōgen Mizuno: *Essentials of Buddhism*, 97. p., illetve 97–108. p.

⁴⁰² A struktúrát rendszerbe szedve lásd: Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*, 76–86. p., illetve 227–228. p.

⁴⁰³ A buddhista ismeretelmélet a gondolkodást az érzékszervek közé sorolja.

A személy ezen összetevők állandóan változó struktúrájának pillanatnyi megjelenése,⁴⁰⁴ ezért nevezi a buddhista ismeretelmélet *hinájána* irányzata azt „üresnek”.

4. Az ürességnek a csan/zen buddhizmuson belül létezik egy saját(os) értelmezése.⁴⁰⁵ Magát a csan iskolát rokonítani lehet a *hinájána pudgalavádin* irányzatával,⁴⁰⁶ ahol a személy titokzatos létét és kontinuitását tételezték, szemben a többi irányzattal. Ezzel párhuzamosan a *súnjátá* fogalma mintegy szubsztancia jelenik meg, a taoista filozófia *Nem/Nincs* fogalmához és a *Tao* megragadhatatlanságához köthetően.

II.

„Sáriputra!(1) A forma nem különbözik az ürességtől, az üresség nem különbözik a formától.(2) A forma valóban(3) üresség, az üresség valóban forma. Így ilyen az érzés, az érzékelés, az akarat és a tudatosság is.”⁴⁰⁷

1. Sáriputra a Sákjamuni Buddha tanítványa, aki még a mester életében elhunyt. A legenda és a buddhista hagyomány úgy emlékezik meg róla, mint kiemelkedő tehetségű, éber és nagy tudású emberről.⁴⁰⁸ A mitikus hagyomány értelmezésében az igazság keresésének állhatatosságát, és minden emberi konvenciótól, rangtól és hírnévtől való függetlenségét jeleníti meg. Az ikonográfiában Maudgaljánával együtt az ülő Buddha két oldalán állva ábrázolják.⁴⁰⁹ Téchy Olivér a páli szövegek vizsgálata kapcsán Sáriputra csandála származásáról ír, amely Indiában eltörölhetetlen kondícióként határozta volna meg Sáriputra életét.⁴¹⁰ Ebben a vonatkozásban a konvencióktól való függetlenség egészen megrendítő mélységeket tár fel.

2. Különös hangsúllyal jelenik meg a *forma* és *üresség* a kínai terminológiában: A *súnjátát* jelölő írásjegy [空] költői etimológiája a *bánya*, az *emberek által munkával kivájt tárna* képe⁴¹¹ tevékenységgel, a forma és az üresség ontológiai elválaszthatatlanságával rajzolja le, adja vissza a fogalmat. Az írásjegy felső része a bánya tárnáját jeleníti meg, az alsó az érc válogatására szolgáló asztalt. A teljes kép szerint az üresség – a kialakuló tárna a fokozatosságot, a munka során egyre bővülő üres tér terjedését mutatja, másfelől figyelmeztet, hogy a kihordott föld az érc tartalom miatt önmagában értéket hordoz. Az üresség, a semmi

⁴⁰⁴ nem-állandó

⁴⁰⁵ Byung-Chul Han a zen buddhizmus filozófiáját bemutató kötetében egész fejezetet szentel az *üresség* speciális értelmezésének, kitérve Heidegger dologról alkotott definíciójára (*Das Ding*, illetve később: *Unterwegs zur Sprache*). Lásd: Byung-Chul Han: *Philosophie des Zen-Buddhismus*, 43–61. p.

⁴⁰⁶ Andrew Skilton: *A buddhizmus rövid története*, 57. p.

⁴⁰⁷ 舍利子。色不異空、空不異色、色即是空、空即是色。受・想・行・識亦復如是。

⁴⁰⁸ Hans Wolfgang Schumann: *Buddhistische Bilderwelt*, 216–217. p.

⁴⁰⁹ Az arhatok ikonográfiai megjelenítésének képi sémáját lásd: *Uo.*, 62–63. p.

⁴¹⁰ Téchy Olivér: *Buddha*, 39. p.

⁴¹¹ L. Wieger SJ: *Chinese Characters*, Dragon Book Reprint Corp., New York, 1965, 104. p. és 212. p.

definiálhatatlan ömagában, csak a keretét adó anyagi létező felől megragadható, és attól elválaszthatatlan. A semmi *önmagában* felfoghatatlan. Végül is a kép a szútra teljes mondanivalóját kifejezi egyetlen írásjeggyel. A *forma és üresség* összekapcsolása mindemellett a kínai olvasó számára képzettársításként megjelenítette azt a taoizmusban és a neokonfucianizmusban kibontott elvet, amelyet majd a testiség kínai értelmezésének *csivel* kapcsolatos elemeinek tárgyalásánál láthatunk: Az anyagi világ a nem anyagira, a megragadható a meg nem ragadhatóra támaszkodik, és viszont. A kettő lényegi egységben van egymással, és egymástól el nem választható.⁴¹² Külön figyelmet érdemel az a precíz alaposság, ahogyan az indiai *súnjátá* fogalmat átvették és értelmezték Kínában: A *semmi* fogalmának kezelése a keleti kultúrákban sajátos utat követ a középkortól egészen a 20. századig, Nisidáig.

3. A *forma valóban üresség* terminusából a *soku* írásjegye (即) Nisida Kitaró szövegeiben is kiemelt jelentőséget kapott.⁴¹³ Szudzuki javaslatára használta saját filozófiai terminusként, kikerülhetetlenül utalva írásaiban ezzel az írásjellel a *Szív-szútra* központi gondolatára.⁴¹⁴

III.

„Sáriputra! Minden jelenségnek üresség a természete.(1) Nem keletkeznek és nem szűnnek meg(2), nem tiszták és nem szennyezettek(3), nem növekszenek és nem csökkennek. Ezért az ürességben nincs(4) forma, érzés, érzékelés, akarat és tudatosság. Nincs szem, fül, orr, nyelv, test és értelem, nincs szín, hang, szag, íz, tapintás és tudati folyamat, nincs birodalma az érzékszerveknek és a tudatosságnak.(5) Nincs nem tudás és nincs annak megszűnése, nincs öregség és halál(6) és nincs ezek megszűnése sem. Nincs szenvedés, nincs annak oka, nincs annak megszűnése(7), és nincs útja a megszüntetésnek. Nincs megvalósítás és nincs megérkezés, mivel nincs, amit el kellene érni.(8)“⁴¹⁵

1. A *minden dolog üres* a mahájána alapvetése. A szútra szövegében magyarázat és kiindulópont egyszerre: A lényegi üresség a szenvedés önvalóságosságának lehetetlensége.

⁴¹² Vesd össze a *Tao Te King* 11. versével.

⁴¹³ A *Zen no Kenjú* szövegében is.

⁴¹⁴ „A similar case could be made for other key terms such as *soku ba* or its cognate *sunawachi* bb. The former, famous as a part of the paradoxical *soku /hi bc*, »is / is not« logic of the *Prajnapáramitá* sutras that D. T. Suzuki conveyed to Nishida (N 11, p. 398), forms by itself a grammatical connective between two noun phrases. Suggesting unmediated conjunction, inseparability or reciprocity, it has been translated by the Latin terms *qua and sive* and by phrases like »[X] is simultaneously [Y]« or »is immediately one with,« or else circumscribed in various ways.” John C. Marlando: *Translating Nishida*, 465–496. p., 493. p.

⁴¹⁵ 舍利子。是諸法空相、不生不滅、不垢不淨、不增不減。是故空中、無色、無受・想・行・識、無眼・耳・鼻・舌・身・意、無色・聲・香・味・觸・法。無眼界、乃至、無意識界。無無明、亦無無明尽、乃至、無老死、亦無老死尽。無苦・集・滅・道。無智亦無得。以無所得故、

2. A keletkezés és megszűnés kerete és kibomlása az *idő*, amely a buddhista felfogásban különleges értelemben, sokrétű fogalomként jelenik meg. A Buddha Három Testének tana szerint *időben véges*,⁴¹⁶ *időben végtelen*⁴¹⁷ és *időtlenül végtelen*⁴¹⁸ kategóriákat is magában foglal.⁴¹⁹

A buddhista időfogalom szisztematikus bemutatását 2004-ben publikálta Rolf Elberfeld,⁴²⁰ külön kiemelve Dógen *Sóbógenzójának* időre vonatkozó fejtegetéseit.⁴²¹ Elberfeld Nisida filozófiai kiindulópontjaként az *időben véges* létesülés traumatikus tapasztalatát emeli ki, kihangsúlyozva ennek a kiindulópontnak mély buddhista gyökereit:

„Der japanische Philosoph Kitarō Nishida (1870–1945) der sich in seinen Schriften auf den Buddhismus und auf Dōgen bezieht, hat den Ausgangspunkt und Ursprung seines Philosophierens in der »Trauer des Lebens« (jinsei no hiai 人生の悲哀) gesehen. Die Erfahrung des Todes und die der radikalen Endlichkeit fungieren für ihn als »Anfang der Philosophie« und Ursprung der Frage nach Religion, wodurch er sich in seiner Bestimmung von Platon und Aristoteles grundsätzlich unterscheidet. Nishida steht in einer langen Tradition, die bis auf die Grundstimmung des Buddha selber zurückgeht.

In jüngster Zeit hat Ryōsuke Ōhashi versucht, den buddhistischen Terminus 悲 hi, der auch Nishidas Wendung jisei no hiai zu finden ist, über Heidegger Grundstimmung der Angst hinaus, für eine breit angelegte Fundierung der Phänomenologie zu entfalten.”⁴²²

3. Tisztaság és szennyezetség a tudat *éber* és *tévedésbe esett* kategóriáit, illetve a számkhja és a jóga tradíció tudat tanát és kozmológiáját is megjeleníti.

4. A szövegben itt megjelenő, a Nisida filozófiája és a *Mu*-kóan kapcsán már bemutatott írásjegy [無] igen sokrétű jelentést hordoz. Önmagában kifejez negációt *nincs* értelemben, de – akárcsak az *üres* írásjegye – képzetében a *nincs* is az emberi tevékenységhez kötődik: *Sok ember kivágja az erdő fáit.*⁴²³ Ez a kínai buddhista fogalomkincs „legtaoistább” karaktere. Mind a filozofikus taoizmus, mind a népi taoizmus szövegeiben rendre megjelenik, úgy is, mint a taoista praxis szíve. Emellett a kései nisidai életműnek is kulcsszavává lett. A

⁴¹⁶ *nirmánakája*

⁴¹⁷ *szambhógakája*

⁴¹⁸ *dharmakája*

⁴¹⁹ A buddhista test-tanítást önálló fejezetben mutatom be.

⁴²⁰ Rolf Elberfeld: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, Friedrich Frommann Verlag – GüntherHolzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2004. Elberfeld gondolatmenetének felvázolásakor mind a *keleti filozófia*, illetve *Európán kívüli filozófia*, mind a *buddhista filozófia* kategóriáit felhossa és elemzi. Emellett kitér a nyugati és keleti gondolkodók konkrét párhuzamba állítására is. (Uo. IV. fejezet: *Phänomenologie der Zeit und interkulturelles Philosophieren*, 335–385. p.)

⁴²¹ A *Sóbógenző Udzi* 有時, „*Sein [und] Zeit*” fejezetének fordítását és értelmezését közli: *Uo.*, 221–334. p., illetve 385–394. p.

⁴²² *Uo.*, 82–83. p.

⁴²³ L. Wieger S. J.: *Chinese Characters*, Dragon Book Reprint Corp., New York, 1965. Lesson 10I, 36. p

semmi helyének⁴²⁴ fogalma magában foglalja a buddhista használat *megnyugvásba vivő* értelmét, illetve a taoizmus ontológiai értelmű mozdulatlanságát. Nishida Kitaró *nincs-tudatnak* nevezett *egyszerű tudata* ennek kifejeződése.

5. „*Ha igazán létezne egyszerű tudat, akkor az automatikusan a »nincs-tudat« lenne.*” [DZNK 2. 3. 21.]

„*Mi [tulajdonképpen] a most szemem előtt lévő asztal? – A színe, a formája, a szemben keltett érzés, megtapintása során, ellenállása által a kézben keletkező érzés [adják az érzetét]. A dolgok formája, nagysága, elhelyezkedése, mozgása – a közvetlen felfogásunk tárgyai – nem tartoznak a dolgok objektív minőségei közé. A dolgokat nem tudjuk a tudatosságunktól függetlenül – közvetlenül – megtapasztalni. A saját szellemünk esetében is a fent említett igazság van érvényben.*” [DZNK 2. 1. 25–28.]

6. A *halál* a buddhizmusban nem az életet lezáró egyszeri esemény, hanem a szenvedekhez kötött létmódot sokrétűen behálózó és minden pillanatban jelen lévő valami. Megszemélyesítve *mára*, a gonosz testesíti meg, akinek a hagyomány négy megjelenési formát tulajdonít: *szkandha-mára* az ember összetevőiben megjelenő gonosz,⁴²⁵ *klésa-mára* a szenvedekben megjelenő gonosz, *mritju-mára* a fizikai halál formájában megjelenő gonosz és *dévaputra-mára* az istenszerű megjelenésben felbukkanó gonosz, tkp. Lucifer, a hamis fényhozó, a gögöt megtestesítő alak.⁴²⁶

7. „*A szubjektum és objektum szétválasztása a mi tudati igényünkből ered, a közvetlen megismerés valóságában nincs jelen.*” [DZNK 2. 3. 23.]

8. A beérkezetségből tekintve – a tiszta tapasztalás megvalósulásában – a cél és annak elérése pusztán fogalmi játék, amelyet a *szavakba nem foglalható ellobbanás* meghalad. A *nincs megérkezés* terminust a kínai szöveg jellegzetességei miatt természetesen úgy is fordíthatnánk, hogy *a nincs a megérkezés*.

IV.

„*A bódhiszattvának a meghaladó bölcsesség által akadálytól mentes a tudata, mivel mentes az akadályoktól rettenthetetlen, és meghaladva minden illúziót, az ellobbanást eléri.(1)*”⁴²⁷

⁴²⁴ 無の場所, *mu no basó*. Az *Athenaeum* modern japán filozófusok szövegeit bemutató válogatásának cím mottója. (*Athenaeum* – 無の場所 „a semmi helye”, *Athenaeum* 1994. II. kötet 3. füzet)

⁴²⁵ „*Rúpam kho Rádha Máro vedaná Máro sanná Máro sañkhárá Máro vinnánam Máro*” a *Szamjutta-Nikája* szövegét idézi: James W. Boyd: „*Symbols of Evil in Buddhism*”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 31, No. 1, Nov., 1971, 63–75. p., 67. p.

⁴²⁶ Hevadszra ikonográfiai megjelenítésének kapcsán lásd: Benoytosh Bhattacharya: *The Indian Buddhist Iconography*, 159. p. Mára alakjáról a buddhista hagyományban lásd: Farkas László: *Mára ösvényei*, szakdolgozat, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 1995, 39. p.

⁴²⁷ 菩提薩埵、依般若波羅蜜多故、心無罣礙、無罣礙故、無有恐怖、遠離一切顛倒夢想、究竟涅槃。A sor fordítása az újabb, 2012-es átdolgozásban: „*A bódhiszattvának a meghaladó bölcsesség által akadálytól*

1. „Azok a világra és az emberre vonatkozó filozófiai nézetek, amelyek azt jelentik ki, hogy az ember és a világ hogyan cselekedjen, szoros kapcsolatban vannak a moralitás és a vallás gyakorlati elvárásaival, amelyek megkövetelik az embertől, hogy miképpen cselekedjen, megelve a békét.” [DZNK 2. 1. 1.]

A béke megélése az emberi lét végcélja. Az ellobbanás – nírvana – kategóriája a Buddha saját értelmezésében mindig a szenvedés megszűnését, az akadályozottság és szenvedésbe merülés kioltódását jelentette. Ez az ember eredendő állapota, normális helyzete, amelyet a megszabadulással nem elér, hanem visszahelyezkedik bele. Az ebben megvalósuló tiszta tapasztalás a valódi tapasztalás, amelyben a dolgokat úgy látja, ahogy azok vannak: ez egyszerre a dolog önmagában. A hipotézisek, előfeltevések és fogalmi hálók – az „emlékháló” – nem köti többé a tudatot.⁴²⁸

„Ha meg akarjuk érteni az igaz valóság mibenlétét, és komolyan meg akarjuk ismerni a világegyetemet és az élet igaz arcukat, minden kételkedésre való képességünket fel kell szítanunk, minden mesterséges hipotézist el kell engedniünk, és a közvetlen megismerést kell a kiindulóponttá tenniünk, amely kétségessé teszi önmagában a kétséget.” [DZNK 2. 1. 18.]

A meghaladó bölcsesség, amely nem tudás, a logikán túli kifejeződése:

„Bár a gondolkodás és a közvetlen tapasztalás teljesen különböző, elválasztott működésként van elgondolva, ha ezeket egyként tudati tényeknek tekintjük, egyforma funkció variációivá lesznek.” [DZNK 2. 1. 65.]

Ez minden mesterséges hipotézis elengedése, így ezt ismét taoista-buddhista szintézis kifejezőjének lehet tekinteni a csan hagyományában.⁴²⁹ Az illúzió meghaladása nem megfogható pillanat, az emberi tudatműködés hétköznapi struktúrái közül az intuíció tudja a legközelebről leírni.

V.

„A három világ összes buddhá(i) meghaladó bölcsesség által valósítják meg a tökéletes és felülmúlhatatlan felébredettséget. Ezért ismerd fel a meghaladó bölcsességet, a

mentes a tudata. Mivel nincs akadály, nincs félelem sem, így meghaladva minden illúziót a megszabadulást eléri.” <http://www.zen.hu/szivszutra.html>, 2012. 11. 21

⁴²⁸ Lásd a *Dhammapada* 91. és 181. versét.

⁴²⁹ Hajime Nakamura kiemeli, hogy a nem logikai struktúra a korai csanra nem volt jellemző, az csak a későbbi fejlődés során vált az iskola jellegzetességévé. Hajime Nakamura: *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, East-West Center Press, USA, 1964.

nagy szent eszmét, a nagy tudás eszméjét, a felülmúlhatatlan eszmét, a hasonlíthatatlan eszmét, azt, ami véget vet minden szenvedésnek. Lásd be ezt, mint igazságot!”⁴³⁰

1. A *három világ* a múlt, jelen és jövő, vagyis az idő teljessége. *Összes Buddha* olyan értelemben is, amely a lét teljességét, minden lényt magában foglal, hiszen a Sákjamuni Buddha önnön megvilágosodását sem tekintette másként, mint *egy megvilágosodásnak*,⁴³¹ kiemelve, hogy ezt minden lény eléri, ha a létezés teljességét tartjuk szem előtt vizsgálódásunk során. Ehhez köthető az a Bódhiszattva-fogadalom, amelyet a zen praxisában minden iskola ismer. Ennek központi gondolata a *minden lény megszabadulása*. A *megszabadulás csírája* és a *megszabadulás akarása* individualitás feletti eleme az emberi létnek.

„Az érzetünk és az akaratunk együttesen-kölcsönösen [egymás számára] érthető. Ugyanis individualitás feletti elemeket foglalnak magukban.” [DZNK 2. 3. 53–54.]

IV. 3. 5. A szöveg lezárása: a varázsima

„Ezért hangoztasd a meghaladó bölcsesség eszméjét, amely így szól:
Gaté(1), gaté(2), páragaté(3), páraszamgaté(4), bódhi szvánhá(5)
gaté, gaté, páragaté, páraszamgaté, bódhi szvánhá
gaté, gaté, páragaté, páraszamgaté, bódhi szvánhá.”⁴³²

Eduard Conze a buddhista filozófiáról írt összefoglaló művében kiemeli,⁴³³ hogy a szöveget lezáró mantra szavai rendre az üresség különböző kategóriáinak kifejezései. Így a záró-szövegrész az egész mahájána *üresség-tan* összefoglalása:

1. Az első *Gaté* [elemelkedett] kifejezés magában foglalja a *valóság elemeinek ürességét*, az állandótlanlanságot, a szenvedéssel teli mivoltot és az *éntelenséget*. Idetartozik a dolgok függő mivoltából fakadó üresség, a tapasztalati szféra relativizmusa és a dharmák relatív értéke, amely a figyelem által válik nyilvánvalóvá.⁴³⁴

⁴³⁰ 三世諸仏、依般若波羅蜜多故、得阿耨多羅三藐三菩提。

故知、般若波羅蜜多、是大神呪、是大明呪、是無上呪、是無等等呪、能除一切苦、真實不虛。
故說、般若波羅蜜多呪。

⁴³¹ A *sok* közül.

⁴³² 即說呪曰、羯諦羯諦波羅羯諦波羅僧羯諦菩提薩婆訶。

⁴³³ Edward Conze: *Buddhistisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990, 352–360. p.

⁴³⁴ *Uo.*, 353–355. p.

2. A második *Gáté* szó a *függő üresség* kategóriáját jeleníti meg. Ezek legfontosabb jellemzője, hogy az önlétnélküliség miatt nem jelenthetnek (a tudat számára) valódi, biztonságos támaszt.⁴³⁵

3. A *Páragaté* terminus [*túlemelkedett*] a *nem-függő-üresség* kategóriát képviseli.⁴³⁶ A tudat itt már elszakad a definiálható támaszoktól, a megkülönböztető jegyeitől, kívánságoktól, és így a halhatatlanság kapujába ér. A nyugalom és rendíthetlenség állapotába kerül, ahonnan már nem mozdul(hat) ki. Ezek a kategóriák a valódi biztonság bizonyosságát jelentik. A tapasztalás terén a tudat eljut a *tiszta tapasztaláshoz*.

4. A *Páraszamgaté* kifejezés [*egészen-túlemelkedett*] az üresség transzcendentálását jelenti. Itt valósul meg a nírvána és a szamszára teljes egységének felismerése. A *nem-született, nem-tevékeny, önmagát-nem definiáló, nem-függő, nem-kettősség* szférája ez. (A kínai olvasó ezekben a meghatározásokban ismerte fel a legszorosabban a *Tao* definícióját.)

5. A *Bódhi szváhá* [*felébredés üdvözlégy*] üdvözlés a *transzcendentális üresség* megjelenítése. Erről a szféráról a Buddha hallgatásával adott hírt és tanított.⁴³⁷

A szöveget lezáró varázsima a tantrikus iskolák mellett a népi buddhizmus irányzataihoz is kötik a szöveget, hiszen ezekkel a szövegformulákkal a buddhizmus az imádság fogalmának határaihoz jut el.⁴³⁸

A *Szív-szútra* a zen hagyományon belül nem pusztán a *madhjamaka* iskola téziseit jeleníti meg, hanem a hirtelen megvilágosodás elvét is megjeleníti, kifejti.

IV. 4. A filozófiaként tekintett csan/zen vizsgálati módszertanának megfogalmazása: A Négy Alapelv

„Tanításon túli átadás
Nem az írott szövegen alapulás
Egyenesen az emberi szívre mutató
Az Öntermészet szemlélése általi Buddháság”⁴³⁹

⁴³⁵ Uo., 354–357. p.

⁴³⁶ Uo., 357–358. p.

⁴³⁷ Uo., 354. p., 360. p.

⁴³⁸ Bár a *mantra* önmagában nem feleltethető meg az európai értelemben vett imádságnak, a Tiszta Föld japán irányzatainak némelyikénél a *külső erő*, a *tariki*, [他力] értelmezésénél már igen közel jutnak a valódi ima fogalmához.

⁴³⁹ Forrás: *USZÓ* 2., 7. p. A kínai szöveg értelmező fordítását Kardos Tatjana készítette el.

A Négy Alapelv a filozófiaként tekintett⁴⁴⁰ csan/zen módszertani alapvetése. Elemzése a *hogyan végzi filozófiai vizsgálatait a csan/zen mint megismerési módszer* kérdésre ad kimerítő feleletet.

IV. 4. 1. A szöveg eredete

A csan hagyomány az alapító Bódhidharmát⁴⁴¹ követő Hatodik Pátriárka [Tacsien Hujneng, 大鑿惠能, 638–713] után nem volt egységes többé, de az irányzat történetileg leírható korszaka valójában ekkortól datálható. Iskolák és irányzatok jelentek meg rendszerén belül,⁴⁴² ahogyan ez az addigi buddhista ágaknál korábban is rendre megtörtént. A tanítás egyes elemeinek hangsúlyozása, a megvilágosodás elérésének különféle útjai, és később főként Japánban, a politikai szerepvállalás az egyes irányzatokat elválasztotta és sokszor meg is osztotta. Volt azonban a hagyománynak néhány olyan eleme és központi tanítása, amely iskolától függetlenül mindvégig egységesen megmaradt. Az egyik ilyen központi szerepet kapó anyag egy nyúlfarknyi versecske volt, amely azonban fontosságával kiemelkedett a hagyomány szövegei közül. A verset Bódhidharma tanításának összefoglalásaként kezelte a hagyomány, ám már Herman Bohner rámutatott arra,⁴⁴³ hogy a szöveg szerzője vagy

⁴⁴⁰ A szigorú értelemben hipotézisként feltéve ezt az állítást mint igazságot.

⁴⁴¹ Bódhidharma (; Kr. u. 5/6. sz.) életrajza és a hozzá rendelt legendák szinte teljesen kimerítően leírják és bemutatják azt a szellemi alapállást, amelyet a csan követett és követ mind a mai napig. Egy értelmezésben a szöveget/szövegeket példabeszédnek kell tehát tekinteni. Ezért a legenda a csan filozófiai és aszketikus-misztikus struktúráján belül *elsősorban* szellemtörténeti alapvetést fogalmaz meg – tudatosan a történelmi szereplő alakja köré kikristályosítva. Így a gyakorló csan követő számára feloldhatatlan logikai és gondolkodásmintában megjelenő örök rejtvénné lesz az alapító. Jellegzetes példája ennek ez a kérdés: „Miért jött Bódhidharma nyugatról?” Maga a csan-hagyomány sohasem kívánta feloldani vagy megoldani a Bódhidharma-kérdést – az a misztikus utat bejáró gyakorló számára a megvilágosodás, a szellemi továbblépés pillanata és felismerése volt. Bódhidharma maga is kóanná, spirituális feladvánnyá vált, sőt önálló ikonográfiai megjelenítése is kialakult.

⁴⁴² Az északi és déli iskolára történő szétválásnak eszmetörténeti vonatkozásai is vannak. A *hirtelen megvilágosodás* és a *fokozatos megvilágosodás* elvének nyílt megjelenése és különválása arra is utal, hogy a *mádhjhamika* és *jógácsára* különleges szintéziseként felfogható csan-irányzat számára is nehézségeket okozott a látszólagosan ellentétes struktúrák egyként való megfogalmazása. Ezt maguk a csan mesterek is megfogalmazták: „Akkoriban mindkét iskola, a Hatodik Pátriárka déli iskolája és Sen-hszü északi iskolája, virágkorát élte. A két iskola tanítása különbözött egymástól, mint azt neveik is mutatják: a délit a hirtelen megvilágosodás iskolájának nevezték, az északit pedig a fokozatos megvilágosodás iskolájának. Sok buddhista tudós nem tudta eldönteni, hogy vajon melyik iskolát kövesse. A Hatodik Pátriárka, látva a kialakult helyzetet, a következő beszédet intézte a hallgatósághoz: – A Tan tekintetében egyetlen iskola létezik. A megkülönböztetés tekintetében való igaz, hogy az egyik iskolát egy északi mester alapította, míg a másikat egy déli. Egyetlen Törvény létezik, amelyet egyes tanítványok hamarabb látnak át másoknál. A »hirtelen« és a »fokozatos« megnevezések azért jöttek létre, mert a tanítványok szellemi képességeik szerint különböznek. A Tan tekintetében azonban nincs megkülönböztetés a hirtelen és a fokozatos között.” In: A Hatodik Pátriárka szútrája, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 1998, 91.

p.

⁴⁴³ *Kóan* 9, http://zenwort.lima-city.de/zenwort/zw2_html/zw2_01.html#a09 2012. 04. 25.

összeállítója Nan-csüan Pu-jüan [南泉普願, 748–835]⁴⁴⁴ volt, aki mind a *Kapujanincs Átjáró*, mind a *Nefrit Szirt* kóangyűjteményében több fontos tanítás központi alakja volt.⁴⁴⁵

IV. 4. 2. A sorok szisztematikus bemutatása

„Tanításon túli átadás” [教外別傳]⁴⁴⁶

Ez a sor a különálló *dhjána* hagyomány megfogalmazása, a pátriárkák láncának és a Buddháig visszamenő mester–tanítvány viszonynak a legtömörebb kifejtése.

A tanításon túli átadás egyfajta értelemben a *beavatás* kategóriáját is magában foglalja,⁴⁴⁷ ám az indiai alakok és a hat első kínai pátriárka esetében különleges és egyedi módon.⁴⁴⁸ A mester–tanítvány viszonynak és a speciális ismeret továbbörökítésének *nem* valamiféle külső rituálé a hordozója, nem a mester különleges áldása képesíti a tanítványt.⁴⁴⁹ Az átadás a tanítvány saját, független felismerésének *elismerése*, egy sajátos nézőpont meglétének független megvalósulása. Ilyen értelemben a tanításon túli átadás a vers három másik elvének *következménye*. A buddhista hagyomány keretein kívül az emberi tudat megismerésének archetípusa: ez az, amelyet az *örök kezdet szellemének* lehet nevezni. Elválaszt minden addigi szellemi eredménytől, amellyel aztán más elemek kötnek újra össze: A *kjóge becuden*, mint ahogy arra Bernard Faure utal,⁴⁵⁰ egyfajtaképpen a tanítással való egységet megfogalmazó *kjódzsen iccsivel* [經禪一致] együttesen jelenik meg a teljes kontextusban. Taoista párhuzama a valóság teljességének kimondhatatlansága, a Lao-ce művének első versében lefektetett elv, valamint a spontanitás taoista és buddhista értelmezésének foglalata.

⁴⁴⁴ Japán olvasata: Nanszen Fugan.

⁴⁴⁵ Az *USZÓ* 2. füzetében, a szöveget ismeretlen eredetű, de már a Tang-korban ebben a formájában idézett versként közlik: „A zen négy alapelve”, *USZÓ* 2, 5–14. p., Miklós Pál a csan-példázatok fordításához írt utószavában közli, kommentár nélkül: *Kapujanincs Átjáró*, 221. p.

⁴⁴⁶ Kín.: *csiao-vaj pie-csuan*, jap.: *kjóge becuden*

⁴⁴⁷ A fogalom hagyományos értelemben vett kategorizálását lásd: Julien Ries: „A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában”, in: Julien Ries (szerk.): *A szent antropológiája*, Typotex, Bp., 2003, 52–53. p.

⁴⁴⁸ „Amikor Bódhidharma először érkezett Kínába, a legtöbb kínai bizalmatlanul fogadta. Ez a köpeny, mint a buddhaság tanúsága, egyik pátriárkáról a másikra száll. A Tan pedig szívről szívre öröklődik, s az örökösnek saját erejéből kell azt megvalósítania. A buddhák időtlen idők óta a Tanítás lényegét adják át az örökösöknek. A pátriárkák a titkos Tant szívről szívre hagyományozzák tovább.” In: *A Hatodik Pátriárka szútrája*, 15. p.

⁴⁴⁹ A mester áldása általi áthagyományozódás eszméjét, és ilyen módon öröklődő tanítás átadást találhatunk például a szúfizmus iskoláinál.

⁴⁵⁰ Bernard Faure: „Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm”, *History of Religions*, 193. p.

„A természetes spontanitás szerint [gondolkodó] görögök számára a jelen pillanat valódi értelme ez által lett tudati valósággá.” [DZNK 2. 3. 63.]

Az igazság ismerete a maga teljességében túl van az emberi kondíciókon és mintákon. Az igazság keresésében minden egyes ember *magára utalt*.⁴⁵¹

A csan/zen a pátriárkák utáni időszakában ezt az elvet a megvilágosodottság felismerésében és a tanításra való feljogosításban, feljogosítottságban a mai napig megtartotta.⁴⁵² Ebben az olvasatban a *szatori* [悟り]⁴⁵³ bizonyos módon maga a tanításon túli átadás [印可証明, jap.: *Inka sómei/inka sómjó*]. A tanítás megszerzése tehát a bölcsesség kiteljesedése az emberben, amelyről már a csan szellemi megalapozását elvégző Szeng-csao kifejtette, hogy mentes minden tudomástól és meghaladja a gondolkodás kereteit.⁴⁵⁴ Az, amit a csan/zen *hirtelen megvilágosodásnak* nevez.⁴⁵⁵

„Nem az írott szövegen alapulás” [不立文字]⁴⁵⁶

Az *írott szöveg* a buddhista hagyomány, főként a mahájána szútráit és kommentárirodalmát jelenti. A szövegeket, a leírt tanítást kiemelt tisztelet és kultusz övezte. Az írás, a szövegek olvasása és különösen fordítása szakrális tevékenységnek számított. Ezzel a kultikus tisztelettel a csan/zen formálisan szembehelyezkedett, egészen a legdrasztikusabb szintig jutva: A zen képzőművészeti elemzésének kedvelt témája a szútrákat szaggató zen szerzetes típusa.⁴⁵⁷ Az írások elvetésének elve azonban a hagyomány ismeretében sokkalta árnyaltabb képet ad, mint azt elsőre gondolhatnánk.

A mahájána kánon hatalmas és lezáratlan irodalmi anyagot jelentett (és jelent). Magában foglalta a *Páli Kánon* szövegeit, ám saját anyagát, a mahájána szútrákat és azok

⁴⁵¹ Ezt megfogalmazta a Sákjamuni Buddha is, akinek útkeresése ennek az elvnek a kiteljesedését is szimbolizálta: *Dhammapada* 353. vers, 122-es számú lábjegyzet: „Kire mutathatnék: [Íme a tanítóm]?” 143. p. és a 276. vers (részlet): „Nektek kell kitartóan küzdeni / a Beérkezettek csupán tanítómesterek.” 113. p. Ezt az elvet kiemeli és megfogalmazza Eugen Herrigel is: Eugen Herrigel: *A zen-út*, UR Könyvkiadó és Multimédia Stúdió Kft., Bp., 1997, 117. p.

⁴⁵² William M. Bodiford: „Dharma Transmission in Sōtō Zen. Manzan Dohaku’s Reform Movement”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 46. 4. Winter, 1991, 423–451. p., 423–424. p.

⁴⁵³ A hirtelen megvilágosodás terminusa, amikor a színről színre látás, a *kensō* egy villanás alatt megvalósul. Ez a zen praxisának beteljesedése.

⁴⁵⁴ Szeng-csao: „A prajñá-nak nincs tudása”, in: Tőkei Ferenc (ford., vál.): *Kínai buddhista filozófia*, 48–60. p.

⁴⁵⁵ „2. Kérdés: – Milyen út követése révén válik elérhetővé a Megszabadulás? Válasz: – Csak a Hirtelen Megvilágosodás révén érhető el. – Mi a Hirtelen Megvilágosodás? A »hirtelen« annyit tesz, hogy az ember egy csapásra, azonnal megszabadul a téves gondolatoktól. A »megvilágosodás« pedig annak felismerése, hogy a Megvilágosodás nem valami, ami elérhető lenne.” In: *Huj-haj zen tanítása*, Buddhista Misszió, Bp., 1987, 11. p.

⁴⁵⁶ Kín.: *pu-li ven-ce*, jap.: *furjú mondzsi*

⁴⁵⁷ Brinker, Helmut – Kanazawa, Hiroshi – Leisinger, Andreas: „ZEN Masters of Meditation in Images and Writings”, *Artibus Asiae*, 38. p.

kommentárirodalmát folyamatosan bővülő, és tulajdonképpen nem is kategorizálható szövegtestnek tekintette.⁴⁵⁸ Mint azt Nágárdzsuna esetében a *Pradnyáparamitá-szútrák* kapcsán láthattuk, a szövegek folyamatosan bővülő és alakuló formája, a nágáktól „elhozott”, napvilágra kerülő szövegek sora nem is engedte meg, hogy lezárt kánonról lehessen beszélni.⁴⁵⁹ A kommentárok és magyarázó szövegek száma pedig sokszorosan meghaladta a szútrákét. Az egyes iskolák, illetve a különböző mesterek egy vagy több szöveg magyarázata és értelmezése mentén alakították ki saját rendszerüket. Különösen nagy tiszteletnek örvendett a szútraértelmezés és -elemzés Kínában, ahol az írott szó és az írás különleges jelentőséggel bírt.⁴⁶⁰ Az írások nagy száma Kínában értelemszerűen a használt írásjegyek nagy számát is jelentette, amelyek ismerete műveltségi fokmérőként is funkcionált.

A csan/zen *szútraellenessége* a tanítás módszere volt, az értelem valóság felé irányításának *ügyes eszköze*.⁴⁶¹ Különösen kitűnik ez azokból a szövegekből, amelyek egyértelműen megmutatják a csan mestereinek kimagasló műveltségét és tájékozottságát az egész buddhista irodalom anyagában.⁴⁶²

Igen fontos elvként jelent meg a Buddha tanításában a *Tanhoz való nem ragaszkodás* elve,⁴⁶³ amelyet a *furjü mondzsi* szintén magába foglal. Ennek megvalósítása igen nagy

⁴⁵⁸ A mahájána irodalmáról áttekintő képet ad: Hajime Nakamura: *Indian Buddhism – A Survey with Bibliographical Notes*, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna, Madras, 1987, 141–312. p.

⁴⁵⁹ A mahájána tibeti, kínai, koreai és Japán-beli elterjedésével nemzeti mahájána irodalom-test is létrejött. A kánon a mai napig bővül.

⁴⁶⁰ A kínai írásos kultúra sajátosságainak struktúráit lásd: Jacques Gernet: *A kínai civilizáció története*, 43–45. p.

⁴⁶¹ *Upája*, a mahájána és *vadszrajána* irányzat bölcsességhez kapcsolódó kulcsfogalma.

⁴⁶² „– Voltak Amitábha Buddhának szülei, és volt vezetőneve? – Igen. Amitábha Buddha vezetőneve Kausika volt. Apja neve Csandrauttara, anyjé pedig Felülmúlhatatlan Szépség. – Melyik szentiratból vetted ezeket a dolgokat? – A Dháráni Gyűjteményből.” in: *Huj-haj zen tanítása*, 65. p. A szövegrészlethez tartozó végjegyzet: „– Fa-ming provokatív kérdést tett fel. Amitábha Buddhát a szentiratok általában csak mitikus alakként ismerik, földi megtestesülésére csak nagyon kevés helyen van hivatkozás. A mester válasza így az írásokban való rendkívüli jártasságát bizonyítja.” *Huj-haj zen tanítása*, 103. p.

⁴⁶³ „A tutaj hasonlatával világítom meg a Tant, szerzetesek, amely átkelésre szolgál, nem megőrzésre való. Hallgassátok meg, vessétek jól emlékezetbe, elmondom.

– Igen, urunk – válaszolták a szerzetesek tisztelettudóan a Magasztosnak. A Magasztos így beszélt:

– Szerzetesek, úgy van ez, mint amikor egy ember hosszú útra kel, és széles, megáradt vizet talál maga előtt. Az innenső part csupa veszély és félelem, a túlsó part biztonságos és nyugalmas, ám nincs hajó, amelyen átkelhetne, vagy híd, amelyen átjuthatna a túlpartra. Ekkor az ember így gondolkozik: »Ez itt széles, megáradt víz. Az innenső part csupa veszély és félelem, a túlsó part biztonságos és nyugalmas, ám nincs hajó, amelyen átkeljek, vagy híd, amelyen átjussak a túlpartra. Legjobb lesz, ha most nádat, fatörzseket, ágakat, leveleket gyűjtök, tutajjából kötöm össze, és a tutaj segítségével, kézzel-lábbal ügyeskedve, épségben átjutok a túlsó partra.« Így ez az ember nádat, fatörzseket, ágakat, leveleket gyűjtene, tutajjából kötne össze, és a tutaj segítségével, kézzel-lábbal ügyeskedve, épségben átjutna a túlsó partra. A vízen átjutva, a túlsó partra érkezve, így gondolkoznék: »Ennek a tutajnak nagy hasznát vettem; ennek a tutajnak a segítségével, kézzel-lábbal ügyeskedve, épségben átjutottam a túlsó partra. Legjobb lesz, ha most ezt a tutajt a fejemre téve, vagy a hátamra véve indulok tovább utamra.« Mit gondoltok, szerzetesek: ha ez az ember így tenne, helyesen járna el a tutajjal? – Semmiképpen sem, urunk. – Hát hogyan járna el helyesen a tutajjal ez az ember, szerzetesek? Ha a vízen átjutva, a túlsó partra érkezve, így gondolkoznék: »Ennek a tutajnak nagy hasznát vettem; ennek a tutajnak a segítségével, kézzel-lábbal ügyeskedve, épségben átjutottam a túlsó partra. Legjobb lesz, ha most ezt a tutajt kihúzó a szárazra, vagy pedig a vízre bocsátom, és tovább megyek utamra.« Ha ez az ember így tenne, helyesen járna el a tutajjal.

Ugyanígy, szerzetesek, a tutajhoz hasonlóan tanítótalak benneteket a Tanra, amely átkelésre szolgál, nem megőrzésre való. Hogyha megértettétek a tutaj hasonlatát, a helyes tetteken is túl kell lépnetek, nemhogy a

nehézséget jelentett/jelent éppen a nemtudás állapotában maradó tudat számára, ezért az alapelvekben történő lefektetése igen fontos spirituális szempontot képvisel.

Filozófiai értelemben a csan a kész válaszoktól való elszakadás, és a probléma felismeréséhez, önálló megoldásához való visszatérés⁴⁶⁴ szellemi mozdulatát fogalmazza meg.

„Ha meg akarjuk érteni az igaz valóság mibenlétét, és komolyan meg akarjuk ismerni a világegyetemet és az élet igaz arcukat, minden kétkedésre való képességünket fel kell szítanunk, minden mesterséges hipotézist el kell engedniünk, és a közvetlen megismerést kell a kiindulóponttá tenniünk, amely kétségessé teszi önmagában a kétséget.” [DZNK 2. 1. 18.]

„Ha a filozófia levetkőzi az öröklött hipotéziseket, és új, szilárd alapokat kíván, mindig ehhez a közvetlen megismeréshez tér vissza.” [DZNK 2. 1. 43.]

Nisida megfogalmazásában a *hipotézis/ek* [假定, *katei*]⁴⁶⁵ a tiszta tapasztalás akadályaként⁴⁶⁶ jelennek meg. Ezek elvetése, elengedése – mint azt éppen az ő munkássága alapján kijelenthetjük – itt sem jelenti a szövegek nem ismeretét, de megköveteli azt a szellemi erőt és a hagyomány és konvenció nyomásával szembeállni képes bátorságot,⁴⁶⁷ amely nála⁴⁶⁸ a helyes filozófiai vizsgálódás alapfeltétele.

A csan/zennek ez a hipotéziseket elvető szelleme az *örök kezdők szelleme*, amely egyszerre a 20. századi nyugati zen nagy alakjának, Sunrju Szudzukinak [鈴木 俊隆, 1904–1971] programadó deklarációja:⁴⁶⁹ „A zen tudat, a kezdet[ben lét] tudata”,⁴⁷⁰ mind Heideggernek⁴⁷¹ egyik alapvetése:

téveseken.” Példázat a kígyóról, Maddzsima Nikája, 22, <http://terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html#18>, 2012. 04. 25.

⁴⁶⁴ A kóanok megoldásának hagyománya éppen ezt jeleníti meg. G. Victor-Sógen Hori: „Zen Kóan Capping Phrase Books: Literary Study and the Insight »Not Founded on Word nor Letters«”, in: Steven Heine–Dale S. Wright (eds.): *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 2006, 171–214. p., 173. p. (A későbbi időkben, a hanyatlás első jeleként a kóanokhoz kommentárt írtak (vesd össze: *Uo.*, 174. p.), majd a megoldásokat késznek tekintették, és nem egyszer anyagi ellenszolgáltatás ellenében adták-vették. (szóbeli adatközlő elmondása alapján)

⁴⁶⁵ 'Felvetés', 'feltételezés', 'hipotézis', 'elmélet': {反 *ka*: 'ideiglenes', 'átmeneti', 'egyenlőre fennálló'} + {定 *tei*: 'meghatároz', 'eldönt'}

⁴⁶⁶ Így az elővételezés *tudati kényszerként* is értelmezhető, és ekkor a buddhista struktúrában a szamszkárákkal rokonítható szerepet kap.

⁴⁶⁷ A buddhista hagyomány a megszabadulás tökéletességei közül a *vírjá-páramitá*, a heroizmus/bátorság erényét ezért helyezi az elmélkedés fokozata elé a tízes sorozatban. Vesd össze: *a felébredés tíz lépcsőfokát* bemutató szakasszal.

⁴⁶⁸ Megjelölő és nem kizáró értelemben.

⁴⁶⁹ Shunryu Suzuki: *Zen Mind, Beginner's Mind*, Weatherhill, New York and Tokyo, 1970.

⁴⁷⁰ A szöveg első magyar nyelvű változata *A zen szellem, az örök kezdők szelleme* címmel jelent meg, *A bölcsesség az, amely a bölcsességet keresi* alcímmel. Első kiadás: Buddhista Misszió, Bp., 1987, elektronikus formátum: <http://terebess.hu/keletkultinfo/kezdok.html>, 2012. 11. 21.

⁴⁷¹ Itt eltekintek a bevezetőben felvett elvtől, mely szerint nem vonok párhuzamot a nyugati filozófia és a disszertációban érintett témakörök között.

„Talán éppen a filozófia mutatja meg a legmélyebbre hatóan és a legkitartóbban, hogy mennyire a kezdeteknél tart az ember. Filozofálni végül is nem jelent mást, mint kezdőnek lenni.”⁴⁷²

Ha elfogadjuk Heidegger filozófiadefinícióját, úgy bizonyos értelemben *önmagában* nyugati értelemben vett filozófiának kell tekintenünk a csan/zen hagyományt, a 20. századi ismeretelméletbe nyúlása nélkül is, hiszen annak alapcélkitűzése éppen a kezdetbe való behelyezkedés.⁴⁷³

A buddhista irodalomtesttel kapcsolatban elmondottakon túl a csan az évszázadok során kialakította saját bölcsességi irodalmát,⁴⁷⁴ amelyben válogatott szútraszövegek, legendák, tan-történetek, példázatok és bölcséleti művek is helyet kaptak.⁴⁷⁵ Ezek mellett mind Kínában, mind Koreában és Japánban különösen hangsúlyos részét képezi a csan/zen hagyományos Tan-anyagának a képzőművészeti alkotások sora: Így a kalligráfia, a festészet, a portréfestészet,⁴⁷⁶ a szobrászat,⁴⁷⁷ a kertépítés és az építészet,⁴⁷⁸ valamint a „bölcséleti irodalom” szerves és integrált része.⁴⁷⁹

„Egyenesen az emberi szívre mutató” [直指人心]⁴⁸⁰

Az *emberi szív* a lényegét, az ember legbelső magvát jelöli. A szív írásjegye [心] a modern értelmezésben⁴⁸¹ is egyaránt jelent szívet, kedélyt, elmét, tudatot, lényegét, életerőt.

A szív a csan saját mahájána-értelmezésében ezen a szöveghelyen a *Tathágatagarbha*⁴⁸² eszményének kifejezője is. A *Tathágatagarbha-tan*⁴⁸³ tulajdonképpen a

⁴⁷² Rüdiger Safranski: *Egy némethoni mester*, Európa Könyvkiadó, Bp., 2000, 11. p. „Vielleicht zeigt die Philosophie am eindringlichsten und nachhaltigsten, wie anfängerhaft der Mensch ist. Philosophieren heißt am Ende nichts anderes als Anfänger sein.” Rüdiger Safranski: *Ein Meister aus Deutschland*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1997, 15. p.

⁴⁷³ Aminek a testtartás felvétele a kifejeződése.

⁴⁷⁴ Dale S. Wright: „Introduction: The Concept of Classic Literature in Zen Buddhism”, in: Steven Heine–Dale S. Wright (eds.): *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, 3–[8]. p.

⁴⁷⁵ *Kapujanincs Átjáró*, 214–215. p.

⁴⁷⁶ A csan/zen hagyomány ezt nevezte *tintanyomnak*, 墨跡, kín.: *mo-csi*, jap.: *bokuseszeki*, lásd: Brinker, Helmut – Kanazawa, Hiroshi – Leisinger, Andreas: „ZEN Masters of Meditation in Images and Writings”, *Artibus Asiae*, 38. p.

⁴⁷⁷ *Uo.*, 83–97. p.

⁴⁷⁸ *Uo.*, 61–80. p.

⁴⁷⁹ A csan mestereinek kedvelt tanítási módszere volt e mellett a kiáltás és a botütés is. Lásd többek között: Lin-csi apát példázatai 55., *Kapujanincs Átjáró*, 30. p.

⁴⁸⁰ Kín.: *cse-cse zsen-hszin*, jap. *dzsikisi ninsin*

⁴⁸¹ *The New Nelson*, 1780

⁴⁸² 佛性, 仏性 kín.: *fo-hszing*, jap.: *bussó*/ 覺性, kín.: *csüe-hszing*, jap.: *kakusó* 'értelmező fordítás' és: / 如来藏, 如来蔵, kín.: *zsu-laj-cang*, jap.: *nyjoraidzó* 'szó szerinti fordítás'. „»Buddha-nature« (*fo-hsing*) is the Chinese translation of a number of closely related Sanskrit terms such as *buddhadhātu*, *buddhagotra*,

szubsztancia fogalmának direkt megjelenésének tekinthető a buddhizmuson belül. A *Beérkezetttség-méhe/embriója* mindenben benne nyugszik és minden alapja.⁴⁸⁴ A fogalom, a minden emberben benne rejlő Buddha-természet a csan példázatainak megértéséhez elengedhetetlen kulcs. Bizonyos értelemben az *upanisad*-filozófia Atman–Brahman azonossága is megjelenik benne.

„*Ennek a Brahmának és Atmannak a megismerése, tudása volt a filozófia és a vallás legbelső titka.*” [DZNK 2. 1. 11.]

A kifejtett és kidolgozott tanítás nem jelent meg önálló buddhista iskolát alkotva,⁴⁸⁵ de igen sokféle módon hatott az egyes országokban kifejlődő iskolákra: A *Tathāgatagarbha-tan* különösen nagy szerepet játszott a japán buddhizmus tanrendszerében, mind az ezoterikus iskolák, mind a Tiszta Föld japán irányzatait, mind a zen hagyományát vizsgálva.⁴⁸⁶

A megvilágosodás kulcsa a szív, de kiindulópont is, hiszen innen ered a megismerés és a megszabadulás vágya, innen indul ki az emberi törekvés.

„*Ezek a tények mind arra utalnak, milyen mély igény van az emberi szívben arra, hogy egységbe hozza a megismerést és az érzést [az érzést és az akaratot].*” [DZNK 2. 1. 14.]

A *szívre mutató* nemcsak a kereső, de a tanító, a szellemi vezető mozdulata és feladata, így a mondat magában foglalja az egész csan/zen mester–tanítvány kapcsolatra épülő oktatási rendszerét. Ez a kapcsolat annyira egyedi és jellegzetes, hogy a csan irodalmában olyan kiemelt kóan-hagyomány történeteiben számtalanszor megjelenik. Indiai alapjait a csan itt tartja meg a legerőteljesebben: a szellemi vezető egyszerre *guru* 'teher', *súly* 'púp' a kereső vállán, másfelől intellektuális partner, akivel folyamatos, nem csak verbális „szent párbeszéd” zajlik, amely a megvilágosodásban csúcsosodik ki.

A *szívre mutató* a csan/zen szempontjából különös súllyal mutatkozik meg a tanítás metódusában, a filozófus személye kapcsán felvetődő etológiai elemzés tükrében: A *filozófus*, mint minden emberi szerep, hétköznapi értelemben vett létét az emberi szociális tudati háló

buddhagarbha, tathāgatagarbha, and so forth and its connotation usually varies with context.”: Ming-Wood Liu: The Yogācāra and Mādhyamika Interpretations of the Buddha-Nature Concept in Chinese Buddhism, *Philosophy East and West*, Vol. 35, No. 2. Apr., 1985, 171–193. p., 172. p.

⁴⁸³ Fő szövegei a 3. és a 4. században keletkeztek. *Uo.*, 106–107. p.

⁴⁸⁴ Andrew Skilton: *A buddhizmus rövid története*, 105. p.

⁴⁸⁵ *Uo.*, 105. p. Skilton kiemelése, mely szerint az iskola nem gyakorolt akkora [...] hatást, főként Japán tekintetében, legalábbis vitatható.

⁴⁸⁶ A japán vonatkozások áttekintését lásd: Takasaki Jikidō and 高崎直道 (sic!): The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. ½. Spring, 2000, 73–83. p.

struktúráiból nyeri, a Csányi által felsorolt mintázat⁴⁸⁷ mentén kialakítva működésének külső és belső feltételeit. A csan/zen hagyomány – mint radikális dekonstrukció – szisztematikusan bontja fel a tudati kondíciók szociális és csoportszinkronizációs mintáit. Ezek a tiszta tapasztalás akadályait jelentik a csan/zen saját értelmezésében. A rendszer itt hiperkritikus, nem megengedő és kérlelhetetlen. A struktúrákhoz való ragaszkodás okán a metódus igen szélsőséges krízishelyzetek kialakulásához vezethet. Az állítás demonstrálására álljon itt két példa, a kínai és a japán hagiográfia anyagából kiemelve:

„A Mester egy katonai táborba igyekezett, ahová szerény étkezésre hívták meg. A kapuban katonatisztek ácsorogtak. A Mester rámutatott egy oszlopra és megkérdezte tőlük:

– Ez most szent vagy közönséges?

A tiszték hallgattak. A Mester megkocogtatta az oszlopot, és így szólt:

– Hiába is válaszoltatok volna, ti sem vagytok egyebek, csak báva karók.

Azzal belépett a kapun.”⁴⁸⁸

„Ikkjú⁴⁸⁹ elment egyszer egy emberhez szedett-vedett öltözékben, és felajánlotta, hogy a segítségére lesz. Ám az ember elzavarta a koszos csavargót. Erre még aznap délután beállított ismét, csodás főpapi ruhában.⁴⁹⁰ Az ember ekkor nagy örömmel beinvitálta. Ikkjú pedig be is küldte a szolgákkal – a ruhát.”⁴⁹¹

A szövegben megjelenő rámutatás gesztusa a csan jellegzetes minimalizáló tanítási metódusa: A legkevesebbel utalni a legtöbbre. Ezt az elvet a Sákjamuni Buddha halgatásának továbbértelmezésében Nágárdzsuna is megfogalmazta, mindeztezt filozófiai kontextusba emelve:⁴⁹²

*„Ha valamit állítok,
Könnyen tévedhetek ennek bizonyításakor.
Ám ha nem állítok,
Tévedhetetlen vagyok.”⁴⁹³*

⁴⁸⁷ Csányi Vilmos: *Az emberi természet*, Vince Kiadó Kft, Bp., 2000, 125. p.

⁴⁸⁸ „Feljegyzések Lin Csiről”, *Kapujanincs Ájtáró*, 28. p.

⁴⁸⁹ Ikkjú Szódzsun, [一休宗純, 1394–1481] legendás japán zen mester, akinek élete köré számtalan történet, mese és anekdota szövődött.

⁴⁹⁰ Ikkjú egy időben a legenda szerint Rinjai-iskola egyik főtemplomának, a Daitokudzsinak [大徳寺] apátja volt.

⁴⁹¹ <http://terebess.hu/keletkultinfo/soos.html>, 2012. 11. 21.

⁴⁹² Ezt összevethetjük az örkényi elv szerint megvalósuló „közlés minimuma és a befogadás, feldolgozás maximuma” összekapcsolódó párfogalmával, amely a szépirodalomban a groteszk és az egyperces novella elsődleges eszköze. Mind az irodalomban, mind a képzőművészetben jelen van. A hagyományban több ízben megjelenik az *így-úgy* gesztusával, mutogatással tanító mester archetípusa, aki mindent a kérdezőre, a tanítványra vagy a hallgatóra és olvasóra bíz, attól a *maximális* szellemi munkát elvárva.

⁴⁹³ Nágárdzsuna versét a szahadzsjja értelmezés kapcsán idézi: „Szaraha királyi éneke”, *USZÓ* 5., 18. p.

A csan/zen radikalizmusa az igazságot mindenekelőtt valónak tekintő, Sákjamuni Buddha által felvett alapállapotát jeleníti meg,⁴⁹⁴ és minden külső durvasága ellenére a tökéletes belső indulatmentességből fakad.

„Az Öntermészet szemlélése általi Buddháság” [見性成佛]⁴⁹⁵

A vers utolsó sora először a *Nírvána-szútra* kommentárjában került megfogalmazásra.⁴⁹⁶ A *kensó* kifejezés a csan/zen kulcsfogalma. *Ken*: szemlélni, nézni, só: természet.⁴⁹⁷ Amint az emberi szenvedés okának buddhista ismeretelmélet szerinti gyökere az *avidjá* ’nem látás’,⁴⁹⁸ úgy a megszabadulás a helyes látás, a tulajdonképpeni *tiszta tapasztalás* által teljesül, amely a teljes embert magában foglalja.

„Miben áll a kétségekben is kételkedő közvetlen tudás? [bölcesség] Nem másban, mint hogy a közvetlenül felfogott tények, a megismerés egy a tudatosság jelenségeinek vonatkozásában. Egy éppen a tudatban felfogott jelenség, és annak tudatosítása közvetlenül azonos, szubjektív és objektív aspektusra nem lehet felosztani.” [DZNK 2. 1. 33–34.]

„Az igazi valóság ezen független önteljességében, amelyben alany és tárgy még nincsen elválasztva egymástól, a tudás az érzés és akarat [teljes] egységet alkot. Az igazi valóság nem a hétköznapi módon elgondolt »hideg« információs alany vagy tárgy. A saját érzéseink és akaratunk formálja és alakítja ki azt. Ugyanis nemcsak egyszerűen létezik, hanem jelentéssel, jelentőséggel is bír. Ha a valós világból az érzéseinket és az akaratunkat teljesen eltávolítjuk, az többé már nem a kézzelfogható valóság lesz, [hanem] egyszerűen egy elvont elképzelés, absztrakt idea.” [DZNK 2. 3. 32–36.]

A természet önmagában való, öntartalmazó és mindennek alapját alkotó kategória, amely éppen az ember összezavarodottságában válik rejtetté. A buddhista ismeretelmélet törekvése ebben a fogalomban fűzi egybe a *Tathágátagarbha* fogalmát a jógácsára *álajavidnyána* kategóriájával,⁴⁹⁹ amely egyszerre *alap és cél*.⁵⁰⁰

⁴⁹⁴ Vesd össze a gyakorolt aszkézis körülményeinek leírásával a Maddzsima Nikája 36. szútrája [Buddha megvilágosodása] alapján, <http://terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html#3>

⁴⁹⁵ Kín.: *csien-hszing cseng-fo*, jap.: *kensō dzsōbucu*

⁴⁹⁶ Helen J. Baroni, PhD.: *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, The Rosen Publishing Group, Inc., New York, 2002, 188. p.

⁴⁹⁷ *Szív és születés képeinek összetételéből*.

⁴⁹⁸ Hagyományos fordítása *nemtudás*, amely legjobban a tibeti fordításhoz igazodik: tib.: མ་རྒྱལ་, *ma rigpa*, *nemtudás*, ám a szanszkrit terminus *√vidny* gyökből ered, és kínai fordítása is látással kapcsolatos képen nyugszik: 無明, kín.: *vu-ming*, jap.: *mumjó*: *nincs-fény, nincs világosság*.

⁴⁹⁹ Andrew Skilton: *A buddhizmus rövid története*, 105. p.

⁵⁰⁰ „A tantra kontinuitás, háromszoros. / Alap, folyamat és cél.” A *Guhjaszamádzsza Tantra* idézetét hozza: „Szahadzsa-jána – A Természetes Út”, in: *USZÓ* 3., 17. p.

„[A tiszta tapasztalás valósága] Ekkor még alany és tárgy, [megismerő és megismert] ellentéte nélküli, tudás, érzelem/érzés és akarat szétválasztásától mentes, egyszerűen csak önmagában megálló, független [öntartalmazó] teljesség, tiszta potencialitás.” [DZNK 2. 3. 3.]

Nem kognitív ismeretre alapozó, nem a tanultra támaszkodó, szemléletében szabad, nem elemző, éber és kíváncsi, nyitott és nyugodt. Ezek a tudati kategóriák jellemzik az emberi szellemben A *Négy Alapelv* megvalósulását. Ezekben könnyen felismerhetjük a kisgyermek világlátásának mintáit, amely alapvető emberi adottság kifejeződése. Nishida saját elemzésében kiemeli ezt a gyermeki szemléletmódot, mélységének kihangsúlyozásával.

„Az úgynevezett tudósok általában megmosolyogva elvetik ezt, [és] természetesen ez a magyarozati metódus infantilis [is], másfelől nézve azonban a valóság igazi [teljes értékű] értelmezési módja.” [DZNK 2. 3. 58.]

A *Négy Alapelv* keretet ad a csan filozófiai értelmezésének a vizsgálati módszer tekintetében. A *filozófikus csan*⁵⁰¹ mind a *madhjamaka*, mind a jógácsára szellemi eredményeit felhasználja, egybefűzve azokat.

V. A testen nyugvó tiszta tapasztalás definíciójának kettős test-fogalma

Nishida *Igazság és jóság*⁵⁰² című írásában ezeket mondja a test fogalma kapcsán:

„A test az, ami először alakítja át akaratunkat az én empirikus világban megjelenő közvetlen kifejezésévé. A testben szubjektivitás és objektivitás belső egységet alkot. A testben, amelyet az akarat a priorija egyesít, metszi egymást a megismerés és az akarat objektív világa. A testtől elvonatkoztatva nincs semmi, amit énnek nevezhetnénk. Az én »szublimált test«. A tények és az igazság világa az érzékszervek révén egyesülnek; ehhez hasonlóan a realitás és a szépség és igazság világa a mozgás révén egyesül. Ahogy éniünk különböző világok fúziós pontja, úgy testünk is az, és így ha kiindulópontul választjuk, különböző világokba léphetünk be. Amikor az akarat objektív világába lépünk a testen keresztül, melyet, mivel az én alapja, egyszerre kell felismernünk mint az én létrejöttének feltételét és mint általunk megismerhetetlen dolgot, akkor az én és a dolgok világa szembekerül egymással. Összegezve, csak amennyiben a test nem tisztul énné, áll vele külső ellentétben a dolgok világa. [...] De

⁵⁰¹ Ha beszélhetünk „filozófiai taoizmusról”, akkor meg lehet kockáztatni a „filozófiai csan/zen” kategóriájának használatát is, amely egyes, a filozófiatörténet egészére hatással levő mesterek, mint például Lin-csi vagy Dógen esetében mindenképpen indokolt.

⁵⁰² Nishida Kitaro (sic!): „Igazság és jóság”, in: *Athenaeum* – 無の場所 'a semmi helye', 18–32. p., 31. p.

amikor az akarat kifejeződéseként felfogott test jelentőségét még tovább mélyítjük, a megismerésen túli birodalomba léphetünk be a test mozgása által.”

A test mint a *valahol elfoglalt hely*, amint azt láthattuk, a kései Nisida szövegeiben az elemzés középpontjába kerül mint az *ember*, a *világ* és a *valóság* teste. Ám Nisida és a kelet *test* képzete az európai test fogalomtól gyökeresen eltérő elemeket is tartalmaz. Nisida kitétele: *a test mint általunk megismerhetetlen dolog*, amely „a mozgás által világok kapuja”, nehezen értelmezhető a buddhista test fogalom és a kínai *áramló test* struktúráinak vizsgálatára nélkül.

V. 1. A test fogalomkör leírása a buddhista hagyományban: A Buddha teste

*„Kívánságteljesítő fa a szahadzsa,
Melynek önmagában tökéletes gyümölcse:
A Három Test maga.”⁵⁰³*

A *testen nyugvó elmélkedés* vizsgálatának első szakasza a buddhista test fogalom bemutatását célozza.

A test *sokrétűsége* nem a mahájána filozófia felismerése. A buddhizmus legkorábbi tanításai, a Sákjamuni Buddha szútrái már tartalmazzák ezt a számunkra első hallásra különös tanítást.

A *Páli kánon* szútrái közül több foglalkozik a Sákjamuni Buddha tanításait bemutató szövegek közül avval a több formában is megjelenő ténnyel, hogy a tanítás és a tan átadása nem pusztán verbális szinten, hanem más tapasztalati síkokon is lezajlott. A Sákjamuni néha pusztán megjelenésével a megszabadulás útjára vezette hallgatóit.⁵⁰⁴ A *Maddzsima Nikája* két

⁵⁰³ Csampaka sziddha megvilágosodási verse.

⁵⁰⁴ Buddha tanító útjának kezdetén, az első tanítványok elhívásánál sem a szavakra támaszkodva alapozta meg a közösség létrehozását (részlet a *Mahávagga* I. 1, 5–8. szövegéből):

„A Magasztos egyik helyről a másik helyre vándorolva, megérkezett Benáreszbe, az Iszipatana vadaskertbe, ahol az öt szerzetes tartózkodott. Az öt szerzetes messziről megpillantotta a közeledő Magasztost. Amikor megpillantották, megtárgyalták egymással:

– Testvérek, ott jön Gótama remete, aki bőségben él, feladta az önmegtartóztatást, és bővelkedő életre tért át. Ne üdvözljük, és ne álljunk fel ültünkben, amikor közelünkbe ér, és ne vegyük át kezéből alamizsnás szilkéjét és felsőruháját. Csupán egy széket tegyünk ide, és ha akarja, leülhet.

Am amikor a Magasztos közelebb ért az öt szerzeteshez, az öt szerzetes nem tartotta be megállapodását. Elébe mentek a Magasztosnak, hogy fogadják. Egyikük alamizsnás szilkéjét és felsőruháját vette át, másik ülőhelyet készített neki, harmadik lábmosáshoz hozott vizet, zsámolyt és törülközőt. Ekkor a Magasztos leült az odakészített székre, és miután leült, megmosta lábát. Ekkor a szerzetesek nevéen szólították a Magasztost, és Testvérenek nevezték. Am amikor így szólították meg, a Magasztos ezt mondta az öt szerzetesnek:

– Szerzetesek, ne szolgáljátok nevéen a Beérkezettet, és ne nevezzétek Testvéreket. Szerzetesek, a Beérkezett maga a tökéletes, szentséges Megvilágosult. Halljátok meg, szerzetesek! Megtaláltam a halhatatlanságot, és megismertetem veletek; hirdetem nektek a Tant. Ha az általam kijelölt útra léptek, hamarosan eljuttok az igazsághoz, magatoktól megismeritek, és szemtől szembe láthatjátok. Elértek a szent élet legmagasabb

szútrája, a 91., *Brahmádzsu Szutta* és a 92., a *Széla Szutta* beszél el azoknak a papoknak a megtérését, akik a védikus hagyomány *háttértudása* révén a testiség szintjén ismerték fel a Buddhát mint szellemi tanítót és viláгурalkodót. Amikor a páli kánon szövegei rögzítésre kerülnek, Buddha már emberöltők óta eltávozott a földi életből. Hiteles korabeli ábrázolás vagy leírás nem maradt fenn Gótama remetéről. Egyedül a hagyomány és a szövegekben megjelenő események mutatnak rá arra, hogy fizikai megjelenése milyen nagy hatást tett arra, aki találkozott vele.

A megvilágosodottság testi jegyeinek vizsgálatakor ki kell térni:

1. a testiség fogalmának buddhista meghatározására,
2. a Buddha három testének fogalmának bemutatására, illetve
3. a test koncepció és a késői buddhista iskolák kapcsolatára.

A buddhizmuson belül a tudat és test viszonya és kapcsolata elsősorban praxeológiai kérdést jelent. A tudat konvencionális szinten nem jelenik meg *hordozó, támaszték* nélkül, így amíg a *nemtudás – avidjá* révén a tudat múlandó hordozókhoz kötve éli meg és definiálja önmagát, addig léte is a múlandóságnak alávetett. Önmaga tévedése által tapasztalja meg hordozóinak széthullásával a halált és a pusztulást. A felébredés fokozatos útja ebben az olvasatban a nem elmúló tudati hordozókra történő átépítkezés a felismerés, bölcsesség és szemlélődés révén.⁵⁰⁵ Ez a *fokozatos út*, amely a tiszta tapasztalás megvalósulását is összeköti a *finom test* megszerzésével. A legalapvetőbb buddhista gyakorlatok egyik első lépésként éppen a test feletti éber figyelem megszerzését tekintik feladatuknak.⁵⁰⁶ A test megfigyelése a test összetevőinek megfigyelésével kezdődik, és a buddhista hagyomány ebből harminckettőt sorol fel.⁵⁰⁷ Ebből a harminckét, múlandóságnak alávetett tagból indul ki a törekvés útja, hogy a beteljesedtségben ezeken jelenjen meg a megvilágosodás harminckét jele.

V. 1. 1. A testiség fogalmának általános buddhista meghatározása

Bár a Buddha testeinek koncepciója és kibontása – mint láttuk – végigkíséri az egész buddhista hagyományt, a legkiforrottabb megfogalmazása a késői mahájána iskolák, elsősorban a jógácsára mesterek műve lett.⁵⁰⁸ A leírás olyan filozófiai alapproblémákat is magába foglal, mint az *abszolút–relatív, véges–végtelen, halandó–halhatatlan,*

célkitűzését, amelynek kedvéért tisztos családok fiai remeteségbe és otthontalanságba távoznak.”

<http://www.terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html>

⁵⁰⁵ „Váhana-váda – Szimbólumrendszerek”, *ÚSZÓ* 1., 28–29. p.

⁵⁰⁶ Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*, 97–98. p.

⁵⁰⁷ *Khuddaka Nikája / Khuddakapátha / Dvattimszákára*

⁵⁰⁸ Edward Conze: *A buddhizmus rövid története*, 60–61. p.

részleges–teljes ellentétpárjainak megfogalmazása és feloldása. Külön érdekessége a kérdéskörnek, hogy magában foglalja azt az ikonográfiához kötődő problémát is, melyet a Buddha ábrázolhatóságának kérdése jelentett.⁵⁰⁹ Nem véletlen, hogy a Buddha első emberi alakban történő ábrázolásai mintegy 450 évvel a Nírvánába történő távozása után jelentek meg.⁵¹⁰

A megvilágosodottság testi jegyeit⁵¹¹ a hagyomány és az emlékezet őrizte meg. Az ismertetőjegyek felsorolása ősi indiai mitológémet követ, s kibontása nem is érthető a védikus hagyomány értelmezése nélkül. A szanszkrit terminus: a *dvátrimsadvara-laksana* szó szerint a *beteljesedettség 32 jegyét* jelenti. Ezen jelek eredetileg a világuralkodó, a *csakravartin* ismertetőjegyeinek számítottak.⁵¹² A brahmanikus hagyomány ismerte és számon tartotta őket – nem véletlen, hogy a szútraszövegben a pap világkirályként szólítja meg a Buddhát. A világ feletti uralom birtoklására utal a jelek másik neve, a *mahápurusa-laksana*. Ezt fordíthatjuk akár úgy is, mint a primordiális ember jegyeit, s akkor ez a terminus a védikus hagyomány mindent magába foglaló isteni „ős” embere lesz, háttérismeretként tartalmazva mindazt, amit egy védamagyarázó tudós vagy a számkhja hagyomány ismerője tudhatott a *purusáról*. A későbbi buddhista ábrázolásokon ezek közül a jelek közül jó néhány az ábrázolás fontos ismérvévé vált.⁵¹³

V. 1. 2. A *trikája*-tanítás

A jelek a *nirmánakája*, vagyis a Buddha földi testének szintjén utalnak arra, hogy a megvilágosodott a tökéletesség birtokosa. A testiségnek ezen a szintjén a Buddha a mulandóságnak alá van vetve. A *nirmánakája* megöregszik és felbomlik. Mégis valamiképpen különválaszthatatlanul hordozója annak a tanításnak, amit a Buddha másik teste, a *dharmakája* fejez ki. A *nirmánakáját* a korai szövegek *rúpakájaként*,⁵¹⁴ formatestként nevezik meg, a függő keletkezés síkjába helyezve⁵¹⁵ tapasztalható, megfogható és

⁵⁰⁹ Fajcsák Györgyi–Renner Zsuzsa: *Délkelet-ázsiai buddhista művészet*, Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, Bp., 1997, 19. p.

⁵¹⁰ Horváth Vera: *Görög istenek Indiában*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1977, 76–77. p.

⁵¹¹ A megvilágosodás 32 jelét a *Brahmādzsu Szutta* szövege (<http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m091z.html>, 2012. 11. 21.) közli.

⁵¹² A théraváda hagyomány *Szarvásztiváda* iskolája mindazonáltal megkülönböztette a világkirály és a Buddha jegyeit. Lásd: Guang Xing: *The Concept of Buddha*, Routledge Curzon, London and New York, 2005, 28. p.

⁵¹³ Kelényi Béla–Vinkovics Judit: *Tibeti és mongol buddhista tekercképek*, Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, Bp., 1995, 24. p.

⁵¹⁴ Kōgen Mizuno: *Essentials of Buddhism*, 58. p.

⁵¹⁵ Ezzel mintegy a buddhista jóga aspektusát is felvázolva bemutatják a tapasztalhatótól az ürességig vezető utat. Lásd: Frank E. Reynolds: „The several Bodies of Buddha: Reflections on a neglected aspect of Theravada Tradition”, *Chicago Journals*, 16/4, 1977, 383. p.

megnevezhető kontextusba ágyazva azt a felfoghatatlan és tapasztalaton túli valóságot, melyet a Felébredett megjelenít. Maga a *nirmánakája* terminus annyit jelent: 'elváltoztatott, átváltoztatott test'. A kifejezés mintegy figyelmeztet arra, hogy a megvilágosodott testiségének nem ez a múlandó forma a végső, eredeti és örök hordozója. Valamint utal arra a később a mahájánában központi szerepet kapó koncepcióra, hogy ez a földi test a Buddha emberfeletti képességei, a *sziddhik* által létrehozott *kivetülés*, amely egyedül a Tan hirdetését szolgálja.

A testiség ezen szintje mellett a Buddha azonban többször megemlíti, hogy testi hordozottságának más összetevői is vannak. A *dharmakája* említése így már a *Páli kánon* szövegeiben fellelhető, tehát maga a fogalom nem a mahájána eszmerendszerének terméke.

A *dharmakája* a *tan által hordozottság teste*. Ez a test örök, időfeletti, nem változó és teljes.⁵¹⁶ Mentés minden kettősségtől, önmagában nyugvó.⁵¹⁷ Az örök törvény teste,⁵¹⁸ amely *emberi értelemmel fel nem fogható öröm*.⁵¹⁹ A *dharma* kifejezés gyöke a *dhṛ*, amelynek jelentéstartalma: 'fenntart', 'megtart', 'megőriz',⁵²⁰ és a védikus értelmezésben a világtörvény,⁵²¹ a *Ṛta* szinonimájaként használták.⁵²² Buddhagosha értelmezésében⁵²³ a *dharmakája* az erkölcs megvalósulásának,⁵²⁴ az eloldódott extázisnak,⁵²⁵ a bölcsességnek,⁵²⁶ az egyéválásnak⁵²⁷ és az erről való tudomásnak⁵²⁸ mezője. A két test mégis lényegi egységet alkot.⁵²⁹ Mind a hinájána, mind a mahájána koncepció és leírás használja a *két test*, a

⁵¹⁶ Ruben L. F. Habito: „The Trikaya Doctrine in Buddhism”, *Buddhist-Christian Studies*, 6., 1986, 56. p.

⁵¹⁷ Nem függő jellege miatt a szubsztanciális lét buddhista megfogalmazásának is tekinthető, amelyből mind a későbbi Tathátagarbha-tan, mind a jógácsára „pozitivizmusa” egyaránt eredeztethető. Vesd össze: Andrew Skilton: *A buddhizmus rövid története*, 57. p.

⁵¹⁸ Ebben az értelemben több hagyomány elemével összevethető.

⁵¹⁹ *A koldust, aki lecsendesíti az elmét / s belép az Üresség Házába, / emberi elmével felfoghatatlan öröm éri:/ színről-színre látja a Törvényt.* – *Az erény útja*, 373. vers, 151. p. A vers a szellemi törekvés betetőzéseként írja le a Tanítás Testének közvetlen megtapasztalását. E mellett, mivel a *Páli kánon* szövegrészlete, egyben a trikája tanának hagyomány szerinti elővételezése is, kulcsszavai által.

⁵²⁰ Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*, 48. p.

⁵²¹ Gonda Jan: *Veda und älterer Hinduismus*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1978, 289. p.

⁵²² Noa Ronkin. *Early Buddhist Metaphysics*, RoutledgeCurzon, London and New York, 2005, 35. p.

⁵²³ Az értelmezést hozza és elemzi: Frank, E. Reynolds: „The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition”, *History of Religions*, Vol. 16., No. 4., The Mythic Imagination, May, 1977, 374–389. p., 380. p.

⁵²⁴ *síla*

⁵²⁵ *szamádhi*

⁵²⁶ *pannyá*

⁵²⁷ *vimutti*

⁵²⁸ *vimittinyandassana*

⁵²⁹ A *Szamajutta Nikája* 3. szöveggyűjteményének, a *Khandha-vaggának* 9. fejezetében található a *Thera Vaggo*. Ennek 22. 87. szövege a *Vakkali*, illetve az 5., a *Vakkali Szutta*, amelyben a Buddha megalapozza a két test, a *dharmakája* és a *nirmánakája/rúpakája* lényegi azonosságát: „*Hagyd el Vakkali, mit látsz ezen a romlandó testen? Ó, Vakkali, aki a Tant látja, engem lát, aki engem lát, a Tant látja! Valóban, Vakkali: A Tant látva engem lát az ember; engemet nézve a Tant látja az ember!*” „*Alaṃ, vakkali, kiṃ te iminā pūtikāyena diṭṭhena? Yo kho, vakkali, dhammaṃ passati so maṃ passati; yo maṃ passati so dhammaṃ passati. Dhammañhi, vakkali, passanto maṃ passati; maṃ passanto dhammaṃ passati.*” <http://www.tipitaka.org/romn/>

nirmánakája és a *dharmakája* fogalmát, megpróbálva magyarázni és értelmezni azt. Bizonyos értelemben a *nírmánakája* és a *dharmakája* a fizikai test és a szellemi test, a gondolat párhuzamát is hordozza, és így az értelmezésben azok egységét is tételezi, amire Nisida is utal:

„Az anyag és a szellem különálló létét úgy tekintették, mint egyfajta közvetlenül felfogható tényt, de egy rövid levezetés azonnal világossá teszi, hogy ez téves.”
[DZNK 2. 1. 24.]

A két test fogalmához a mahájána buddhizmus csatolja hozzá a *harmadik test*, a *szambhogakája* fogalmát. Mind a bódhiszattva alakjának előtérbe állítása, mind a Buddha univerzalitásának⁵³⁰ kihangsúlyozása magával vonja a testiség kérdéskörének újrafogalmazását, kibővítését. A *szambhogakája* kifejezés először éppen a *Mahájánaszútrálamkára*, a *Lankavatára szútra* szövegében fordul elő.⁵³¹ A *szam-bhóga össze-[gyűjtött]-gyönyörködést* jelent, azt a testet, amelyet a Buddha a bódhiszattva érdemek felhalmozásával és kiárasztásával hoz létre. A mahájána buddhizmus Buddha-paradicsomai és -földjei ebben a testben realizálódnak. Bizonyos megfogalmazásban ez a beteljesedtség szemlélésének állapota, amely egy önálló és sajátos, időtlen időben jeleníti meg a megszabadulást. A jógácsára mesteri közül Aszanga írja le ennek a testnek a tulajdonságait és megkülönböztető jegyeit.⁵³² A *szambhogakája*, mivel a bódhiszattva könnyörületességéből és csodálatos erejéből ered, a buddhista *sziddhiknek*, a varázsképségeknek is a betetőzése.⁵³³ Ebből a testből eredeztethető a mahájána minden olyan irányzata⁵³⁴ is, amelyről valóban mint *népi buddhizmusról* beszélhetünk. Amitábha Buddha különleges paradicsoma, a *Szukhávati* ennek a testnek a kivetülése.

A mahájána és a vadzsrajána buddhizmus a három test képzetét analógiás láncokkal is társította tanítási rendszeréhez, különböző hármasságokhoz kötve, mint például a test-beszédtudat strukturális felosztása.⁵³⁵

A három test tanítása a *lenni valahol* képzetén túl – mint azt a Szív-szútra szövegének vizsgálata kapcsán már láthattuk – a *lenni valamikor* terminusában az idő képének struktúráit is megjeleníti:

http://www.palikanon.com/samyutta/sam22_090.html#s22_87

⁵³⁰ Rendszerezett kifejtését lásd: Har Dayal: *The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi – Patna – Varanasi, 1970, 19–29. p.

⁵³¹ Guang Xing: *The Concept of Buddha*, 101. p.

⁵³² Paul J. Griffiths–Hakayama Noriaki– John P. Keenan– Paul L. Swanson: *The Realm of Awakening*, Oxford University Press, New York, 1989, 246. p.

⁵³³ Susanne Mrozik: *Virtuous Bodies*, Oxford University Press, New York, 2007, 44. p.

⁵³⁴ A Tiszta Föld iskolái

⁵³⁵ Alex Wayman: *The Buddhist Tantras*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1973, 31. p.

A *nírmánakája* a valódi kezdettel és valódi véggel bíró időben véges létmód képét a világbavetettségtől, a létesülés kényszerétől elvezeti a szabadon vállalt megtestesülés beteljesedésben kioltódó nyugalmaig.

„– Szerzetesek, nem lehetséges és nem történhetik meg, hogy a Beérkezettek életét erőszakkal kioltásák. A Beérkezettek kellő időben, természetes halállal múlnak ki.”⁵³⁶

A *szambhógakája* az időben végtelen kategóriáját hordozva, az újra és újra létesülés ciklikus örök körforgását, a szamszára valódi poklát átlényegíti a bódhiszattva földeken történő tetetöltésének boldogságává.

A *dharmakája* a nem-időbe-vetett létezés gyönyörűségét és időtlenségét összekapcsolja – a Buddha szavai nyomán – a *nírmánakája* esendőnek vélhető formációival: A forma üresség, az üresség forma.

V. 1. 3. A csan/zen praxisa mint a *Buddha testére alapuló* megvalósítási út

A csan buddhizmus öneredetetésének és gyakorlatrendszerének középpontjába helyezi Buddhának szavak nélküli tanítási módszerét. A *test megtartása*, vagyis a szellem elnyugvása a test elnyugvása révén itt egyfajta teljesen különleges jógagyakorlatként jelenik meg. Ez a csan/zen ülőmeditáció,⁵³⁷ amely a hirtelen megvilágosodás gyakorlatrendszerében rendíthetetlenül a megvilágosodás mindenkori jelenvalóságára koncentrálnak.⁵³⁸ Ebben konzekvensen támaszkodik a Buddhának arra a mondatára, amelyben a tanítást mint időfelettit tette meg a buddhizmus szellemi hordozójának.⁵³⁹ Az ülőmeditáció koncepciója a Buddha három testének lényegi egységére alapul. A három test egysége a tanítás átadásának is a kulcsa,⁵⁴⁰ amely e csan praxisában – a testre koncentrálnak gyakorlat formája miatt – a filozófia és a megtapasztalás teljes egységét jelenti.

„Azok a világra és az emberre vonatkozó filozófiai nézetek, amelyek azt jelentik ki, hogy az ember és a világ hogyan cselekedjen, szoros kapcsolatban vannak a moralitás és a vallás gyakorlati elvárásaival, amelyek megkövetelik az embertől, hogy miképpen cselekedjen, megelve a békét. Az ember nem lesz elégedett azokkal az intellektuális

⁵³⁶ „Buddha ellenfelei” [Csullavagga VII. 3.], in: *Buddha beszédei*, 31. p., <http://terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html#5>, 2012. 11. 21.

⁵³⁷ Az elmélkedés csan/zen hagyományban megjelenő fogalmát a *Tíz bika képsorozatát* bemutató fejezetben mutatom be.

⁵³⁸ Ichiro Yamaguchi: *Ki als leibhaftige Vernunft: Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997, 208. p.

⁵³⁹ Lásd a *Maháparinibbána szutta* idevonatkozó verseit.

⁵⁴⁰ Hiszen idő feletti módon hordozza a megszabadulás összes aspektusát.

meggyőződésekkel, amelyek a [megismerés] praxisától eltérnek. Nem lesz elégedett, ha a tudás és a hit a gyakorlati praxissal nem egyezők.” [DZNK 2. 1. 1–2.]

Ebből bomlik ki az az önmeghatározás is, amelyet a csan Négy Alapelvének ismerünk.⁵⁴¹ A négy szempont felmutatja és össze is foglalja a testi jegyekkel tanító Buddha megszabadulást hirdető aspektusát is.

A test mozdulatlansága magával hozza a szellem mozdulatlanságát,⁵⁴² így a megvilágosodás bekövetkezése *természetes* folyamat.⁵⁴³ Az emberi mű a hátráltató tényezők elhagyása, ami a folyamat felgyorsításának felel meg.

V. 1. 4. A test képeinek speciális megjelenítése a csan szimbolizmusban

Különleges szerepet tölt be a *test* a csan nem verbális hagyományában. A képzőművészeti alkotások, szobrok és festmények a testtartás és a jellegzetes jegyekkel bíró ábrázolásmód alkalmazásával fejezik ki a csan/zen tanhoz és valósághoz fűződő viszonyát. Az irányzat lényegében önálló művészeti és esztétikai koncepciójának⁵⁴⁴ fontos részét képezte ez a testi ábrázolás mintáit és formáit is magában foglaló rendszer.

Az emberi test szimbolizmusát kiterjesztették az építkezés és térrendezés területére is: Ahogy a „Buddha maga a mindenség”⁵⁴⁵ – a *dharmakája* értelme itt: *a valóság minden elemét magába foglaló test* – a világ – azonos lesz *Az Emberrel*.⁵⁴⁶ Ez az ember az *univerzális, primordiális ember*. A buddhizmus és hinduizmus ezen a ponton igen sok szállal összefonódó misztikájáról ír elemzésében Coomaswamy.⁵⁴⁷ A világ és az ember azonossága már a kínai építészet – a csan önálló építkezésének kialakulása előtti – mintáiban tudatos szerkesztés szerint szerepet kapott, amikor a várostervezés elveként a *mandala minta* használata megjelent.⁵⁴⁸ A japán zen kolostorainak kialakításánál is megfogalmazott egy ehhez hasonló építkezési elvet: a klasszikus korra kialakuló, hét fő épületből álló kolostoregyüttes minden elemét rendre megfeleltették az emberi test tagjainak a következő rendszer szerint:

⁵⁴¹ A praxis tapasztalatából.

⁵⁴² Mint azt Nisida Kitaró eseténél is láthattuk, az idő nem befolyásolható tényező; hogy a folyamat mennyi idő alatt játszódik le, az kiszámíthatatlan.

⁵⁴³ A *spontanitás* taoista elve itt érhető tetten a legkézzelfoghatóbban a csan rendszerben.

⁵⁴⁴ Összefoglaló kifejtését lásd: Helmut Brinker–Hiroshi Kanazawa–Andreas Leisinger: „ZEN Masters of Meditation in Images and Writings”, *Artibus Asiae*, 37–45. p.

⁵⁴⁵ Miklós Pál: *A zen és a művészet*, Lazi, Szeged, 2000, 89–90. p.

⁵⁴⁶ A Buddha mint „Az Ember” és mint „A Világ”, Coomaswamy megfogalmazásában „antropomorf, de nem ember”, ami itt a teljesség szinonimája: Ananda K. Coomaswamy: *Hinduizmus és buddhizmus*, 63. p.

⁵⁴⁷ *Uo.*, 63. p.

⁵⁴⁸ A kínai és japán mandala alakot követő városépítései példáiról, és a szerkesztés taoista elemeiről a mandala irányából közelítve lásd: Elizabeth ten Grotenhuis: *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*, University of Hawai’i Press, 1999, 55–57. p. Az ideális város képét az építészet felől közelítve lásd: Thomas Thilo: *Hagyományos kínai építészet*, Corvina Kiadó, Bp., 1985, 109–117. p.

A Dharma-terem [法堂, jap.: *hattó*] a fej, A Buddha-csarnok [仏堂, jap.: *bucudó*] a szív, a szerzetesek csarnoka [僧堂, jap.: *sódó*] a jobb kéz, a konyha [庫院, jap.: *kuin*] a bal kéz, a „hegyi kapu”, főkapu [三門, 山門, jap.: *szanmon*] az ágyék, a latrina [東司, jap.: *tósu* vagy 西淨, jap.: *szeidzsín*] a jobb láb, a fürdő [浴室, jap.: *jokusicu*] pedig a bal láb.⁵⁴⁹

Ezt a rendszert Mudzsaku Dócsú [無著道忠, 1653–1744]⁵⁵⁰ fejtette ki írásában.⁵⁵¹

Buddha testi jeleinek vizsgálata mindezek alapján, a történeti elemeken túl elvezethet a buddhista iskolák tanrendszerének alaposabb megértéséhez és a tanítás szellemi koherenciájának kimutatásához.

V. 2. A testiség képzetének bővülése a kínai elemekkel: A *csi* – az áramló test alapja

„Alak nélkül, árnyék nélkül. Az egész test átlátszó és üres.
Felejsd el környezetet, és legyél természetes.
Ahogy a Nyugati Hegységből ideszűrődik a kőharang hangja...”⁵⁵²

A testiségről alkotott buddhista elképzelés Kínában egy igen sajátos, egyedi és jól rendszerezett test fogalommal találkozott és bővült ki, amelyet az önálló utakon járó kínai világfelfogás alakított ki és formált önmagában megálló rendszerré. Ez volt az áramló életenergia⁵⁵³ tanítása, amely az egész kínai vallási és természettudományos gondolkodás meghatározója.

A *testen nyugvó elmélkedés* testre vonatkozó definíciójának második szakasza ezért a test leírásának egyedien kínai formáját elemzi, amely az egész értekezés egyik legfontosabb fejezete. A kifejtett struktúra Nisida egy igen rövid passzusán nyugszik,⁵⁵⁴

⁵⁴⁹ Ábrával történő bemutatását lásd: Helmut Brinker–Hiroshi Kanazawa–Andreas Leisinger: *ZEN Masters of Meditation in Images and Writings*, 3–384. p., Fig: 40, 69. p.

⁵⁵⁰ Életéről és munkásságáról lásd: John Jorgensen: „Mujaku Dōchū (1653–1744) and seventeenth-century Chinese Scholarship”, in: *East Asian History*, IASTANU, Goanna Print, Fyshwick, ACT, Number 32/33, december 2006/ june 2007, 25–56. pp., http://www.eastasianhistory.org/sites/default/files/article-content/32-33/EAH32-33_02.pdf, 2012. 11. 21.

⁵⁵¹ Lásd: Brinker, Helmut – Kanazawa, Hiroshi – Leisinger, Andreas: „ZEN Masters of Meditation in Images and Writings”, *Artibus Asiae*, 69. p.

⁵⁵² „Egy ismeretlen tajcsi-mester írásából”, in: Dr. Yang Jwing-Ming (ford.): *Legendás mesterek Taiji titkai*, Lunarimpex Bt., Bp., 2004, 59. p.

⁵⁵³ A megfogalmazás kényszere által született szóhasználat. Mint azt látni fogjuk, a *csi* végeredményben nem energia és nem anyag.

⁵⁵⁴ A definíció kettősséget hordoz, hiszen a *csak-tudat*-iskola kvázi idealizmusát és a kínai–japán *áramló test* képzetét egyaránt megjeleníti. Ez utóbbi szerint – mint azt látni fogjuk – a tudati működés alakítani képes a fizikai testet és a tapasztalati értelemben vett környezetet.

ám a legszélesebb távlatot kinyitó szellemtörténeti vizsgálatra mutat rá, amelynek a nyugati filozófia eredményeivel való összevetése önálló disszertáció vagy kötet anyaga lehetne:

„A testiünk is természetszerűleg csupán önnön tudatosságunk része. A tudat nem a testben van, éppen ellenkezőleg, a test van az öntudatban.” [DZNK 2. 2. 10–11.]

A *csi* [氣] a kínai és a japán⁵⁵⁵ filozófia egyik központi fogalma. Majd minden ókori és középkori filozófiai iskola alapfogalmai között kezeli. Kulcsfogalom, amely nem csupán a filozófiai iskolák tanításainak értelmezésénél elengedhetetlen, hanem a kínai természettudomány és az ebből kinövő alkalmazott természettudományok, orvoslás, jóslás, szakrális építészet⁵⁵⁶ és a harcművészetek úgynevezett belső erőre épülő irányzatainak megismeréséhez és megértéséhez is döntő jelentőségű.⁵⁵⁷ Amikor azonban megkísérelték lefordítani európai nyelvekre, hamar kiderült, hogy – bár a fogalom Ázsiában közszájon forgó⁵⁵⁸ és magyarázatra nem szoruló ismeret megnevezése – az európai kultúrkörtől teljesen idegen. Egy szóval vagy meghatározással nem definiálható. Ezt a definíciós nehézséget erősíti a bevezetésben említett tény, hogy európai nyelven eddig nem született nagy átfogó mű a fogalom bemutatására.⁵⁵⁹ Jellegzetes különbség a nyugati–keleti értelmezés között, hogy míg a nyugati szemlélet a fogalmat a *misztikus*,⁵⁶⁰ *titokzatos* és *felfoghatatlan* kategóriáiba sorolja be, addig a fogalom keleten a *természetes*, *hétköznapi* és a *magától értetődő* jelzőket kapja.

V. 2. 1. A *csi* értelmezési területei

Tekintsük most át a *csi* fogalmának értelmezéseit három területen:⁵⁶¹

1. Filozófiai értelmezésben.

⁵⁵⁵ A japán olvasat: *ki*.

⁵⁵⁶ A *csi* és a Feng-suj kapcsolatáról lásd: Legeza Laszlo: *Tao Magic*, Thames and Hudson, London, 1975, 14. p. A *csi* értelmezésének a geomancia, alkímia és taoista meditáció tárgykörében felmerülő szempontjai messze meghaladják e fejezet terjedelemből adódó lehetőségeit, ezért ezeknek a területeknek a bemutatására itt nem vállalkozom.

⁵⁵⁷ Olyannyira, hogy az egyes területek meg is teszik a fogalom saját definiálását és értelmezését. Fontos még egyszer kiemelni, hogy itt gyakorlati területekről van szó.

⁵⁵⁸ A *csi/ki* a japán nyelvben hétköznapi kifejezések egész sorában megjelenik: *Ogenki desuka?* – Hogy vagy?, *ki ga okii* – bőkezű, *ki ni suru* – gondoskodni valakiről, és így tovább.

⁵⁵⁹ A testiség kérdéskörének kapcsán természetesen több nyugati nyelvű értekezés is napvilágot látott, közülük ki kell emelni Jaszuo Juasza műveit, főként a *The Body, Self-Cultivation and Ki-Energy* címen a SUNY Press kiadónál 1993-ban megjelent könyvét. Japán nyelven 1978-ban jelent meg a bevezetőben már említett *Ki* fogalmáról szóló összefoglaló kötet: S. Onazawa–K. Fukanaga–Y. Yamanoi: *Ki no shisó*.

⁵⁶⁰ A szó *rejtélyes* értelmében.

⁵⁶¹ Ezt a felosztást követi Icsiro Jamagucsi a testiség keleti struktúráit vizsgáló művében: Ichiro Yamaguchi: *Ki als Leibhaftige Vernunft*, 1997. A hagyomány szerint az ember egészét tekintő és megjelenítő csan/zen mester egyesíti magában a három funkciót: filozófus, orvos és harcos egyszemélyben. Vesd össze: „Szaraha Királyi Éneke”, *ÚSZÓ* 5., 15. p.

2. A gyakorlati praxis két formájánál:

- a) A kínai hagyományos orvoslás szemszögéből.
- b) A harcművészetek „belső erőre” alapuló irányzatainál.

Filozófiai értelemben a *csi* értelmezése *megalapozó*. Az egész ókori és középkori kínai és japán filozófiai gondokodás értelmezhetőségét adja. A filozófiai értelmezés bemutatja a fogalom általános definícióját.

Az orvoslás szempontjából a *csi* értelmezése *általános és közvetlenül megtapasztalható*, a működésben bárki számára elérhető és konkrét. Az orvoslás területe az emberi testre vonatkozó leírásokat, a helyes és helytelen áramlás leírásait és a *csi* testen belüli irányítását, rendszerezett külső befolyásolását tartalmazza, valódi, falszifikálható és a kutatással folyamatosan bővülő tudományos ismeretként.

A harcművészetek szempontjából a *csi* értelmezési köre *speciális és munkaigényes, praxisban megragadható és az emberi akarat által irányítható*. Az irányított *csi* annak hatásában megtapasztalható. A harcművészetek területe a *csi* projekciójának elméletét tartalmazza, és egy speciális, szigorúan a csan történetéhez köthető egyedi szempontot is megjelenít.

A három terület bemutatása csak együttesen tudja megközelítően leírni a *csi* keleti eszméjét, az egyes területek külön nem képesek átfogó és szemléletileg helyes képet adni az *áramló testről*.

A *csi* értelmezésénél a nyugati fordítási kísérletek legtöbbször a fogalom írásjegyének értelmezéséből indulnak ki.⁵⁶² Fontos azonban rámutatni arra, hogy a *csi* leírására több fogalomjelet is használtak.⁵⁶³

Az első írásjegycsoport [氣、氣, 气] a 'gőz', 'pára', 'életerő', 'légzés', 'fuvallat' jelentéscsoportot hordozza.⁵⁶⁴ Wieger definíciója szerint:⁵⁶⁵ „*Gomolygó pára emelkedik fel a földről és felhővé válik odafent.*” Az eredeti írásjel a gomolygó felleget rajzolta meg képjelként.⁵⁶⁶

⁵⁶² Ezen az úton halad Vámos Péter is tanulmányában. Vámos Péter: „Az egészségmegőrzés kínai tudománya: a csikung I.”, *Keletkutatás*, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Bp., 1995 ősz

⁵⁶³ És használják a mai napig.

⁵⁶⁴ A japán jelentések e mellett: 'Szellem', 'elme', 'lélek', 'szív', 'szándék', 'érdeklődés', 'hangulat', 'érzés', 'indulat', 'hajlam', 'gondoskodás', 'figyelem', 'levegő', 'légkör', 'íz', 'szag', 'energia', 'lényeg', 'jelzések' és 'tünetemény'.

⁵⁶⁵ L. Wieger S.J.: *Chinese Characters*, Lesson 98, 241. p.

⁵⁶⁶ Ebben az értelemben használt jel a legrégebb fennmaradt írásos ábrázolása a fogalomnak, a három vonalból álló *gomolygó, párolog* képjel, amelyet jócsontokon találtak meg. Robin R. Wang–Ding Weixiang: „Zhang Zai's Theory of Vital Energy”, in: John Makeham (ed.): *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2010, 42. p.

A másik írásjegy a taoista értelmezésben kapott szerepet.⁵⁶⁷ A *nincs-tűz* jelentést hordozó jel [炁] a *csi* fogalmát az emberi tevékenységgel és filozófiai értelmezéssel magyarázza. A *tűz kioltása* a tökéletes lelki béke állapota a kínai hagyományban.⁵⁶⁸ Filozófiai irányzatokhoz nem kötötte, az emberi élet beteljesedése és kiteljesedése, az egység és a tökéletesség elérése. Ebben az írásjegyválasztásban az ember beteljesedettségét nevezi meg a kiindulásként, mindent alkotó *ősanyag*ként. A kezdet a végből indul ki, és a két végpont között az emberi tevékenység, a cselekvés és a nem cselekvés íve feszül.

V. 2. 2. A *csi* filozófiai értelmezése

A filozófiai és természetfilozófiai leírás szerint a *csi* a mindenséget megformáló alapegység, amely azonban csak az önmagából kialakított struktúrákon keresztül ismerhető meg, önmagában nem. Livia Kohn megfogalmazásában: „A *csi* a mindent átfogó világtörvény, a Tao *materiális és megtapasztalható vetülete*.”⁵⁶⁹ Amikor a definíció ezen vetületét a nyugati filozófiatörténet fogalmaihoz hasonlítják, több rokonítható fogalmat is megneveznek. Needham a kínai orvoslás alapjait tárgyaló fejezetében a *pneuma* [πνεῦμα] fogalmával társítja,⁵⁷⁰ kiemelve egy egységes, Európától Kínáig kimutatható ókori világkép és analógiás gondolkodás meglétét. Vámos Péter felveti⁵⁷¹ a fogalom rokoníthatóságát a milétoszi filozófusok *arkhé* [ἀρχή] fogalmával (sic!), illetve Anaximandrosz *aperion* [ἄπειρον] fogalmával. Derk Bodde Arisztotelész *materia* fogalmával (sic!) veti össze.⁵⁷² Sok kutató figyelmeztet⁵⁷³ az egyoldalú képzettársítás csapdáira, hiszen minden fogalomhoz saját, kultúrafüggő képzetek egész sora tartozik.

Amikor a definícióban megjelenik az *ősanyag* kifejezés, az öntudatlan képzettársítás és ismereti háló révén az európai gondolkodó a *megragadhatóság* és *szilárdság* képzetere asszociál. Az anyag megjelenésénél pedig az *atom* és az *oszthatatlanság* kategóriájára. A keleti gondolat ezzel szemben a *folymatot* és a *folytonos alakulást, mozgást és változást* állítja előtérbe. Nincs nyugvó pont, nincs szilárdság a képben. Ezt erősíti az a tanításfüzér,

⁵⁶⁷ Vámos Péter: „Az egészségmegőrzés kínai tudománya: a csikung I.”, *Keletkutatás*, 13. p.

⁵⁶⁸ *Uo.*, 13. p.

⁵⁶⁹ Livia Kohn: *Chinese Healing Exercises*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2008, 2. p.

⁵⁷⁰ Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, vol. VI. CUP, Cambridge, 2000, 43. p.

⁵⁷¹ Vámos Péter: „Az egészségmegőrzés kínai tudománya: a csikung I.”, *Keletkutatás*, 17. p.

⁵⁷² In: Fung Yu-Lan: *The Spirit of Chinese Philosophy*, Routledge, Abingdon, Oxfordshire, 2005, 85. p. fn. Külön érdekessége ennek a definíciónak az a problémamező, amely az arisztotelészi szövegek kínai fordításakor jelentkezett. A témáról lásd: Robert Wardy: *Aristotle in China*, Needham Research Institute Studies 2, Cambridge, 2004.

⁵⁷³ Lásd Isabelle Robinet: *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, Arany Hegy Alapítvány, Bp., 2006, 34–35. p.

amelyet a Szung-kor filozófusai alkottak meg a *csiről*. A *neokonfuciánus* iskola⁵⁷⁴ *csi* definíciói a két állandóan változó ellentétes állapot, a *jin* és a *jang* váltakozásában írják le a fogalmat.⁵⁷⁵ Ha kínai és japán szerzők definícióit tekintjük, elsődlegesen azt vehetjük észre, hogy hangsúlyosan kiemelik az anyag és energia fogalmának megkülönböztetlenségét az ókori kínai terminusnál.⁵⁷⁶ Természetesen a különböző ókori kínai szövegekben eltérő képekkel is találkozhatunk a jel kapcsán.⁵⁷⁷ Megjelenik Menciusz⁵⁷⁸ és Konfuciusz írásaiban⁵⁷⁹ és a taoista alapművekben⁵⁸⁰ is. A taoista értelmezés híres szöveghelye Az *Út és Erény Könyvének* 42. verse.⁵⁸¹ Ezt a szövegrészletet a filozófiai taoizmus kozmológiai koncepciójának összefoglalásaként tekinthetjük.⁵⁸²

„A Tao szülte az Egyet,
az Egy szülte a kettőt,
a kettő szülte a hármat.
A három szülte az összes létezőket.
Minden létező a hátán hordja a jint, keblén viseli a jangot,
s az átható lehelet teremt összhangot.”⁵⁸³

⁵⁷⁴ Ezt az iskolát maguk a kínaiak sohasem nevezték neokonfuciánusnak, ez európai terminus. Kínai elnevezései: Szung-kori Tanítás (宋學 / 宋学, kín.: *szung-hszüe*), A [mindent megszabó] Mérték/Igazság Iskolája (理學 / 理学, kín.: *li-hszüe*), és A Szív és Mérték Iskolája (心理學 / 心理学, kín.: *hszin-li hszüe*) voltak.

⁵⁷⁵ A *csi* és a *jin-jang* párfogalom Szung kori értelmezése a *csi* filozófiáját tárgyaló szakasz végén kerül részletes kifejtésre. Itt egy újabb kelet–nyugati párhuzam bemutatásával az *energia* fogalom kérdéskörére szeretnék csupán utalni. Egyes nyugati szerzők a 20. századi fizika eredményei alapján a hullám–részecske együttes valóságát vélték felismerni a keleti *jin-jang* kettősségben megjelenő alapp princípium és a görög *atom* fogalmában. Lásd: Fritjof Capra: *A fizika taója*, Tericum Kiadó, Bp., é. n., 177–179. p.

⁵⁷⁶ „Ch'i, »material force«. Every student of Chinese thought knows that ch'i as opposed to li (principle) means both energy and matter, a distinction not made in Chinese philosophy. Both »matter« and »ether« are inadequate. Dubs' »matter-energy« is essentially sound but awkward and lacks an adjective form. Unless one prefers transliteration, »material force« seems to be the best. In many cases, especially before the Neo-Confucian doctrine of li developed, ch'i denotes the psychophysiological power associated with blood and breath. As such it is translated as »vital force« or »vital power«, and in the case of hao-jen chih ch'i as »strong, moving power.«” Wing-Tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1963, 784. p.

⁵⁷⁷ A fogalom kialakulása sok évszázados fejlődés eredménye. R. R. Wang és W. Ding tanulmányában végig követi a fogalom értelmezésének történetét a Qin-előtti korszaktól a Szung-korig. Robin R. Wang–Ding Weixiang: „Zhang Zai's Theory of Vital Energy”, in: John Makeham (ed): *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, 42–45. p.

⁵⁷⁸ Fontos szöveghely Menciusznál a Kung Szun Csu I/2. verse: <http://ctext.org/mengzi/gong-sun-chou-i> 2011. 07. 15.

⁵⁷⁹ Mivel valóban minden ókori filozófiai műben szerepel a kifejezés, kimerítő áttekintése itt lehetetlen, csupán kiragadott részleteket lehet bemutatni.

⁵⁸⁰ Lao-ce, Lie-ce és Csuang-ce műveiben.

⁵⁸¹ Szöveg és kifejezés szintjén elemzi Béky Gellért: *Die Welt des Tao*, Alber-Broschur Philosophie, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1972. 100. p., illetve 115. p.

⁵⁸² Az egész *Út és Erény Könyvében* csupán háromszor fordul elő az írásjegy, a 10. az említett 42. és az 55. versben.

⁵⁸³ 道生一。一生二。二生三。三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。 <http://ctext.org/dao-de-jing> 2011. 07. 15. A magyar szöveg Tőkei Ferenc fordítása. Forrás: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/tokei.html> 2011. 07. 15.

Az utolsó sor „átható lehelete” a *csi*. A taoista szemlélet a *jin* [陰] és a *jang* [陽] változásában ismeri fel az alapprincípiumot. E kettő annak a két, egymást tartalmazó végpontnak⁵⁸⁴ elnevezése, amelyben a *csi* tapasztalhatóvá, működővé és alakítóvá – mindent kialakítóvá – válik. Egymás nélkül nem jelennek meg – akár a mágnes pólusai –, és egybetartozásuk miatt sohasem képviselnek valamiféle elhatároló dualizmust.⁵⁸⁵ Ellentétes tartalmakat hordoznak analógiás láncok szerint, mint világos–sötét, férfi–nő, kemény–lág stb., de önmagukban nem kategorizálhatóak jó–rossz értelemben. Túlsúlyuk vagy hiányuk szerint lehet jó és rossz, hasznos vagy káros bármelyik. A két fogalom értelmezésének külön érdekessége, hogy amikor – jóval megszületésük után – a kínai írástudók megpróbálták a jelek szimbolikáját képpel érzékeltetni, a hegy napos és árnyékos oldalát nevezték meg a hasonlat alapjaként.⁵⁸⁶ Ez a kép maga is egy állandó változást és átalakulást jelenít meg – a nap nem áll az égen, fény és árnyék folyamatosan változik. A két ellentétes princípium változásából a *csi* révén kialakuló – megteremtődő összhang, a 42. vers idézett részletén belül az utolsó írásjegy [和, kín.: *ho*]⁵⁸⁷ képi értelmezésében az ember végső, beteljesedett és boldog állapota, amelyben teljes harmóniában él a világgal.⁵⁸⁸

A versrészlet utolsó két sorának vizsgálata megmutatja, hogy a 10. századtól megjelenő neokonfucianus filozófiai értelmezés *jin* és *jang* fogalmán át kifejtett *csi* koncepciója milyen mélyen köthető a filozófiai taoizmus szövegeihez is, illetve hogy a változásokban megnyilvánuló *csi* későbbi kozmológiai értelmezései milyen régi képeken nyugodtak.⁵⁸⁹

⁵⁸⁴ A *jin* és a *jang* ábrázolásában és leírásában a filozófiai irányzatok némileg eltérnek. A konfucianus értelmezésre hoz szép példát Tomas Michael. Thomas Michael: *The Pristine Dao*, State University of New York Press, Albany, SUNY, 2005, 13–15. p.

⁵⁸⁵ Alan W. Watts: *Tao: Az áramlás útja*, Orient Press, Bp., 1990, 31. p.

⁵⁸⁶ Richard Wilhelm: *Ji King*, Orient Press, Bp., 1992, 24. p.

⁵⁸⁷ 'Harmonikus', 'szelíd', 'enyhe', 'lág'. A képzet: a 'fű/érett gabona' 禾 és a 'száj' 口, amely boldogan énekel vagy beszélget. Sok érett gabona képe, amely mellett az emberek vidáman élnek és harmonikus kapcsolatban vannak a természettel és a világgal. A 42. vers kozmológiai sorainak sugallata így: A Taóból [道] születő világ a kiteljesedésen át a boldog harmóniában [*Ho*, 和] teljeseedik be.

⁵⁸⁸ Ez a kép a kínaiiban egyértelmű, ám a legtöbb fordítás nem képes kifejezni. A sok közül egy svéd és egy francia szöveget választottam példaként a kifejezés visszaadására:

„*Tao producerar ett, ett producerar två.*

Två producera tre och tre producerar alla saker.

Alla saker underkastar sig yin och omfamnar yang.

De mjukar upp sin energi för att uppnå harmoni.”

Gordon Sandgren, http://home.pages.at/onkellotus/TTK/_IndexTTK.html, 2011 07 15

„*Le Tao a produit un; un a produit deux;*

deux a produit trois; trois a produit tous les êtres.

Tous les êtres fuient le calme et cherchent le mouvement.

Un souffle immatériel forme l'harmonie.”

Stanislas Julien, 1842. http://home.pages.at/onkellotus/TTK/_IndexTTK.html 2011 07 15.

⁵⁸⁹ A *csi*, a *semmi* és a *kezdet* kapcsolatáról és konfucianus értelmezéséről lásd: Alan K. L. Chan: „Sage Nature and the Logic of Namelessness Reconstructing He Yan's Explication of Dao”, in: Alan K. L. Chan–Yuet-Keung

A *csi* filozófiai meghatározása, illetve „teljes” filozófiai rendszerbe illesztése a neokonfuciózus iskola mestereinek munkájaként történt meg. A Szung-kor tanítói az addigi ismereteket egy rendszerbe ötvözték, egyesítve a konfuciózus, taoista és buddhista fogalmakat. Ezen a ponton bővül ki a *csi* elmélete a *csan* rendszeréből közvetlenül átvett elemekkel.⁵⁹⁰ A neokonfuciózusok az igazság átadásának, mester–tanítvány láncon öröklődő kibomlásának gondolatát a *csan* pátriárka-hagyománya nyomán emelik be a rendszerükbe.⁵⁹¹ Szellemi célkitűzésükké a bölcsesség elérését teszik, amely az ember vágytól mentes állapotában realizálódik.⁵⁹² A neokonfuciózus *vágymentesség* [無慾, *vu-jü*] ötvöződése a taoista *nemcselekvés* [無爲, *vu-vej*] és a *csan* buddhista *tudatnélküliség* [無心, *vu-hszin*] fogalmának.⁵⁹³ Az egész neokonfuciózus iskolának nevet adó *li* [理]⁵⁹⁴ – *mérték, idea* – fogalom⁵⁹⁵ is a buddhista értelmezésben,⁵⁹⁶ illetve a buddhista irányzatokkal való vita és párbeszéd által gazdagított jelentéstartalommal kerül be a tanrendszerbe, megalapozva azt.⁵⁹⁷ A *li* fogalma a *csan* iskola⁵⁹⁸ közvetlen filozófiai megalapozását elvégző Tao-seng tanításában is igen fontos szerepet kapott.⁵⁹⁹

A neokonfuciózus tanításrendszer a *csi* és a *li* párfogalmával fejt ki a valóságról szóló tanítását, a *csi* princípiumát pedig a *jin* és *jang* változásában ismeri fel és mutatja be. A tapasztalati valóságot a *csi* építi fel, hatja át és mozgatja, megalkotva a formákat, kialakítva a testiséget, a jelevaló világot. Ekképpen az ember fizikai értelemben vett testi megjelenésének is megalkotója. Ám a keleti rendszerekben az ember tudatosan is képes befolyásolni a keringő

Lo (eds.): *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, SUNY series in Chinese Philosophy and Culture, State University of New York Press, Albany, 2010, 23–52. p.

⁵⁹⁰ Feng Ju-lan [Fung Yu-lan] egyenesen úgy fogalmaz, hogy a neokonfuciózus iskola a *csan* tanítás talajáról nő ki, „a *csan* buddhizmus tanításának továbbfejlesztése”. Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*, Osiris Kiadó, Bp., 2003, 340. p.

⁵⁹¹ *Uo.*, 326. p.

⁵⁹² *Uo.*, 330. p.

⁵⁹³ *Uo.*, 330. p. A zen és a neokonfuciózus irányzat kapcsolatáról lásd még: Wing-Tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy*, 429–430. p.

⁵⁹⁴ Az írásjegy olvasata japánul *ri*. A fogalom a japán neokonfucianizmus filozófiájában is kulcsfontosságú szerepet kapott.

⁵⁹⁵ Kifejtését és eredetének bemutatását lásd: Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*, 344–347. p., 357–362. p., illetve történeti szempontból és a klasszikus szövegek szöveghelyei alapján értelmezve: Wing-Tsit Chan: „Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminology”, *Philosophy East and West*, Vol. 17, No. ¼, University of Hawai’i Press, Jan.–Oct, 1967, 15–35. p.

⁵⁹⁶ Az Avatamsaka szútra magyarázatára épülő Hua-jen buddhista iskola *li* értelmezéséről lásd: Kenneth K. S. Ch’en: *Buddhism in China*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964, 317. p. Hua-jen tanítás egyik alapszövegét, Fa-cang *Tanulmány az Arany Oroszlánról* című írását lásd: Tőkei Ferenc (ford., vál.): *Kínai buddhista filozófia*, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Bp., 1993, 95–100. p.

⁵⁹⁷ John Makeham (ed): *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2010. xxvi. p.

⁵⁹⁸ A buddhista rendszer abszolút–relatív kategória szerinti felépítése, a mahajána tanítás összegzése a *dharmadatu* tanításában a *csan* tanításának is központi eleme lesz. Lásd Alan W. Watts: *A zen útja*, 82. p.

⁵⁹⁹ Young-ho Kim–Chu-tao-sheng: *Tao-sheng’s Commentary On the Lotus Sutra*, State University of New York Press, New York, 1990, 33–34. p

csi változásait.⁶⁰⁰ A tanítások kiemelik a tudattal bíró ember és a csi változása közötti állandó kapcsolatot,⁶⁰¹ amely már a csi elvén nyugvó gyakorlati praxisoknak is alapját képezik.

V. 2. 3. A fizikai test kialakulása a kínai rendszerben: A csi kínai hagyományos orvoslás szemszögéből

A csi orvosi szempontból történő értelmezése az egész hagyományos kínai orvoslás alapját képezi.⁶⁰² Ennek részterületei közül az akupunktúra [针刺, kín.: *csen-ce*, 针灸, kín.: *csen-csiu*],⁶⁰³ a moxaterápia [艾绒, kín.: *aj-zsung*, 灸, kín.: *csiu*]⁶⁰⁴ és a köpölyözés [拔罐, kín.: *pa-kuan*]⁶⁰⁵ kifejezetten a csi keringésének közvetlen befolyásolásával fejt ki gyógyító hatását.⁶⁰⁶

A csi keringésének szabályosságaira épülő gyógyászati alkalmazás első emlékei nem írásos, hanem tárgyi leletek⁶⁰⁷ – kőből készült akupunktúrás tűk [砭石, kín.: *pien-si*]⁶⁰⁸ – így tehát a csi-ről való ismeret olyan korból – Kr. e. 10 000 körülről, a késő kőkorból – datálható, amelyben az ember mit sem tudott energiáról⁶⁰⁹ és hasonló fogalmakról. Mind az elv, mind a

⁶⁰⁰ Ezen a tényen alapul a taoista jóga, a *csikung* egészségmegőrző tornája és az ún. belső erős harcművészet. A csi tudatos keringetésének alapelveiről lásd: Lin Houseng–Luo Peiyu: *300 Questions on Qigong Exercises*, GSTP, Guangzhou, China, 1994, 60–61. p.

⁶⁰¹ Fizikai és mentális kapcsolatot egyaránt értve ez alatt.

⁶⁰² Az orvoslást jelentő írásjegy a kínai és japán írásjegykészletben a 醫 (kín.: *ji*). Ez a jel a dobozba helyezett nyílhegyek – akupunktúrás tűk – jeléből (医), a sarlóval levágott (gyógy)fü jeléből (爿) és a hatóanyagok kinyerésére és fertőtlenítésre használt alkoholos korsó jeléből (酉) tevődik össze. Elemzi: Yoshiaki Omura: *Acupuncture Medicine – Its Historical and Clinical Background*, JP, Tokyo, 1982, 21. p.

⁶⁰³ A tűszúrásos gyógymód a leghíresebb és legjellegzetesebb kínai gyógyászati eljárás.

⁶⁰⁴ Az égetéses-melegítéses gyógymód.

⁶⁰⁵ A vákumos pontstimuláló gyógymód. A köpölyözés mint gyógymód bizonyítottan szerepelt az európai és magyar gyógyászati hagyományban. Európában csupán a technikát ismerték, a csi koncepcióját nem. A köpölyözés módszerének eredete ismeretlen.

„Így válik érthetővé az érvágó és köpölyöző borbélyok kiterjedt működése és tekintélye. A kéziratos orvoslókönyvek sokat emlegetik ezeket a gyógymódokat. A 17. század második felében Hévíz hírnevét az alapozta meg, hogy Festetich György gróf köpölyözőbódét állítatott fel. Ismeretes volt régen a »száraz búcsú« és a »nedves búcsú« megkülönböztetése, s az utóbbi valamilyen szent kút vizének fürdőzésre vagy fürdőben való köpölyözésnek az igénybevételét jelentette (Bencze 1960a). Érdemes itt megemlíteni, hogy a köpölyözést századunkban a negyvenes-ötvenes évekig gyakorolták, Budapesten és vidéken egyaránt, és ennek tárgyi eszközeit a Semmelweis Orvostörténeti Múzeum és a Néprajzi Múzeum őrzi.” *MAGYAR NÉPRAJZ* nyolc kötetben VII. Kötet, Népszokás, Néphit, Népi Vallásosság, <http://mek.oszk.hu/02100/02152/html/07/453.html#455>

⁶⁰⁶ Pálos István: *A hagyományos kínai orvoslás*, Gondolat, Bp., 1963, 89. p. A csi orvosi értelemben történő befolyásolásának módozatairól lásd: Zhanwen Liu (ed.): *Essentials of Chinese Medicine Volume 1 Foundations of Chinese Medicine*, Springer-Verlag, London – Springer – Dordrecht – Heidelberg – London – New York, 2009, 344–345. p.

⁶⁰⁷ Simonics Péter: *A kínai akupunktúra régen és ma*, Gondolat, Bp., 1988, 19. p.

⁶⁰⁸ A kötűkre vonatkozó szöveghelyeket elemzi: Keiji Yamada: *The Origins of Acupuncture, Moxibustion, and Decoction*, IRCFS, Kyoto, Japan, 1998, 14–15. p.

⁶⁰⁹ J Liao Sung–H. Lee Mathew–K. Y. Ng. Lorenz: *Principles and Practice of Contemporary Acupuncture*, American Academy of Acupuncture Inc., New York – Basel – Hong Kong, 1974, 56. p.

kezelés, diagnosztika és terápiaválasztás a hétköznapi tapasztalat és kísérletezésen alapuló ismeret talajáról indult ki, és alakult egyre bonyolultabb rendszerré.⁶¹⁰ Az akupunktúra eredetére utaló legendák egy csoportja is ezt a tényt emeli ki, beszámolva egy véletlen, nyíltól származó sérülés gyógyító hatásának megfigyeléséről.⁶¹¹ A leírás és az elmélet sajátosan keleti, alapjaitól a nyugati rendszerektől különálló, önálló utat mutat,⁶¹² teljes körű rendszert és természettudományos kutatási irányt kialakítva.

A *csi* értelmezésének orvosláshoz tartozó területe a *test fenomenológiájának* területe is egyben. Teljességében leírja az ember fizikai létének mikéntjét a testiség kialakulásától⁶¹³ annak felbomlásáig. Feltárja és értelmezi a *test* működését és folyamatait, felépítését, anatómiáját,⁶¹⁴ diszfunkcióit és a diszfunkciók megszüntetésének módozatait.

A testre vonatkozó tanítás szerint a *csinek* több fajtája van, eredet és működés szerint. Beszélnek többek között:⁶¹⁵ *védekező csiről* [衛氣, kín.: *vej-csi*], *táplálkozási csiről* [營氣, kín.: *jing-csi*], *áthagyományozott csiről* [元氣, kín.: *jüan-csi*], *esszenciális csiről* [宗氣, kín.: *cung-csi*]. Különösen izgalmas végigtekinteni a *csi* ezen fajtáin, a nyugati és a keleti terminológia különbségeitől eltekintve: Amikor a kínai rendszerben a külső támadás, káros behatás ellen védelmet nyújtó védekező *csiről* beszélnek, a mi európai fogalmaink szerint immunrendszerről és a fertőzések elleni védekezőképességről beszélnek. Amikor a születéssel egyszerre megkapott, nem pótolható áthagyományozott *csiről* beszélnek, öröklődésről, veleszületett hajlamokról és veleszületett betegségekről beszélnek. Amikor táplálkozási *csiről*, vagyis a táplálékból kialakuló *csiről* beszélnek, ételek káros vagy előnyös hatásairól és táplálkozásszabályzásról beszélnek.⁶¹⁶ Amikor pedig más oldalról a gondolat⁶¹⁷ és a *csi* gyógyászatban megjelenő vetületeiről beszélnek, stresszről⁶¹⁸ és pszichoszomatikus betegségekről beszélnek. – Mindezzel összességében évezredekkel előzik meg az európai orvoslás eredményeit.⁶¹⁹

⁶¹⁰ Pálos István: *A hagyományos kínai orvoslás*, 40–41. p.

⁶¹¹ Simonics Péter: *A kínai akupunktúra régen és ma*, 19. p.

⁶¹² Dr. Eke Károly: *A keleti gyógyítás útjain*, Medicina Könyvkiadó, Bp., 1986, 16. p.

⁶¹³ Az embrió kialakulását a megtermékenyüléstől a születésig a *csi* alakítóerejével kötik egybe, a méhen belüli növekedés szakaszait havonta más energiavezeték működéséhez kapcsolva. Lásd: Jerry Alan Johnson: *Chinese Medical Qigong Therapy*, The International Institute of Medical Qigong, Pacific Grove, CA 93950, USA, 2000, 27–42. p.

⁶¹⁴ Ez az anatómia az európai test anatómiánál kifinomultabb és sokoldalúbb rendszer, egy teljesen egyedi testképpel. Felvezetését lásd: Dr. Debreceni László: *Klinikai akupunktúra*, Medicina, Bp., 1989, 19. p.

⁶¹⁵ A *csi* 18 osztályáról lásd: Jerry Alan Johnson: *Chinese Medical Qigong Therapy*, 278–281. p. A következőkben a négy legfontosabb területet emelem ki.

⁶¹⁶ Simonics Péter: *A kínai akupunktúra régen és ma*, 171. p.

⁶¹⁷ *Uo.*, 171. p.

⁶¹⁸ *Uo.*, 114. p.

⁶¹⁹ A különbségek és hasonlóságok területeit áttekinti és elemzi: Asaf Goldschmidt: *The Evolution of Chinese Medicine*, Rutledge, Abingdon, Oxon, 2009., illetve Geoffrey Lloyd–Nathan Sivin: *The Way and the Word – Science and medicine in early China and Greece*, Yale University Press, New Haven and London, 2002, a

A test területén a *csi* működésének hat területét különböztetik meg.⁶²⁰ A *csi* energiát állít elő a különféle alapminőségekből, szállítja és áramoltatja a létrejövő anyagi minőségek alapjait, energiával tölti el a szerveket, védelmez a külső és belső betegséget okozó tényezők ellen, egyensúlyban tartja a különféle testi működéseket, végül pedig felelős a testmelegért.

A *csi* mint esszencia nem lokalizálható a test egy adott pontján, hanem folyamatos mozgásban van. Az éltető energia meghatározott vonalak mentén – az úgynevezett meridiánok pályáin – szabályos napi rendszerességgel áramlik, rendre bejárva a különböző csatornákat.⁶²¹ E csatornák – mint egyfajta virtuális vezetékek – az egész testet behálózzák.⁶²² A *csi* meridiánokon történő áramlásának kötött szabályai vannak, amelyeket mind az orvoslásban, mind más területen, a belső erőre épülő és így a *csi* áramlásán alapuló harcművészeteknél⁶²³ figyelembe kell venni. A meridiánok természetesen nem köthetők anatómiailag az ér- vagy az idegrendszer struktúrájához, bár bizonyos szakaszokon követik ezeket.⁶²⁴ A meridián kifejezés fogalomjele [經, kín.: *csing*] eredetileg a szövőszékben feszülő selyemszálat jelentette,⁶²⁵ szoros analógiát mutatva azzal az indiai képpel, amely a valóságot tantraként, szövétnekként határozta meg, illetve – más oldalról – azzal az imaginárius képpel, amely a kozmosz felépítését a szuperhúrelmélet⁶²⁶ struktúráiban határozza meg. A meridiánokon áramló *csi* természetes keringését a kínai gyakorlat⁶²⁷ megtanulta befolyásolni is, ami különleges szerephez jutott a *csi* elméletének egy merőben különleges alkalmazási területén is: a küzdelem művészetében.

V. 2. 4. Az áramló test akaratlagos mozgatása: A *csi* a harcművészetekben

A *csi* értelmezésénél a keleti hagyomány kiemelten fontosnak tartja a harcművészetek területét. Kínától Japánig küzdőművészeti ágak egész sora, fegyveres és pusztakezes irányzatok épülnek rá a *csi* elméletére. Ez a terület a populáris filmkultúra révén⁶²⁸ különösen

terminológia szempontjait külön kiemelve pedig: Shigehisa Kuriyama: *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*, ZONE BOOKS, NEW YORK, 1999.

⁶²⁰ Jerry Alan Johnson: *Chinese Medical Qigong Therapy*, 281. p.

⁶²¹ Dr. Debreceni László: *Akupunktúra a gyógyításban*, 15. p.

⁶²² Zhanwen Liu (ed.): *Essentials of Chinese Medicine*, 3. p.

⁶²³ Erle Montague: *Dim-mak*, A Paladin Press Book, 1993, xx. p.

⁶²⁴ Simonics Péter: *A kínai akupunktúra régen és ma*, 128. p.

⁶²⁵ Az írásjegy értelmező oldaláról lásd: L. Wieger S.J.: *Chinese Characters*, 230. p.

¹⁵ Simonyi Károly: *A fizikai alapkutatások frontvonalai a harmadik évezred küszöbén*, http://www.termeszetvilaga.hu/fizika_eve/tortenet/fiztort/simonyi/alap.html 2011. 06. 05.

⁶²⁷ A vallási, a mágikus, az alkímiai, a gyógyászati és harcművészeti praxis.

⁶²⁸ M. T. Kato: *From Kung Fu to Hip Hop – Globalization, Revolution, and Popular Culture*, SUNY Press, Albany, 2007.

az érdeklődés középpontjába került.⁶²⁹ A *csi* értelmezésének külön szempontjai is előtérbe kerülnek a harcművészeti stílusoknál, amelyek eredetükben a buddhista és a taoista „jóga” eredményeihez vagy szakaszaihoz köthetőek.

Amikor Nisida szövegében több szöveghelyen is kihangsúlyozza az elmélet és praxis egységének fontosságát, nem szabad elfeledkeznünk arról, hogy saját kulturális közegében ez az elem – praxis és elmélet tökéletes egysége – milyen kiemelten és szemléletesen jelen volt. A harcművészet ennek kihagyhatatlan eleme, amely keleten, és speciálisan Japánban teljesen más megítélés és kategória alá esett és esik, mint Európában.⁶³⁰ A Meidzsi-időszak kiváló és nemzetközileg is ismert japán harcművészei nem pusztán egy jellegzetes nemzeti hagyomány, a *budó* [武道] gyakorlói voltak, hanem kiemelten ismert és elismert státuszban megjelenő, az egész társadalomra hatást kifejtő személyek, tanítók és példaképek.⁶³¹

Az ő – egyébként a zentől elválaszthatatlan – praxisuk megjeleníti és kézzelfoghatóvá teszi Nisida elvárását a tiszta tapasztalás gyakorlati megvalósulásáról. Harcművészetük, ha a filozófiatörténet szempontjából tekintjük, kis túlzással a fenomenológia nyitott gyakorlata, vizsgálati elvének képzetessé tétele.⁶³² A harcművészet előbb bemutatott terminusa újkori szóalkotás, amely az *Út* taoizmust és buddhizmust egyaránt megidéző írásjegyének tudatos használatával éppen a *filozófikus harcművészet* önátalakító és igazságra koncentráló kategóriáját jeleníti meg.⁶³³ Amikor a 20. század kiemelkedő japán mestere, Uesiba Morihei [植芝盛平, 1883–1969]⁶³⁴ nyilvános bemutatókat tartott kamerák előtt, az elsők között tette köznapi ismeretté és mindenki által megtekinthetővé a harcművészet beteljesedett állapotát.

Nisida passzusa: „*A test van az öntudatban*”, a buddhista megközelítés felől, amely éberségre és önuralomra épül, alakíthatóságot is feltételez. A *csi* uralása a test uralása, amely

⁶²⁹ Kifejezetten a kínai harcművészeti filmek történetéről kerek összefoglalót ad: Stephen Teo: *Chinese Martial Arts Cinema – The Wuxia Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009, illetve Olle Sjögren: *Röda berg och gula floder?* Optimal Press, Göteborg, 2007, 217–268. p.

⁶³⁰ Ez érdekes kérdéskört is felvet, hiszen a hősi hagyomány, amelyet a harcművészek képviselnek, Európában is jelen volt, ám mára a feledés homálya borul rá. Talán az élsport és az olimpiai játékok aranyérmesei rokoníthatóak hozzájuk, bár a példa csupán távoli, nem fedi le a keleti hozzáállás mintázatát.

⁶³¹ Elég, ha a Meidzsi Tennó nevelőjeként is működő Jamaoka Tessúra (山岡 鉄舟) (1836–1888) utalunk. Ő valóban szó szerint megtestesítette az alább elmondottakat, nem csupán a harcművészet, hanem az „alkalmazott zen” egyéb területein is, így például a kalligráfia művelésekor. Életéről lásd: John Stevens: *Jamaoka Tessu*, Szenzár Kiadó, Bp., 2005.

⁶³² „*The discipline of phenomenology may be defined initially as the study of structures of experience, or consciousness. Literally, phenomenology is the study of »phenomena«: appearances of things, or things as they appear in our experience, or the ways we experience things, thus the meanings things have in our experience. Phenomenology studies conscious experience as experienced from the subjective or first person point of view.*” <http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>, 2012. 11. 21. [Smith, David Woodruff: „Phenomenology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/phenomenology/>]

⁶³³ A terminusról lásd: Thomas A. Green (ed.): *Martial Arts of the World*, ABC-CLIO, Santa Barbara, Denver, Oxford, 2001, 56–58. p.

⁶³⁴ Ueshiba Morihei

projekcióként megjelenik. Kézzelfogható és kényszerítő erejű. A harcművészet őszinteségre nevelő *közvetlen tapasztalat*.

V. 2. 5. A belső erőre épülő harcművészet fogalma

A kínai harcművészeteket a *csi* kezelésével kapcsolatban klasszikusan két csoportba szokták sorolni: A fizikai erő alkalmazására épülő külső, kemény stílusokra, amelyek az európai birkózás és bokszt mintájára a rendszeres testedzés és küzdelmi gyakorlatok sorozatából épülnek fel,⁶³⁵ illetve az úgynevezett belső, lágy stílusokra, amelyek közvetlenül a *csi* keringésére és keringetésére alapulnak.⁶³⁶ Ahogy az akupunktúra, a lágy harcművészeti stílus is a test *csi*-képzetének nagyon is gyakorlati és kézzel fogható alkalmazása. Gyökerei az egészségmegőrző tornához, a *csikunghoz* [氣功]⁶³⁷ nyúlnak vissza, amelynek több fajtáját ismerik és gyakorolják Kínában. A koncepció alapja az a gyakorlati tény, hogy a *csi* megfelelő áramoltatással képes behatást gyakorolni a testre és – a harcművészeti alkalmazás szerint – a másik testére is. Így mind védekezésre, mind támadásra felhasználható. A harcművészeti hagyomány a belső erő harci alkalmazásának eredetét éppen a csan buddhista alapítómesterhez, Bódhidharma-hoz köti.⁶³⁸ Ha ez az elmélet vitatható is, az tagadhatatlan, hogy mind a kínai, mind a japán belső stílusok szorosan kapcsolódnak a csan/zen praxisához. A belső erő keringésének fizikai tapasztalata, mint kikerülhetetlen lépcsőfok, nyilvánvalóan jelen volt Nisida Kitaró személyes zennel kapcsolatos élményei között.

⁶³⁵ A maguk útján a külső stílusok is eljutnak a *csi* értelmezéséhez, hiszen a fogalom alapvető fontosságú a keleti rendszerekben. Peter Payne: *Martial arts*, Thames and Hudson, London, 1997, 23. p.

⁶³⁶ Thomas A. Green (ed.): *Martial Arts of the World*, 119. p.

⁶³⁷ A módszer eredeti elnevezése *Tao-jin* [導引], Livia Kohn: *Chinese Healing Exercises*, 11. p. A jel képzete: *hajszálpontos vezetés (kis) szakasról szakaszra*. A *jin* karakter az új feszített és elengedett állapotának rajzával a testi gyakorlatok kivitelezését mintegy képileg is illusztrálja.

⁶³⁸ A belső erőre épülő kínai harcművészeteknek e legendakör szerint közvetlen kapcsolata van a csan/zen hagyományával, hiszen egyfajta széles körben elterjedt mitológéma szerint a lágy harcművészeti iskolák és a híressé vált *saolin* szerzetesiharcművészeti irányzat (Történetéről lásd: Meir Shaha: *The Shaolin monastery: history, religion, and the Chinese martial arts*, University of Hawai'i Press, USA, 2008.) megalapítója és megalapozója a csan irányzat első kínai pátriárkája, Bódhidharma volt. A legenda szerint a Sákjamuni Buddha tanítványai a 18 arhat számának megfelelő mozgássorral a meditáló szerzetesek fizikai erejét és kitartását kívánták növelni. A pátriárkák tanítványi lánc nem közvetített harcművészeti tudást, az Bódhidharma sajátos ismerete volt. (K. Paul Davis–Allen Lee Hamilton: *Encyclopedia of Warrior Peoples and Fighting Groups*, Grey House Publishing, Millerton, NY, 1998, 293–294. p.) Azok a szövegek, amelyek a harcművészet történetében túl nagy szerepet tulajdonítanak az indiai mesternek, elfeledkeznek a több évszázados hadászati hagyományról (Lásd: Stanley E. Henning: „The Chinese Martial Arts in Historical Perspective”, *Military Affairs*, Vol. 45, No. 4, Society for Military History, Dec, 1981, 172. p.), amelynek pontosan datált szövegei maradtak fenn Kínában már a Krisztus előtti korszakból is. (Lásd: Joseph Needham: *Science and Civilization in China*, 10–66. p.) Ha a Bódhidharma által tanított módszernek valódi hatása volt a harcművészetek alakulására, az csak a szerzetesi hagyományon belül és a belső erő alkalmazásának hangsúlyozásában mutatható ki. (A Bódhidharma-legenda harcművészeti vonatkozásairól lásd: Meir Shaha: *The Shaolin monastery: history, religion, and the Chinese martial arts*, 165–173. p.)

A harcművészeti alapvetésben keveredik buddhista és taoista hatás,⁶³⁹ hiszen egyfajta megfogalmazásban a lágy harcművészetek születését az *Út és Erény Könyveiben* lefektetett elvek⁶⁴⁰ konzekvens megvalósítása eredményezte. A lágy harcművészet a filozófikus taoizmus közvetlen praxisa.

V. 2. 6. A csi harcművészeti alkalmazásának alapja a gondolat uralma a test felett

A csi harci alkalmazásának teoretikus alapját az a felosztás adta meg,⁶⁴¹ amelyet az ember speciális anatómiájának leírásánál a *csing* [精] – *csi* [氣] – *sen* [神] koncepciója követ. A „három drágaságnak” is aposztrofált rend első tagja az élet esszenciájának már Csuang-ce-nál felbukkanó fogalma.⁶⁴² Szoros kapcsolatba hozzák a szexuális működés és készítés energiáival. A gyakorló/gyakorlat fontos eleme ennek az esszenciának a megőrzése és a testben tartása.⁶⁴³ A gyakorlat így összefüggésbe hozható az egész életvezetésre kiterjedő elvekkel, a táplálkozásra és a szexuális önmegtartóztatásra vonatkozó szabályzással.⁶⁴⁴ A másik igen fontos elv az esszencia „keringetésének” elsajátítása.⁶⁴⁵ A test szimbolizmusában a *csi* a *jang*, a *csing* a *jin* elvének felel meg, működésükben kiegészítve egymást.⁶⁴⁶ A *sen* a szellemi működés, a tudatosság valósága. Szoros kapcsolatban áll az ember feletti szférával és a „belátó bölcsességgel”. A *sen* a szellemi létezés és létező aspektusa. A három szféra tökéletes működésében az energiák egymással alakulnak,⁶⁴⁷ és működésükben írható le az emberi lét. Az ember művévé a *csi* tudatos keringetésének elsajátítása válik, amely évek munkáját jelenti, speciális mozgáselemek elsajátítása révén.

⁶³⁹ Ennek speciális plusz aspektusát a belső erős technikáknak a taoista rituális táncsal történő kapcsolatba hozása adja. Lásd: Fabrizio Pregadio (ed.): *The Encyclopedia of Taoism*, Rutledge, TFG, London and New York, 2008, Vol. I. 237–240. p., illetve Vol. II. 932–933. p.

⁶⁴⁰ Egyik legfontosabb szöveghelye az *Út és Erény Könyvének* 36. verse: „Amit össze akarnak zsugorítani, elkerülhetetlenül kiterjesztik; amit meg akarnak gyengíteni, elkerülhetetlenül megerősítik; amit el akarnak pusztítani, elkerülhetetlenül felvirágoztatják; amit el akarnak lopni, elkerülhetetlenül odaadják. Erről mondják, hogy nehezen érhető (wei-ming). A lágy legyőzi a keményt, a gyenge legyőzi az erőset. A halnak nem ajánlatos elhagyni a víz mélyét. A fejedelemség éles fegyvereit nem tanácsos mutogatni az embereknek.” (Tőkei Ferenc fordítása. <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/tokei.html> 2011. 07. 11.)

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。 A kínai szöveg forrása: <http://ctext.org/dao-de-jing>, 2011. 07. 11.

⁶⁴¹ Shing-Han Liu–John Bracy: *Ba gua: hidden knowledge in the Taoist internal martial art*, North Atlantic Books, Berkeley, California, 1998, 13. p.

⁶⁴² Isabelle Robinet: *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, 62. p.

⁶⁴³ *Uo.*, 124. p.

⁶⁴⁴ Vesd össze: *Uo.*, 123–124. p.

⁶⁴⁵ *Uo.*, 124. p., illetve 131. p.

⁶⁴⁶ *Uo.*, 140. p.

⁶⁴⁷ A csingből *csi*, a csiből *sen*. A *sen* beteljesedéseként az üresség szemlélése valósul meg. Robert W. Smith: *Hsing-I Chinese Mind-Body Boxing*, North Atlantic Books, Berkeley, California, 2003, 92. p.

V. 2. 7. A test feletti uralom kialakításának praxisa: a formagyakorlat szerepe

A harcművészeti gyakorlás kulcsa és legfontosabb eleme az úgynevezett forma [形, kín.: *hszing*, jap.: *kata*]. A forma vagy formagyakorlat a harcművészeti technikák sorozatából összeállított mozgásgyakorlat, amelynek pontos elsajátítása és rendszeres gyakorlása a kívánt harci képességek megjelenését és effektív működését eredményezi. A tanulás szakaszai szerint a helyes állás- és lépésmód elsajátítása után az állás és lépés kivitelezése közben, azzal teljes egységben végrehajtott ütés-, rúgás- és vágástechnikák elsajátítása és kivitelezése történik meg – egy elképzelt ellenfél/ellenfelek elleni harc keretei között. Mindez összekapcsolódik a légzés, kilégzés és a *csi* irányításának módszereivel. A gyakorlás egyik legfontosabb elve szerint a gyakorló a formagyakorlat elsajátításával nem egy megtanult elméletet valósít meg, hanem éppen fordítva, a pontosan végrehajtott mozgásgyakorlatból érti meg a rendszer elvi alapjait azok működése közben és révén.⁶⁴⁸ A megértés mintegy belülről kifelé valósul meg. A gyakorlásnak és az ismeret elsajátításának ezt a módozatát japánul *sugjónak* [修行] nevezik.⁶⁴⁹ A kifejezés buddhista, hindu és a konfucianus terminológiából ered, és az önművelés és önátalakítás kulcsszava. A gyakorlás a buddhista értelemben vett test–szó–tudat hármasságának szintjeit teljességében átfogja. Ezért nevezik ezeket az irányzatokat harcművészetnek,⁶⁵⁰ hiszen azok a végső céljuk szerint a bölcsesség elérését tűzik ki célul,⁶⁵¹ a valódi harc színterévé magát a gyakorlót, a szellemi harc megharcolóját téve. A formagyakorlat végzésének „helye” a folyamatosan áramló *csi*,⁶⁵² mert a „*csi az emberben van, az ember pedig a »csiben«.*”⁶⁵³ A gyakorlás során a mozgáselemeket⁶⁵⁴ rendre megfeleltetik a *csi* elméletét leíró filozófiai fogalmaknak.⁶⁵⁵ Ilyen értelemben az önmeghaladást célul kitűző és arra alapuló harcművészeti irányzatok ismét egyfajta sajátos szintézist valósítják meg a taoista, konfucianus és buddhista tanításoknak és gyakorlati módszereknek, azok szellemi célkitűzéseit is mindvégig megtartva.⁶⁵⁶ A harcművészet a buddhizmus szempontjából filozófiai praxis. Amikor Nisida a kolostor zen praxisát gyakorolta, a helyes ülés mód testi, technikai szinten értett elsajátításának folyamata megfelelt

⁶⁴⁸ Yamaji Masanori: „Sugjó: »Test és lélek edzése«,”, *Keletkutatás*, 1993. ősz, 166. p.

⁶⁴⁹ *Uo.*, 160–161. p.

⁶⁵⁰ A hagyományos, de pusztán küzdelmet oktató rendszer – harci kiképzés – iskolája a *budzsucu* [武術], harcban, közdelemben való jártasság.

⁶⁵¹ Yamaji Masanori: „Sugjó: »Test és lélek edzése«,”, *Keletkutatás*, 165. p.

⁶⁵² Yamaguchi Ichiro: *Ki als Leibhaftige Vernunft*, 79. p.

⁶⁵³ A Paopuzi szöveghelyét idézi: Legeza Laszlo: *Tao Magic*, 13. p.

⁶⁵⁴ Állás, lépés, ütés, rúgás, háritás, lökés, rántás, dobás stb.

⁶⁵⁵ Zhang Shai Feng: *Taiji értekezés*, Közli: Dr. Yang Jwing Ming, in: *A legendás mesterek taiji titkai*, Lunarimpex Kiadó, 1999, 10–11. p.

⁶⁵⁶ Kifejezetten a harcművészetekre vonatkozó összefoglalását lásd: Yamaji Masanori: „Isszai Csodzan: A macska fantasztikus tudománya – avagy a samurájok gondolatvilága”, *Keletkutatás*, 1994. ősz, 71–83. p.

a harcművészeti formagyakorlat pontos megvalósításának. E két praxist éppen a *sugjó* értelmében a japán szemléletmód nem választja külön.

V. 2. 8. A *csi* témájával kapcsolatos vizsgálatok összegzése

A legtöbb kínai szöveget elemző műben megjelenő, a testiség szintjén a testben áramló *csi* csupán az értelmezés egyik oldalát jelenti. A szövegek fontos helyeinek végigtekintésén alapuló vizsgálódás szerint a *csi* sűrűsödése vagy felhígulása, változása alakítja ki magát az egész tapasztalati szférát, az anyagi világot.⁶⁵⁷

Az emberi test szempontjából így több értelmezési szintet találhatunk:

1. A *csi* a meridiánok pályáján kering a testben.
2. Mint bipoláris erőter, körülöleli és védi⁶⁵⁸ a testet.⁶⁵⁹
3. Mint anyaggá sűrűsödő energia pedig mindenestől felépíti magát a testet.

A *csi* fogalmának képzetköre így a testiség egy különleges szintjét is magában foglalja, amely bár nem látható, és a tapasztalati szférában empirikus eszközökkel nem bizonyítható, mégis minden élő ember sajátja.⁶⁶⁰ A *csi* elméletéhez tartozó ezen testiség egyfajta „köztes test”⁶⁶¹, „második test” amely bár az anyagvilághoz köthető,⁶⁶² mégis folyamatos áramlásban lévő,⁶⁶³ és gondolattal irányítható⁶⁶⁴ vagy befolyásolható folyamatok egymásutániságából áll

⁶⁵⁷ Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*, 338. p., illetve 360. p.

⁶⁵⁸ Jan Diepersloot: *The Warriors of Stillness*, Vol. 1., CFHA, Walnut Creek, 1995, 5. p.

⁶⁵⁹ Gyakorlati szemléltetését lásd: Csen Hsziaovang [Chen Xiaowang],

<http://www.youtube.com/watch?v=J85ARLul9h8> 2011. 06. 05.

⁶⁶⁰ Az akupunktúra kutatásának nyugaton igen fontos eleme a pontok létének egzakt bebizonyítása, amelynek során éppen arról a szemlélet és kiindulópont közti különbségről nem vesznek tudomást, mely a két vizsgálati módszert alapjaiban választja el egymástól. Ezzel együtt ennek a kutatásnak már most sok érdekes és fontos eredménye van. Az akupunktúra nyugati vizsgálatáról lásd: Eke Károly: *A keleti gyógyítás útjain*, 91–164. p. Külön kiemeli azt a tényt, hogy az akupunktúra nyugati szempontból történő „misztikusként” való besorolása mennyire hátráltatta a módszer komoly, tudományos kutatását. (i. m. 92. p.) Amikor a nyugati értelmezők az akupunktúra hatásosságát egyedül a placebo-hatással és pszichológiai folyamatokkal próbálták magyarázni, elfeledkeztek arról a tényről is, hogy az akupunktúrás gyógyászat az állatorvoslás eszköztárában is eredményesen szerepel, már a legkorábbi időktől kezdve. Lásd: Alan M. Klidde, VMD – Shiu Kung H., Ph.D.: *Veterinary Acupuncture*, UPP, USA, 1977, 281–291. p.

⁶⁶¹ Ichiro Yamaguchi a *Zwischenleiblichkeit* kifejezést használja. Ichiro Yamaguchi: *Ki als leibhaftige Vernunft*, 45. p.

⁶⁶² A kínai rendszerben semmiképpen nem valami „asztrálest” vagy „szellemtest”, hanem a fizikai valóság szerves és elválaszthatatlan része.

⁶⁶³ A *csi* a kínai rendszerben 2 órás váltásban áramlik végig a meridiánokon.

⁶⁶⁴ Uralt gondolat és test tökéletes harmóniája!

össze.⁶⁶⁵ Ennek a koncepciónak az ismeretében könnyen érthető, miért nem jelent meg a kínai filozófia ókori és középkori időszakában a test és a lélek kapcsolata nehezen feloldható problémaként. A *csi* elmélete mintegy mechanikusan leírja azt az anatómiai struktúrát, amelyben egy a gondolat és az anyagi test.⁶⁶⁶ Magát a test felbomlását és a halál folyamatát is a *csi* hígulásával és formaváltásával magyarázza meg.⁶⁶⁷ Struktúráinak vizsgálata elvezet a „test ismeretlenségének” fogalmához,⁶⁶⁸ újra megnyitva a megismerés lehetőségének távlatait.

A test ismeretlenségének kategóriája ismét Nisida hipotéziseket elvetni kívánó megismerési módszerét követeli meg, ezzel segítve a testfogalom értelmezésének lehetőségeit.

A *csi* elmélete nemcsak a tisztán kínai eredetű filozófiai rendszerekre volt hatással, hanem áthatotta a buddhizmus Kínába érkező rendszerét is. A buddhista terminológiában a *forma üresség – üresség forma* mahájána tanítását⁶⁶⁹ a *csi* elmélete, és az általa megjelenő testiség-kép speciálisan kínai elemekkel bővítette, és a konkrét gyakorlatok szintjén különleges elméleti alappá tette. Ebből is következik az *Elmélkedés Iskolájának*, a Csan-buddhizmusnak csodálatos kínai kivirágzása és elterjedése. A *csak ülni* tanítása, a test folyamataiba történő *be-nem-avatkozás*,⁶⁷⁰ a kínai értelmezésben a *csi* keringésének akadálytalan biztosítását is jelenti e speciális bölcséleti rendszerben.⁶⁷¹ A japán zen kiemelkedő alakja, a Nisida zen-praxisa kapcsán bemutatott Hakuin szövegeiből⁶⁷² egyértelműen kitűnik az ülőmeditáció praxisának és a *csi* keringésének átlátott, rendszerezett ismerete. Nisida Kitaró zen praxisának pedig éppen Hakuin életműve volt az egyik legfontosabb inspirálója.⁶⁷³

V. 3. A test fogalomkörének Nisidához kapcsolódó japán megjelenítése a filozófiai és zen hagyomány gyakorlatoként a mozgásművészetben

A testiség tapasztalati kutatásának Nisidához is kapcsolódó értelmezése a *Butoh* [舞踏] -tánc II. világháború utáni megalkotása. Nisida már idézett naplójegyzete: „*a zen zene, a zen*

⁶⁶⁵ A befolyásolás lehet tudattalan is, az érzelmi kimozdultság pedig betegséget okoz: Mingwu, Zhang – Xingyuan, Sun: *Chinese Qigong Therapy*, Shandong Science and Technology Press, Jinan, China, 1985, 26. p.

⁶⁶⁶ Innen érthető az is, miért kapott központi szerepet a taoista hagyományban a testi halhatatlanság koncepciója.

⁶⁶⁷ Isabelle Robinet: *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, 62. p.

⁶⁶⁸ Lásd a fejezetet bevezető Nisida idézetet.

⁶⁶⁹ Byung-Chul Han: *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Philipp Reclam, Stuttgart, 2002, 50. p.

⁶⁷⁰ Fung Yu-lan: *A kínai filozófia rövid története*, 317.

⁶⁷¹ A csan irányzatát így egyértelműen a buddhista jóga és a jógacsára irányzatához és a taoista hagyomány eredményeihez is egyaránt kapcsolva.

⁶⁷² A legfontosabb ide illő írása a már említett *Jaszenkanna* (夜船閑話). Hakuin fontosabb szövegeiről lásd: <http://terebess.hu/zen/hakuin1.html>, 2012. 04. 25.

⁶⁷³ Yusha Michiko: *Zen and Philosophy*, 49. p.

művészet, a zen testi gyakorlat” mindhárom említett fogalmat, a zenét és a táncművészet testi gyakorlatát is összekapcsolja egyetlen kifejezési módba. A tánc mint mozgásművészet és mint rituálé a japán olvasatban már több szálon kapcsolódott a zen hagyományához, elég itt Dzeami mester [世阿弥 元清, 1363–1443]⁶⁷⁴ munkásságára utalni, ám a Hidzsikata Tacumi [土方 巽, 1928–1986]⁶⁷⁵ és Óno Kadzuo [大野 一雄, 1906–2010]⁶⁷⁶ alkotásaként megszülető avantgarde mozgásforma tételesen alapul Nisida és a zen kulcsfogalmain és predikátumain. Tosiharu Kasai *A Note on Butoh Body*⁶⁷⁷ című írásában felsorolásszerűen mutatta be a tiszta tapasztalás és a test művészetben összevont kapcsolatait:

„Since this objectification is a basic function of our consciousness, attempts to cease or transcend this function have been carried out in various fields including religion and mysticism: Yogis tried to »stop the function of the consciousness«, Sufis tried to unify with God through non-objectification with it, Zen Buddhism rejected objectification and verbalization in its essential requirement, and philosophy was prolific in this issue such as the phenomenological approach by Edmund Husserl or Kitaro Nishida's »pure-experience«, for example. The following are enumerated keywords and short explanations of Butoh with some editorial changes by Dr. Rolf Elberfeld, a German Philosopher specializing in phenomenology, Japanology, Sinology and the History of Religion. The words in parentheses are corresponding Japanese terms.

- 1. *Pure experience junsui keiken: Nishida shows in his book »Zen no kenkyu« that the most fundamental way of experience is the non-objectifying »pure-experience« from which the individual as individual will be born. The process of pure-experience is the movement of reality itself.*
- 2. *Place basho: In Butoh dance, not the dancer as subject is dancing, the place itself is dancing and the dancer will be created by the place in which he is dancing.*
- 3. *»Inbetween-ness« aida: In Butoh dance, in Dr. Elberfeld's opinion, the »inbetween-ness« shows the movement and the body as a transient being.*
- 4. *Resonance »o« of »rinki-ohen«: The manner in which the place as nature and surroundings and the dancer is connected is a mutual resonance from which every will gets its meaning.*
- 5. *Self-so-ing jinen: The quality of the movement that occurs from the above mentioned phenomena is the quality of »jinen« which means that everything is, in a non-objectified way, out of itself whatever it is sono mama.*
- 6. *LifeDeath shoji: In Butoh dance, every moment is the appearance of life and death. Life and death are not two different things. They will appear as one if the dancer realizes the origin of the movement itself.”*

Nisida kulcsfogalmai, a tiszta tapasztalás, a hely és a test az idő relációjában kerülnek (ön)kifejezésre. Ez a mozgás, mint arra az irányzat a nevében is utal [*Ankoku Butoh*, 暗黒舞

⁶⁷⁴ Zeami Motokiyo, a no drámaművészet kiemelkedő alakja.

⁶⁷⁵ Hijikata Tatsumi

⁶⁷⁶ Óno Kazuo

⁶⁷⁷ *Memoir of Hokkaido Institute of Technology*, Vol. 28, 2000, 353–360. p., <http://toshi-kasai.info/butoh-2body.pdf>, 2012. 11. 21.

踏, 'a sötétség tánca', 'a sötét tánc'],⁶⁷⁸ a tapasztalás és a test legmegrendítőbb felfoghatóságát jeleníti meg. Megszületése mögött nyilvánvalóan ott találjuk a II. világháború, Hiroshima és Nagaszaki irtóztos tapasztalatát. A Butoh-koreográfia látványképe a csível kapcsolatos elemzés test–tudat kapcsolatát felelevenítve azt is érthetővé teszi, miért beszél a buddhista hagyomány a földi tettek alapján elszenvedett pokoli létállapot szenvedéseiről testi szenvedésként is. Ez a megfogalmazás nem lehetne logikus, hiszen a halál után a test a múlandóságnak alávetve elpusztul, nem képes tovább fájdalmat érezni. „*A test van az öntudatban*” elve azonban utal arra, hogy az öntudat a köztes lét állapotában is képes testi jellegű fájdalom átélésére, illetve az öntudat a pokol szenvedésteli szférájában mintegy *testet ölt*. E létállapot *a test mint az öntudat börtönként szenvedni képes hely* örökkévalóságának hipotézisét jelenti. A témakör szemléltetését végzi el Bob Clayett koreográfiákon alapuló szoborinstallációja kialakításával,⁶⁷⁹ alakjaival a „fejjel lefelé lógó bűnösök poklát”⁶⁸⁰ idézve. A buddhizmus törekvése szerint a tiszta tapasztalás helyes megvalósulásával a szenvedés teljes megszűnése, és így a pokol léttapasztalatának ellobbanása valósul meg.

VI. A testen nyugvó tiszta tapasztalás definíciójának aspektusai a tiszta tapasztalás megvalósulásának buddhista keretei között

„A legnehezebb úgy megnyilatkozni, hogy senki se értse meg. Ez nekem sem sikerült. Így aztán mintha kissé jobban bíznek azokban, akik félreértenek, hogysen inkább azokban bíznek jobban, akik megértenek. Ó, Istenem, micsoda nyomorúság és micsoda üdvösség, hogy mindennek jelentése van! Csak lámpát gyújtogatunk, csak lámpákat oltogatunk. A fény nem a miénk s nem is a lámpáé.”⁶⁸¹

Nem csupán Nisida 2.2. fejezetének címválasztása (A tudás-jelensége (tudat) az egyetlen, ami létezik)⁶⁸² indokolja, hogy a tiszta tapasztalás kialakulásának folyamatát a buddhizmus szempontjából a mahájána filozófiai iskolái közül a *jógácsára* irányzat struktúrái szerint vizsgáljuk meg. Magának a tiszta tapasztalásnak a jamesi terminusa is felvetette a

⁶⁷⁸ A sötét kifejezés misztériumra és értelmi *meg nem ismerhetőségre* vonatkozik, *primordiális, tremendum* értelemben.

⁶⁷⁹ <http://www.artslant.com/ny/works/show/405350>, 2012. 11. 21.

⁶⁸⁰ A pokol kínai megfelelője a *ti-jü*, 地獄, szanszkrit *naraka* földalatti börtönvilága, amelyen a halálkirály uralkodik. Az ide jutó bűnösök számtalan kínzáson mennek keresztül, ezek egyikeként kampókról lógtatják alá testüket. Ez a fejjel lefelé lógó bűnösök pokla.

⁶⁸¹ Airún verse. Közli: Carl Carlson: © C. C., 1999, 48. p.

⁶⁸² Nisida tudatosan fejezetcímmé teszi a *csittamátra-váda* öndefinícióját.

Nisidát is megihlető rendszer és a buddhista irányzat egymásra vetíthetőségének lehetőségét.⁶⁸³

A jógácsára mint *megalkuvást-nem-ismerő idealizmus* egyetlen létezőként a tapasztalást nevezi meg. A dolog – *ding an sich* – tapasztalás nélkül elképzelhetetlen, vagy a nemlétben, vagy a megismerhetetlenségben van. A *dharmákról*, vagyis dologokról és a *pudgaláról*, személyiségről a *mértéktartó megismerés*⁶⁸⁴ és a helyes elmélyedés hiánya – a tudati tévedés – miatt beszélünk a tapasztalás viszonylatában. A tökéletes megismerésben, ahová a jóga útján jut el a tapasztaló értelem, mind a kettő valódi önlét nélküli, értelen – *nairátmja*. A szenvedés oka a tévedésbe esett tudat hibás szemlélete és a *valótlan tapasztalás* általi megkötözöttség. A buddhista ismeretelmélet nem nevezi meg a tudat tévedésének okát valamilyen időszerű relációban, egyedül a megszabadulás elérésének módozatait nevezi meg és kutatja. Ha a buddhizmus fejlődésének több évszázados útját tekintjük, azt is kijelenthetjük, hogy a *jógácsára* tanításának alapja végső soron a Sákjamuni Buddha tanításainak füzére.

A felébredés első állomásaként a tudat ráébred függő voltára, és felismeri a függő keletkezés létrendi igazságát, és az ebben megfogalmazódó determináltságot és létének szerves voltát. Kínokkal teli és megkötözött állapota az, amit a buddhista alaptanítás *szenvedésként* nevez meg, s ehhez a terminust (*dukha*) a rosszul forgó kocsikerék megnevezésével teremti meg. Ez a felismerés a felébredés második szintje, a függő – *paratantra*. Ez a tulajdonképpeni praxis, a kétely, a keresés, a törekvés és a jóga gyakorlatok végzésének helye.

„Vannak olyan emberek, akik ahelyett, hogy elfogadnák a tények közvetlen felfogását a tudatban, [ezzel] a közvetlen tapasztalást tekintve minden megismerés kiindulópontjának, a gondolkodást tartják a legbiztosabb normának. Megkülönböztetik a dolgok valódi aspektusát a hamistól, és kijelentik, hogy az általunk a közvetlen tapasztalás által szerzett tények a hamis aspektushoz tartozóak, és a valóságot csak a gondolkodás révén lehet megvilágítani, felfedni. Természetesen a nappali tudatosságot – »a konvencionális tudást« és az intuitív megismerés tudományos vonatkozását nem zárják ki, ám a megismerés tényeinek bizonyos formáit helyesnek, másokat hibásnak tételezik.” [DZNK 2. 1. 50–52.]

A mahájána legfontosabb eszménye, a *tökélyharcos* – bódhizattva – *felébredés-lényeget-hordozó* alakja jelenik meg és kerül előtérbe, valamint a megvilágosodás gondolatának, vagyis a *bódhicsittának* kifejtése. A mahájána alapgondolata szerint a megvilágosodás minden lény számára elérhető, és ennek létbeli gyökere az a minden

⁶⁸³ Lásd: Miranda Shaw: „William James and Yogācāra Philosophy: A Comparative Inquiry”, *Philosophy East and West*, Vol. 37, No. 3, Jul, 1987, 223–244. p.

⁶⁸⁴ Amely a tiszta tapasztalásnak megfelelő buddhista ismeretelméleti kategória.

emberben benne rejlő felébredés-lényegiség, amely mintegy teljes természetességgel felkel és kiterjed a tudatban. Ennek a megvilágosodás-gondolatnak az ősképe a felismerés és az intuíció, amely a képzelgés álomvilágában fénytermészetű tapasztalatként jelenik meg, megváltoztatva, kimozdítva és átrendezve a tudati konstrukciókat. A megvilágosodás gondolata nem evilág része, az *abhuta-parikalpita* meg nem érintheti, megjelenése tudatfeletti, és arra mutat, hogy a buddhista üresség koncepciója végső soron nem a pusztá elemző kiüresítésben,⁶⁸⁵ hanem a megszabadulás *Olyanságában*, a *Tathatában*⁶⁸⁶ értelmezhető, amely egyszerűen egy szavakba nem foglalt rámutatásként is felfogható.

A *bódhicsitta* a Sákjamuni Buddha megvilágosodásához kapcsolódó emlékét a *Páli Kánon* szövege mutatja be.⁶⁸⁷ A *bódhicsitta* és a szenvedésbe merült tudat viszonya több kifejezett jógácsára szövegben⁶⁸⁸ és más kulcsfontosságú mahájána iskolához tartozó filozófiai műben is megjelenik.⁶⁸⁹ Fontos passzusát jelenti a csan filozófiában oly nagy

⁶⁸⁵ Mint azt a *hinájána* irányzatainál és a *madhjamaka* iskolájánál tételezhetjük akkor, ha pusztán a szövegek terminusait vizsgáljuk.

⁶⁸⁶ Ez a kifejezés a Buddha megnevezéseként is szerepel: *Tathágata* – Így/Ekképpen (Be)érkezett. Ebben a névben a Felébredett úgy jelenik meg, mint a szavakon túli tanítás kinyilatkoztatója.

⁶⁸⁷ „Ekkor ez a gondolatom támadt: »Minden fájdalmas, gyöttrő, keserű érzés közül, amelyet remeték és papok a múltban átéltek, ez a legnagyobb; tovább nem fokozható. És minden fájdalmas, gyöttrő, keserű érzés közül, amelyet remeték és papok a jövőben át fognak élni, ez a legnagyobb; tovább nem fokozható. És minden fájdalmas, gyöttrő, keserű érzés közül, amelyet remeték és papok a jelenben átélnek, ez a legnagyobb; tovább nem fokozható. Mégis e keserves önsanyargatás nem segít hozzá a nemes megismerés és tisztánlátás földöntúli üdvéhez. Bizonyára más út vezet a megvilágosodáshoz.«

Ekkor ez a gondolatom támadt: »Emlékszem, hogy egyszer, miközben atyám, Szakka, mezei munkában szorgoskodott, én egy gránátalmafa hús árnyékában ültem, és minden vágtyól távol, minden bajtól távol, eltávolodásom szülte, elmélkedve elgondolkozó, boldog örömben az első révület (dzshána) állapotába jutottam. Bizonyára ez az út vezet a megvilágosodáshoz.«” Buddha beszédei, 16. p.

⁶⁸⁸ „A felébredettség – úgy tanítják – természeténél fogva ragyogó, a Naphoz és az égbolthoz hasonlítható. Kívülről fedi el a szenvedés és a megtudandó kettős torlasza, mint a sűrű felhőtakaró. A felébredettség szeplőtelen, maradandó, változatlan, örök tulajdonságait a tartamok képzetmentes, elemző tudásával lehet elérni. (2.3.)” „Ratna-gótra-vibhága”, 2. 3., A jógácsára filozófiája, 53. p.

⁶⁸⁹ „5. Miként a villám megvilágítja egy röpke pillanatra az éjt, ha felhők takarják az eget, úgy a világ egyszer, egy villanás alatt, mint üdvöt hozó mű felismertetik.

6. Eddig a Jó mindig gyenge, a gonosz ereje ellenben mindig nagy és elrémisztő volt. Miféle más Jó, mint a tökéletes megvilágosodás gondolata múlhatná fölül?

7. Éppen ez az üdvöt hozó az, amit a Nagy Bölcsök sok-sok világkorszakon át tartó elmélkedésükben meglettek, mivelhogy a [Buddhaság] nehézség nélkül tökéletesen kifejlődő szerencséje a lények felmérhetetlen áradásából [a szenvedés óceánjából] lép elő.

8. Annak, aki meg akarja haladni a létesülés szásrétű szenvedését, annak, aki el akarja venni a lények bajait, annak, aki a sok százszoros üdvözültséget akarja élvezni, nem szabad soha feladnia a megvilágosodás gondolatát [bódhicsitta].

9. Az a nyomorult, aki a létesülés kerekébe kötötetett, abban a szemvillantásban a Buddha Fiának hívatik, mihelyt felébredt benne a megvilágosodás gondolata, s az emberek és az istenek világában is tiszteletreméltóvá lesz.

10. Ha felfogta a beszennyezett képmást [a testet], akkor azt a Buddha-ékek felmérhetetlen képmásává teszi. Nyúljatok hát nagy biztonsággal eme mindent átható gyógyító elixír után, amelyet az emberek a »megvilágosodás gondolatának« neveznek.

11. Ti, akik a világ piacterén bolyongtok, ragadjátok meg nagy biztonsággal a megvilágosodás gondolatának drágakövét, hogy a világ egyetlen és felmérhetetlenül okos karavánvezetőjét mindennél előbbrevalóként becsüljétek meg.” Santidéva: *Bódhicsárjaavatára* I., kézirat

fontossággal bíró *Lankavatára-szútrának* is.⁶⁹⁰ A *bódhicsitta* és az intuíció a gondolkodás lehetőségeit meghaladó területre vezet el.

„*De ha a tapasztalati tények nem vezetnek el a dolgok lényegének megismeréséhez, akkor az ezekkel egy kategóriába tartozó jelenség, a gondolkodás sem vezet el ahhoz.*” [DZNK 2. 1. 61.]

VI. 1. A felébredés tíz lépcsőfoka mint a *tiszta tapasztalás* kifejlődése

A tiszta tapasztalás megvalósulásának mint jogapaxisnak kifejtése a bódhiszattva-bhúmik rendszerében is megtörténik. Ezek a lépcsőfokok – kozmológiai képként kifejtve: országok és földek, birodalmak – a felemelkedő és felébredő tudatosság egymásra épülő fokozatai, amelyet a megismerő elme mintegy *bejár*. Kibomlásuk a felébredő tudat önmagára ismerésének táguló horizontja, és a különféle szinteken a teljes buddhista ismeret- és tudatosság-elmélet megjelenik. Bár a különböző buddhista iskoláknál a fokozatok felsorolásában lehet különbség, a legfontosabb szövegek⁶⁹¹ a következő sorozatot írják le:⁶⁹²

1. *Pramudhitá-bhúmi*: Az öröm-földje. A bódhiszattva itt lép a Buddhaság ösvényére, felkél benne a megvilágosodás gondolata, és ebben a határtalan, mindent átható öröm és derű. A fogadalmak letételének, a megismerés kiindulópontjának tekinthető, egész egzisztenciát érintő elköteleződésnek jóga-szintje ez, amelynek legfontosabb erénye az adakozás tökéletessége. Az adakozás erénye – a *dána páramitá* – a beteljesedett önzetlenségben gyökerezik. Kifelé a tapasztalt szükség enyhítése, befelé a személyiség és a képességek másoknak való odaadásában megjelenő önfeladás jellemzi. A *páramiták*⁶⁹³ tökéletessége a felsorolás szerint szintén fokozatos kibomlásban jelenik meg a realizáció során.

„*Azok az emberre és a világra vonatkozó filozófiai nézetek, amelyek azt jelentik ki, hogy az ember és a világ hogyan cselekedjen, szoros kapcsolatban vannak a moralitás és a vallás gyakorlati elvárásaival, amelyek megkövetelik az embertől, hogy miképpen cselekedjen, meglelve a békét.*” [DZNK 2. 1. 1.]

⁶⁹⁰ „A függő mibenlét tudása az alap és a támaszték szétválasztásából fakad.” (2. 67.) „Lankavatára-szútra” 2. 67., in: *Uo.*, 69. p.

⁶⁹¹ *Dasabhúmika Szútra*, az *Avatanszaka Szútra* önállóan is értelmezhető fejezete.

⁶⁹² A tibeti rendszer kifejtését lásd: Serab Gyalcen Amipa Láma: *A lótusz megnyitása*, Orient Press Könyvkiadó és Szolgáltató Kft., Bp., 1990, 95–96. p.

⁶⁹³ Túlpartra vivő tökéletesség

A béke megelévése így Nisidánál is alap és cél, hiszen a filozófiai megismerés törekvése is az elővételezetten felsejlő állapot, a béke alapállapotán nyugszanak.

2. *Vimalá-bhúmi*: A tisztaság-földje. Ez az erkölcsi tökéletesség beteljedésének szintje az elmélkedés és a szemlélődés praxisában. A *síla-páramitá*, az erkölcs tökéletessége tartozik ide, Nisida szemszögéből ez a „vallás gyakorlati elvárása”, amely egyben kiindulópont és a szellemi felismerés eredménye.

3. *Prabhákári-bhúmi*: A ragyogás-földje. A bódhizattva itt teljes belátásra jut a múlandóság struktúrái és metafizikai szerkezete felett. Az ittlét állandótlansága feletti elmélkedésben nyeri el a türelem/kitartás túlpartra vivő tökéletességét – a *ksánti-páramitát*. Ez képessé teszi mindazon nehézségek és szenvedések elviselésére, amelyet minden lény megszabadulásáért szabadon magára vállal. Elmetszi a szenvedő-énhez-kötöttség három gyökerét: a vágyat, a gyűlöletet és a szellemi tompaságot. Ezen a szinten jelennek meg a különféle csodálatos képességek is.

4. *Arcsismati-bhúmi*: A lángoló-föld. Itt elégnek a szellemi aszkézis és a megszabadulásra irányuló elhatározottság tüzeiben a még meglévő és az időközben fellépő hamis elképzelések és az esetleges ragaszkodások. Ennek a szintnek a túlpartra vivő tökéletessége a heroizmus és küzdő szellem teljessége – a *vírjá-páramitá*. A belső hő – *tapasz* – kiemelt fontossága szintén megjelenik a jóga praxisának legrégebbi szintjén.⁶⁹⁴

5. *Szudurdzsajá-bhúmi*: A különösen-nehezen-elérhető-föld. Ezen a szinten a bódhizattva a tökéletes meditációba merülten intuitíven ismeri meg az igazságot. Ekkor érti meg teljességgel a *hinájána* négy nemes igazságát és a *mahájána* két nemes igazságát. Ennek a földnek a túlpartra vivő tökéletessége a meditáció beteljesedése – a *dhjána-páramitá*.

6. *Abhimukhí-bhúmi*: A bölcsesség-felé-fordulás-földje. Ezen a szinten ismertetik fel, hogy minden dolog és lételem tökéletesen szabad a megkülönböztetéstől, a keletkezéstől, és mentes a sokféleségtől és a lét-nemlét kettősségtől. A bódhizattva tökéletesen átlátja a függő keletkezés rendszerét és állapotait. E föld túlpartra vivő tökéletessége a bölcsesség – a *pradzsnjá-páramitá*. Itt a felébredés tökéletességében a bódhizattvának már lehetőségében áll a *nírvánába* távozni, ám a lények iránt érzett részvétből maradhat is a lét körforgásában, immár szabadon.

7. *Dúrangamá-bhúmi*: A messzire-jutás-földje. Ezen a földön a bódhizattva tökéletességre jut a másokon való segítség minden képességében és módszerében, egy különleges transzcendens létmódba lép át, amelyet elérve már sohasem eshet vissza egy

⁶⁹⁴ Bővebben lásd: Mircea Eliade: *A jóga*, 136–139. p.

alacsonyabb tudatállapotba. (A tudatállapotok hierarchiájában való felfelé mozgás hiba vagy tökéletlenség révén egészen eddig a visszafordulás/visszahanyatlás veszélyét még magában hordozta. A tudatosságnak ezen a szintjén ez a veszély soha többé nem fenyeget.) E föld túlpartra vivő tökéletessége a módszer tökéletessége – az *upája-páramitá*.

8. *Acsalá-bhúmi*: A megingathatatlan-mozdulatlanság-földje. A bódhiszattva itt átlátja a Buddhává válásának mikéntjét, és képessé válik arra, hogy érdemeinek gyümölcseiből másokat is részesítsen. A szint túlpartra vivő tökéletessége a fogadalom/döntés tökéletessége – a *pranidhána-páramitá*.

9. *Szádhumatí-bhúmi*: A jószívűség-földje. A bódhiszattva itt éri el a teljes és tökéletes bölcsességet, minden képesség és tudás beteljesedését. A szint túlpartra vivő tökéletessége a szellemi erő beteljesedése – *bala-páramitá*.

10. *Dharmamégha-bhúmi*: A tanítás-felhőjének-földje. Minden bölcsesség, tudás és erény egybeállításának és beteljesedésének szintje. A bódhiszattva itt egy lótuusztrónon helyet foglal a *Tusita-égben* testetöltésének idejéig, és minden lény megszabadulása felett elmélkedik. Testi hordozója is a Tanítás-test a *dharmakája*. Minden kényszertől szabadon a buddhista jóga beteljesedettségében időzik. A hagyomány két bódhiszattvát, az Eljövendő Buddhát, Maitréját és a *Bölcsesség Bódhiszattváját*, Manydzsusrít nevezi meg, mint olyan beteljesedett lényt, aki ezen a tudati szinten időzik.

VI. 2. A beérkezetttség mint a *tiszta tapasztalás* mindenre kiterjedő megvalósulása

A buddhista jóga a beteljesedett állapotot is külön szinten említi meg a jógácsára tanításrendszerében: Ez a *parinispanna* szintje. A beteljesedés, amelyben a tapasztalás már nem téves képzetek játéka, hanem a dolgokat úgy látja, ahogy azok vannak. Az üresség szemlélete ez, de szemben a kiüresítést az elemzés és logika útján elvégző *madhjamaka* iskolával, a jógácsára közvetlenül megtapasztaló útján az üresség úgy jelenik meg, mint Olyanság – *Tathatá*. Rámutatás és kimondhatatlanság a lét tiszta örömeiben, túl minden definíción és meghatározáson. Itt az *álaja-vidnyána* tárház tudata a mindentudás végtelenségévé alakul, megköthető készítményei kioltódnak a felismerésben. Ez a szint a *tiszta*

tapasztalás megvalósuló tökéletessége. Értelem, érzélem, akarat, emlékkép és vágy itt nem keveredik, az embert alkotó elemek a maguk tisztaságában és teljesen uraltan vannak jelen.⁶⁹⁵

„A közvetlen megismerés –intuíció és a tapasztalás ezzel tisztán felfogó funkcióként is tekinthető, amelyen át az egyes dolgok – úgy, ahogy önmagukban vannak – minden kapcsolat nélkül felfoghatóak: a gondolkodást itt olyan aktív funkcióként kell elgondolni, amely az ellentétes dolgokat egymással összeméri, megítéli, és közöttük kapcsolatokat létesít, a gyakorlattal kapcsolatosan a tudatfunkció viszont az igazsággal kapcsolatosan passzív, nem tiszta megismerő. A közvetlen észlelés –közvetlenül – közvetlen ítéletet jelent.” [DZNK 2. 1. 66–67.]

Ez a buddhista törekvés és a jóga végcélja, amely itt láthatóan nem válik ketté.⁶⁹⁶ Ezt a célt nem tudati elemzés és értelmezés útján érte el a kereső, hanem a hierarchikusan egymásra épülő tudatállapotok bejárásával. A valóság és tudás fokról fokra tárult fel, „önmagától”. S bár minden csak a *Tudat játéka*, a *Játékos Tudat* megvalósulása,⁶⁹⁷ mégis a tökéletesség *testben* megvalósuló tökéletesség lesz.⁶⁹⁸ A megvalósulás teste a Tan/Bölcsesség általi hordozottság.⁶⁹⁹

A tiszta tapasztalás tényleges megvalósulása a buddhista jóga fokozatos útján megy végbe. Ám a csan/zen hagyomány a fokozatos megvalósulást a hirtelen beteljesedés képzetéhez köti. Vizsgáljuk meg a következőkben azt a szöveget, amelyben a csan/zen ezt a struktúrát kibontva magyarázza meg.

⁶⁹⁵ „Nos, Mahámati, mi a beteljesült mibenlét? Ez akkor valósul meg, ha valaki elveti a látszatot, a nevet, a dolgot és a jelleget megkülönböztető elképzelést. Ez az Olyanság, a nemes tudás általi belső megvalósítás. Mahámati ez a beteljesült mibenlét a buddha-magzat lényege. (2.67.)” „Lankávatára-szútra” 2. 67., *A jógácsára filozófiája*, 69. p.

⁶⁹⁶ Ennek a fázisnak a csan-rendszerén belül való bemutatását *A Tíz bika történetét* elemző fejezetben fogom elvégezni.

⁶⁹⁷ „Láncfonal és vetülék: így szó a világi takács. / De Tánti a megtapasztalás szálait szövi / A valóság-mester tanain át: / Fonalam az ötféle tudatosság üressége, / A gerebenem pedig a mesterem tana, / A szövőszék az üresség tökéletes megtapasztalása, / S a kész szóttas: maga a dharmakája, / A mindent magábafoglaló tér, / S a játékos tudat összeolvadása.” *Tantipa mahásziddha megvilágosodási éneke*

⁶⁹⁸ „Az uralom megtapasztalása [A jóga], maga és mások céljának beteljesítése révén a bölcs [A bódhiszattva] a legfőbb, három testű felébredést eléri. (38.)” Vasubandhu: „Tri-szavabháva-nirdésa”, *A jógácsára filozófiája*, 106. p. A három test tana a Buddha világban megjelenő fizikai-testét, az átváltozás-testet (*Nirmánakája*), az égi világokban manifesztálódó gyönyörteljes-testet (*Szambhógakája*) és a mindent betöltő tanítás-testet (*Dharmakája*) foglalja magába. Jellegetes, hogy a terminológia ezekre a hordozókra a *test* kifejezését használja. A három test jógácsarával kapcsolatos kifejtését lásd: L. S. Kawamura–G. M. Nagao: *Mádhyamika and Yogacára*, SUNY Press, Albany, 1991, 108. p.

⁶⁹⁹ „Ha pedig a tudat semmilyen támpontot nem tapasztal, akkor a »csak-tudatban« megállapodik, mert ha a felfogandó nem létezik, akkor nem létezik ennek felfogása sem. (28.)
Ebben nincs tudat, nincs tapasztalás, ez a világlefetti megismerés, az alap átalakítása a kettős romlás eltiúntetése révén. (29.)

Ez a szennyezetlen, elgondolhatatlan, üdvös, mozdulatlan, boldogságos elem. A megszabadulás teste, mit a Nagy Bölcs [A Buddha] Tan-testének [Dharmakája] neveznek.” (30.) Vasubandhu: „Vidzsnjapti-mátrátá-sziddhi / Trimsiká”, *A jógácsára filozófiája*, 111. p.

VI. 3. A Tíz bika képsorozat mint a csan szerinti *tiszta tapasztalás* megvalósulása a *fokozatos út* keretei között

„– Egy bivaly megy keresztül az ablakon.
Feje, szarvai, négy lába már általmentek.
De miért nem megy által a farka?”⁷⁰⁰

A csan/zen nevében is az *Elmélkedés Iskolája*. De vajon nem tekinthető-e magyarázatra szoruló ténynek, hogy a kontemplációra, koncentrációra és meditációra épülő buddhizmus egy iskoláját e szempont szerint különítsék el a többi irányzattól? Bódhidharma mester követőit eleinte a *Lankavatára-szútra értelmezőinek iskolájának* hívták. Vizsgáljuk tehát először azt, hogy mit takar az egész irányzatnak nevet adó *elmélkedés* kifejezés.⁷⁰¹

VI. 3. 1. Az elmélkedés definíciója

Az eredeti⁷⁰² szanszkrit terminus a *dhjána* [ध्यान], ezt fordították kínaira a *csan* írásjeggyel [tradicionális: 禪 és egyszerűsített: 禅], a koreai *szon* [hangul: ”선”] és a japán *zen* ennek anyanyelvi olvasata. A kifejezés nem pusztán a buddhizmus terminológiájának része: A hindu jóga szintén használja és értelmezi. A jóga hagyományában a koncentráció, *dháraná*, meditáció, *dhjána* és az extázis, *szamádhi* képezi a gyakorlati rendszer csúcását.⁷⁰³

A buddhista irodalomban már a *Páli Kánonban* találkozhatunk az *elmélkedés* fogalmával.⁷⁰⁴ A páli alak⁷⁰⁵ a Buddha tanításában nyert saját értelmezést. Mind történeti jelentőségű szútra-szövegekben, mind elméleti fejtegetésekben találkozhatunk vele.⁷⁰⁶ A Buddha saját megvilágosodásának történetét elbeszélve vázolja fel az elmélyedés négy

⁷⁰⁰ „Bivaly az ablakban” (részlet), *Kapujanincs Átjáró*, 75. p. [譬如水牯牛過窓櫺、頭角四蹄都過了、因甚麼尾巴過不得。] (<http://www.sacred-texts.com/bud/zen/mumonkan.htm>, 2012. 04. 25.)

⁷⁰¹ A kérdéskör tárgyalásánál fontos kiemelni, hogy a koncentrációra, meditációra, elmélkedésre és extázisra vonatkozó szanszkrit és páli terminusokat – amelyek az adott rendszeren belül igen pontosan meghatározott jelentéssel bírnak – egész egyszerűen nem lehet egyértelműen lefordítani, ami zavart okozhat a szövegek értelmezésében. A különböző szövegekben eltérő fordításokkal találkozhatunk ugyan arra a fogalomra vonatkozóan. Vesd össze: Alexander Wynne: *The Origin of Buddhist Meditation*, 7. p.

⁷⁰² A buddhizmus viszonylatában a páli alak a korábbi, de a brahmanikus jóga a szanszkrit kifejezést használta.

⁷⁰³ Dr. Weninger Antal: *Az idő partján*, Tankönyvkiadó, Bp., 1988, 229. p.

⁷⁰⁴ A meditáció egész rendszerét a *Páli Kánon* szöveg helyeinek csoportosításával áttekinti: Sarah Shaw: *Buddhist Meditation – An anthology of texts from the Pali canon*, Routledge – Taylor and Francis Group, London and New York, 2006.

⁷⁰⁵ *dzshana*

⁷⁰⁶ A *dzshana* szöveg helyeken nyugvó szisztematikus bemutatását lásd: <http://www.palikanon.com/wtb/jhana.html>, 2012. 04. 25.

fokozatát, amelyet bejárt a megvilágosodás pillanata előtt, annak elérésekor.⁷⁰⁷ Ez a négy fokozat a *tudat* tartománya, amelyet a buddhista kozmológia pontosan leír és kategorizál. (A teljes rendszer a *forma* és a *forma feletti* tartomány szintjein különböztet meg rendre négy-négy területet.) A gyakorló meditáló az elme uralásának különböző fázisaiban ismeri meg a tudat ezen szféráit, mintegy bejárva azokat.⁷⁰⁸ Ahogy a taoista gyakorlatot végző személy a *test-elme* egységében ismeretet szerezve egyre jobban megismeri és uralja a *csi* áramlását, úgy a buddhista szerzetes is fokozatosan ismeri meg a tudatosság mélységeit. Az elmélyedés szintjei egymásra épülnek, a *Nirvána-szútra* szövege alapján a buddhista jógai szabadon mozog közöttük.⁷⁰⁹ A korai buddhizmus ismert koncentrációs és meditációs technikái

⁷⁰⁷ Maddzshima-Nikája 36., Mahászaccsaka-szutta: „Amikor ismét elegendő táplálékot vettem magamhoz, megerősödtem, és minden vágytól távol, minden bajtól távol, eltávolodásom szülte, elmélkedve elgondolkodó, boldog örömben az első révület állapotába jutottam. És az így keletkező boldogság érzése nem kötötte meg gondolkozásomat. Az elmélkedést és gondolkozást feladva, elértem a belső nyugalmat, az érzések egybeolvadását, az elmélkedés és gondolkodás nélküli, feloldódásból fakadó, boldog örömet; a második révület állapotába jutottam. És az így keletkező boldogság érzése nem kötötte meg gondolkozásomat. Az örömről is lemondva, egykedvűen, az emlékezést és tudatot összpontosítva azt a boldogságot éreztem testemben, amelyről az igaz emberek ezt mondják: »Az egykedvűen emlékező boldogan él.« Így a harmadik révület állapotába jutottam. És az így keletkező boldogság érzése nem kötötte meg gondolkozásomat. A boldogságon és a szenvedésen túllépve, az egykori vidámság és bánat megsemmisítése után elértem a szenvedés nélküli, boldogság nélküli, egykedvű és tiszta emlékezést; a negyedik révület állapotába jutottam. És az így keletkező boldogság érzése nem kötötte meg gondolkozásomat.” Buddha beszédei, 17. p., <http://terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html#3>, 2012. 04. 25. Vekerdi révületek fordítja a fogalmat. Ez a magyar nyelvben összekapcsolódik egyfajta transzállapot képével, esetleg a tudatosság elvesztésével vagy gyengülésével. Az indiai terminus mind a jóga, mind a buddhizmus esetében az éberség kiélesedésével, a tudatosság teljessé válásával és a figyelem tökéletes uralásával kapcsolatban használja a *dhjána* terminusát. Thanissaro Bhikkhu az angol Tipitaka fordításnál meghagyta páli terminust (<http://www.cambodianbuddhist.org/english/website/canon/sutta/majjhima/mn036.html>, 2012. 04. 25.), a kánon német verziójában „Vertiefung” szerepel (<http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m036z.html>, 2012. 04. 25.).

⁷⁰⁸ A sámánizmus tárgyalásakor találkozhatunk ezzel a meghatározással, hogy a sámán bejárja révületekor az alsó vagy a felső világ – mai megfogalmazásban a tudatalatti és tudatfeletti – elérhető régióit. A hagyomány szemlélete a tudat régióit egyformán vagy *valósnak*, vagy *illúzióknak* tekintette. A modern pszichologizáló leírás viszont jobban kedveli a *módosult tudatállapot* kifejezés használatát, amivel viszont a *szubjektív élmény* terminusát állítja előtérbe. (A meditáció pszichiátriai kutatásának aspektusáról lásd: Douglas M. Burns: *Buddhist Meditation and Depth Psychology*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1994, 42–46. p.) A hagyományos buddhista szemlélettől mind a *szubjektív*, mind pedig az *élmény* kategóriája távol állt. A személy – mint *ánátma* – üres, képzetek összessége, a világnak pedig minden szférája illuzórikus, nem tisztán tapasztalt, a kivetített képzetek, előfeltételezések és nem uralt ösztönzések által befolyásolt álmokép. Vesd össze: Mireisz László: „Váhana-váda, Szimbólumrendszerek”, *USZÓ* 1., 32. p. A *vallásos élmény* terminusát és az ezzel kapcsolatos problémákat bemutatja: Dr. Süle Ferenc: *Valláspatológia*, GyuRó Art-Press, Szokolya, 1997, 16–24. p. A *módosult tudatállapotok* és a *sámánutazás* vizsgálatának kérdésköréről lásd: Szabó Csaba: *Utazások az alsó világba*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debreceni Egyetem, Debrecen, 2007.

⁷⁰⁹ *Digha Nikája*, 16. 6. 6., *Mháparinibbána Sutta*: „Ekkor a Magasztos az első révületbe emelkedett. Az első révületből kiemelkedve a második révületbe emelkedett. A második révületből kiemelkedve a harmadik révületbe emelkedett. A harmadik révületből kiemelkedve a negyedik révületbe emelkedett. A negyedik révületből kiemelkedve a tér végtelenségének állapotába emelkedett. A tér végtelensége állapotába olvadásból kiemelkedve a tudat végtelenségének állapotába emelkedett. A tudat végtelensége állapotába olvadásból kiemelkedve a semmiség állapotába emelkedett. A semmiség állapotába olvadásból kiemelkedve a sem érzékelés, sem érzéketlenség állapotába emelkedett. A sem érzékelés, sem érzéketlenség állapotába olvadásból kiemelkedve az érzékelés és észlelés megszüntetésébe emelkedett. Ekkor a tiszteletreméltó Ananda így szólt a tiszteletreméltó Anuruddhához: – Anuruddha úr, elkövetkezett a Magasztos végső kialvása. - Nem, Ananda testvér, még nem következett el a Magasztos végső kialvása, csak az érzékelés és észlelés megszüntetésébe emelkedett. Ekkor a Magasztos az érzékelés és észlelés megszüntetésébe olvadásból kiemelkedve a sem érzékelés, sem érzéketlenség állapotába emelkedett. A sem érzékelés, sem érzéketlenség állapotába olvadásból kiemelkedve a semmiség

szisztematikus rendszert alkotnak, a képzés magasabb foka az elsajátított alacsonyabb szinten alapul, a megalapozottság nélkül nem vagy helytelenül működik⁷¹⁰. Fontos szisztematizációt ad az alaptanítások rendszerében a *Nyolcrétű Nemes Ösvény* felépítése.⁷¹¹ A buddhista jóga ebben az aspektusában filozófia és vallás szerves egysége.

„A filozófia és a vallás legjobban az indiai vallás és filozófia esetében egyezik meg.”
[DZNK 2. 1. 8.]

Az elmélkedés egy másik típusa a *khanika-szamádhinak* nevezett,⁷¹² az éberség teljes fenntartását előtérbe állító módszer volt, amely nem fokozatokra vagy jelenségcsoportokra fókuszált, hanem a *lét-tudat* egészét konstatálta pillanatról pillanatra. Az elmélkedésnek ez a formája képezte a csan ülőmeditáció szellemi alapját. Ám ez a korai buddhizmushoz kötődő módszer nem kapcsolódott egy adott testtartáshoz, nem követelte meg egy konkrét testhelyzet felvételét és fenntartását.

VI. 3. 2. Az elmélkedés a csan rendszerében és az iskola jellegzetességei

Bár a csan korai gyakorlatait valójában nem ismerjük, a hagyomány elfogadása mellett feltételezhetjük, hogy struktúrájában a korai időtől kezdve sajátos elemeket hordozott. A fizikai test folyamatos kontrollját tette speciális jóga gyakorlatok alapjává, a tudati változásokat nem befolyásolva, minden felismerési szakaszban a *test mozdulatlanságára* támaszkodott, a fokozatokat újra és újra arra alapozva.⁷¹³ A virágkorát élő Szung-kori csan és a későbbi idők már történetileg is sokkal pontosabban kutatható japán és koreai iskoláinak jellegzetességeit egybegyűjtve azonban mégis kijelenthetjük, hogy a csan rendszere teljesen egyedi vonásokat is tartalmaz a *mahájána* iskolák keretein belül:

állapotába emelkedett. A semmiség állapotába olvadásból kiemelkedve a tudat végtelenségének állapotába emelkedett. A tudat végtelensége állapotába olvadásból kiemelkedve a tér végtelensége állapotába emelkedett. A tér végtelensége állapotába olvadásból kiemelkedve a negyedik révületbe emelkedett. A negyedik révületből kiemelkedve a harmadik révületbe emelkedett. A harmadik révületből kiemelkedve a második révületbe emelkedett. A második révületből kiemelkedve az első révületbe emelkedett. Az első révületből kiemelkedve a második révületbe emelkedett. A második révületből kiemelkedve a harmadik révületbe emelkedett. A harmadik révületből kiemelkedve a negyedik révületbe emelkedett. A negyedik révületből kiemelkedve közvetlenül elkövetkezett a Magasztos végső kialakása [nirvánája].” <http://terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html#3>, 2012. 04. 25.

⁷¹⁰ A helytelenül végzett gyakorlat eredménye súlyos pszichózis, depresszió, végtelen esetben a tudatosság teljes széthullása lehet. Vessd össze: Christmas Humphreys: *Concentration and Meditation, Element Classic Editions*, Shaftesbury, Dorset, Great Britain, 1993, 18–27. p.

⁷¹¹ A *Nyolcrétű Nemes Ösvény* és a kontempláció és elmélkedés kapcsolatának táblázatba szedett összefoglalását lásd: Bhikkhu Bodhi: *A Nemes Nyolcrétű Ösvény*, Orient Press, Bp., 1993, 211–213. p.

⁷¹² *Uo.*, 187–188. p.

⁷¹³ Ez nagyon szoros analógiát mutat a kínai harcművészeti iskolák déli ágának erőfeszítő módszereivel.

a) Hangsúlyosan *kolostori iskola*, amelynek gyakorlatai nem laikusok számára lettek kialakítva.⁷¹⁴

b) Az elmélkedés speciális formájára helyezi a hangsúlyt: egyszerűen a *tökéletes testtartás folyamatos fenntartása* a konkrét praxisa, szemben a klasszikus jóga és az abból eredeztethető irányzatok komplexebbnek tűnő testi gyakorlatrendszerével.⁷¹⁵

c) A tudati működésbe *nem avatkozik bele*, csupán konstatálja annak folyamatait.⁷¹⁶

d) A buddhizmus kolduló rend jellegéhez tér vissza, ám az életvezetésben kiegészíti azt a kétkezi munka gyakorlatával.⁷¹⁷

e) Fenntartással kezeli a *mahájána* intellektuális oldalát, a spirituális gőgöt minden formájában üldözi.⁷¹⁸

f) Tanítási metódusában radikálisan visszatér a mester–tanítvány kapcsolat struktúrájához, a verbális átadást pedig nagy hangsúllyal kiegészíti egyfajta gesztusnyelvvvel, ami által a *testtel tanít*.⁷¹⁹

g) A megvilágosodás természetes bekövetkezésére alapul.⁷²⁰

h) A csan/zen filozófiai irodalma a személyes átélésben gyökerezik, ezért legbenső lényege pusztán verbálisan átadhatatlan.⁷²¹

Az itt bemutatott elveket a csan hagyománya egy írásban és képben párhuzamosan megfogalmazott szövegben foglalta össze és örökítette át nemzedékről nemzedékre:

VI. 3. .3. A *Tíz bika* képsorozat és történet változatai

A *Tíz bika* [十牛圖, kín.: *Si niu tu*, jap.: *Dzszú gjú (no) dzu*] képsorozata több változatban is ismert.⁷²² Az egyik leghíresebb verziót a 12. században élt mester, a Lin-csi

⁷¹⁴ A *mahájánához* – mint Nagy Szekérhez – a „mindenki által követhető út” jegyeit szokás társítani – ám meditációs praxist a buddhizmus csak a kolostori kereteken belül, vagy a remeteélet teljes lemondásának állapotában tartott eredetileg kivitelezhetőnek. A zen kolostori jellegének kiemeléséhez lásd: Miklós Pál: *A Zen és a művészet*, Magvető Kiadó, Bp., 1978, 78. p.

⁷¹⁵ Az *ászanákat* értve ez alatt.

⁷¹⁶ Ebben a korai buddhista kontemplációs technikáktól – a *szatipatthána* gyakorlattól – nem különbözik, ám a figyelem kiterjesztését a *szatipatthánával* ellentétben nem fokozatos és egyre finomabb emberi jelenségek figyelésére irányuló, vezetett rendszerben végzi.

⁷¹⁷ Ez a vonása a korai európai szerzetességgel is rokonítja. Ezt elemzésében Thomas Merton is kiemelte. A koldulás és munka vonatkozásait lásd: Miklós Pál: *A Zen és a művészet*, 80–81. p.

⁷¹⁸ A tekintély elvetése keleten igen kirívó viselkedésnek számított.

⁷¹⁹ Miklós Pál: *A Zen és a művészet*, 86–87. p.

⁷²⁰ Ebben az alkímiával rokonítható, amely a „fémek arannyá válását” (tkp. a tiszta tapasztalás kialakulását és az önismeret megvalósulását) természetes folyamatnak tartja. Carl Gustav Jung: *Az alkímiai konjunkció*, Kötet Kiadó, Nyíregyháza, 1994, 88–89. és 19–20. p.

⁷²¹ Miklós Pál: *A Zen és a művészet*, 87–88. p.

⁷²² A sorozat(ok)ról lásd: <http://terebess.hu/english/oxindex.html>, 2012. 04. 25.

mester vonalához tartozó Kuo-an Si-jüan [廓庵師遠] készítette. Ezek a képsorozatok szöveg és kép egységével ismertették és tárták fel a hirtelen megvilágosodás fokozatait. A sorozatokban tetten érhető a csan taoista íze, a képi szimbolizmus egyenesen beszél a szavakon túlról. A szövegeknek gazdag kommentárirodalma született, amely mind buddhista, mind taoista szerzők művét magában foglalja. Kínában és Japánban⁷²³ a sorozat annyira ismert, hogy a rá történő hivatkozás teljes természetességgel feltételezi a hallgató háttérismeretét.

„Például, ha egy adott bikát néziünk, egy földműves, egy biológus vagy egy képzőművész által alkotott gondolati kép igen különböző tud lenni.” [DZNK 2. 3. 41.]

Nisida szövegében a bika, mint véletlen-kiragadott példa jelenik meg a tapasztalás sokrétűségére, ám a japán olvasó számára ez a kép⁷²⁴ kikerülhetetlenül megjeleníti a híres csan-sorozatot, annak minden utalásával. A festménysorozat, akárcsak tibeti párhuzama,⁷²⁵ a buddhista jóga tudattal és a tudatosság megszerzésével kapcsolatos tanításait rendszerezve mutatja be, érthetővé téve azt az olvasni nem tudó buddhisták számára is.⁷²⁶ A sorozat számos irodalmi mű és más művészeti alkotás inspirálója. A tíz ábrát kördiagram formájában is megfestették, a Sao Jung-féle hexagram-sorozathoz⁷²⁷ hasonlóan.⁷²⁸ Ismerjük az ábrázolás taoista megfelelőjét, amely egy ló uralásának folyamatával mutatja be a taoista praxist.⁷²⁹

⁷²³ Japánban az első adat a sorozat ismeretéről 1395-ből származik. Dzekkai Csúsin mester (絶海中津) (1336–1405) használta fel tanításához: Sandy Kita: „The Bulls of Chōmyōji: A Joint Work by Sotatsu and Mitsuhiro”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 4., Winter, 1992, 495–519. p., 507. p.

⁷²⁴ Az írásjegy

⁷²⁵ A tibeti képsorozat ember–elefánt és majom alakját ábrázolja, 1–33 vagy 1–11 pontban magyarázva. Lásd: Serab Gyalcen Amipa Láma: *A lótusz megnyitása*, 77–81. p., illetve: <http://terebess.hu/english/oxherd27.html>, 2012. 04. 25.

⁷²⁶ A „szavakon túli tanítás” fontos aspektusa – a *mahájána* elve szerint –, hogy azokat a megszabadulásra törekvő hívőket is tanítani kell a szellemi igazságra, akik világi hívőként vagy laikusként nem kapnak kolostori képzést és írástudatlanok. Festmények, szobrok és ábrák, épületek és kertek és – mint azt a mahásziddhák legendáiból láthatjuk – a mindennapi életet gyakorlattá tevő módszerek jelentették a „minden ember igazságra történő elvezetésének” megvalósítását.

⁷²⁷ Sao Jung [邵雍, 1011–1077] egy írástudó fanjangi család sarjaként született a Szung-kori kínai filozófia egyik meghatározó alakja volt, aki a *Változások Könyvének* speciális elemzésével alakította ki saját filozófiai rendszerét. A *Változások Könyvének* hexagramjait kördiagramban ábrázolta értelmezésében. Ez a kördiagram tett nagy hatást a Kínával ismerkedő Leibnizre, aki ezt az anyagot a kettes számrendszer legkorábbi megjelenésének tekintette.

⁷²⁸ Sandy Kita: „The Bulls of Chōmyōji: A Joint Work by Sotatsu and Mitsuhiro”, *Monumenta Nipponica*, 507. p.

⁷²⁹ Fabrizio Pregadio (ed.): *The Encyclopedia of Taoism II.*, 871. p. A képet Pu Ming (普明) alkotta a 11. század második felében – így ha azt a csan kép inspirálta, akkor a teljes bika-sorozatot is korábbinak kell gondolni Kuo-an Si-jüan verziójánál.

A szövegeket a nyugati olvasókkal Szudzuki ismertette meg, az ő angol fordításai a mai napig a legnépszerűbb és legismertebb szövegváltozatok.⁷³⁰ A sorozat pszichológiai szempontú elemzését Jung munkássága alapján Mijuki Mokuzen és J. Marvin Spiegelman foglalta össze.⁷³¹ A képek Martin Heideggerre is hatással voltak,⁷³² és megihlették John Cage-et is.⁷³³

Eckhart mester misztikájának zennel kapcsolatos értelmezésekor a Kiotói Iskola gyökerein alapuló értelmezésében Sidzuteru Ueda [上田 閑照, 1926–]⁷³⁴ kiemelt szerepet szán a képsorozat elemeinek.⁷³⁵

VI. 3. 4. A tíz kép és az öt lépcső szakaszonkénti elemzése, a tiszta tapasztalás fokozatos megvalósulásának menete a hagyomány szerint

*A tíz bika történet*⁷³⁶

*I. „A bika keresése”*⁷³⁷

A bika vagy bivaly a távol-keleti mitológiában sokrétű jelentést hordoz.⁷³⁸ Egyszerre jelenti a tudat⁷³⁹ tévedésbe esett és beteljesedett⁷⁴⁰ aspektusát.⁷⁴¹ Sajátos jelentése ezen felül

⁷³⁰ Négy verzióról beszél (Kaku-an, Szeikjo, Dzsitoku és egy ismeretlen alkotó), ebből kettőt ismertet, Kaku-an (108–113. p.) verzióját, majd a következőt az alkotó nevének említése nélkül (113–115. p.): D. T. Suzuki: *Manual of Zen Buddhism*, Kyoto, Eastern Buddhist Society, 1937, 107–115. p.

⁷³¹ J. Marvin Spiegelman–Mokusen Miyuki: *Buddhism and Jungian Psychology*, Falcon Press, Phoenix, Arizona, USA, 1987, {PART TWO: The Zen-Oxherding Pictures, 29–116. p.}

⁷³² Elisabeth Feist Hirsch: „Martin Heidegger and the East”, *Philosophy East and West*, Vol. 20, No. 3., Jul, 1970, 247–263. p., 252–253. p.

⁷³³ <http://terebess.hu/english/oxherd16.html>, 2012. 04. 25.

⁷³⁴ Sidzuteru Ueda, Nisitani Keidzsi tanítványa, a Kiotói Iskola filozófusa. Munkásságáról lásd: Frederick Franck (ed.): *The Buddha Eye*, World Wisdom, New York, 2004, 157. p.

⁷³⁵ A szöveg magyar nyelvű változatában mint az ökor és a hajcsára szerepel: Shizuteru Ueda: *Isten lélekben való születése és az áttörés az istenséghez*, 197–201. p.

⁷³⁶ Kakuan: „Tíz bika történet”, in: *USZÓ* 3., 25–46. p. (Bánfalvi András fordítása)

⁷³⁷ „E világ legelőin a magas fűszálakat, félrehajtogatva keresem a bikát. / Névtelen folyókat követve, távoli hegyek egymásba vesző* ösvényein tévelyegve, / Erőm kevés, életerőm kimerült, s nem találok a bikát. / Csak az éjszakai erdőben ciripelő tücsköket hallom.”

„A bika sosem veszett el. Mi szükség van hát a keresésére? Csak igazi természetemtől való elkülönülésem miatt nem találok őt. Az érzékek zűrzavarában, még nyomát is elveszítem. Az otthonomtól távol, rengeteg keresztutat látok, de hogy melyik a helyes út, nem tudom. Mohóság és félelem, jó és rossz gubancában fogoly vagyok.”

⁷³⁸ A bika szimbolizmusa az egyik legrégebbi gyökerekhez visszanyúló toposz az emberiség kultúrtörténetében, a barlangfestmények korától egészen napjainkig tart kifejlődése. A barlangfestmények gazdag és tudatos szimbolizmusáról a bikaábrázolások kapcsán lásd: André Leroi-Gourhan: *Az őstörténet kultuszai*, Kosmosz Könyvek, Bp., 1985, 102–106. p. A kínai és távol-keleti mitológiában, az európai hagyománnyal párhuzamosan a zodiákus állataként is szerepet kap, így az idő és időbevetettség képét is hordozza.

⁷³⁹ A tudatra a kínai szövegváltozat itt a több helyen elemzett szív [心, kín.: *hszin*] karaktert használja.

⁷⁴⁰ Lao-ce legendájának eleme, mely szerint a bölcs bivalyháton hagyta el Kínát, ennek a szimbóluma.

az *öntermészet* [自然, kín.: *ce-zsan*, jap.: *sidzen*], a taoista filozófia egyik kulcsfogalma. Csuang-ce és Lie-ce szövegeiben számos helyen megjelenik és kap sajátos értelmezést. A jógácsára aspektusából ez az *álaja-vidzsnyána* mint alap, a felébredés útjának szempontjából pedig a *paratantra*, a függő mivolt felismerése. Az igazság igénye a Buddha törekvésének alapja, amely a hagyományban „fontosabb, mint a biológiai élet”. Fontos ide tartozó kérdés marad a buddhista iskolák számára: Mi a felismerés alapja? Honnan ered az intuíció, és azután hogyan hat a gondolkodásra? Ki az, aki megismer, és mi az, ami megismerhető?

A konkrét zen gyakorlat ehhez a képhez rendeli az ülőmeditáció helyes testtartásának és a nyugodt, teljes hasi légzésnek az elsajátítását. A személyes testi tapasztalat itt a legtöbb esetben a testi fájdalom, a térd, a hát és a váll elviselhetetlenségig fokozódó feszülése. Kézzelfogható ismeret a test esendőségéről, és arról, hogy milyen könnyű elveszíteni a test tartásának tökéletességét és a figyelem összeszedettségét.

II. „A lábnyomok felfedezése”⁷⁴²

Egyetlen mondatba sűrítve megjelenik az útkeresés, a szellemi praxis fontos eleme. Ez a csan-hagyományon belül mesterek, kolostorok felkeresésében is megnyilvánult. A csan kedvelt toposza a mestertől mesterig vándorló kereső, illetve a tanítványát más mesterhez irányító *rósi*. A szellemi úton sarokpont annak felismerése, hogy *van megszabadulás*, a törekvésnek *van értelme*. A tudatosság szintjén ez magában foglalja a tiszta tapasztalás valóságosságának *elismerését*. Filozófiai szempontból talán ez az egyik legnehezebben előre leírható kategória: mind a zen mesterei, mind Nisida az átélt személyes élményt próbálták *megfogalmazni* és verbálisan *átadhatóvá tenni*. A szigorú kritika értelmében azonban az elővételezett ismeret lehetetlen.

A zen-praxis ide rendeli a csan-hagyomány anyagával való ismerkedést, a kóanok és szútrák kognitív értelmezését és boncolgatását. Az elme folyamatait nem lehet leállítani, működésében kell felülemelkedni azokon.

⁷⁴¹ Összevethetjük a képet a Mélymag (*Selbst*) jungi kategóriájával, különösen annak numinózus vonatkozásaival. Címszószerű kifejtését lásd: Carl Gustav Jung: *C. G. Jung Alapfogalmainak lexikona*, II. kötet, Kossuth Kiadó, Bp., 1998, 46–51. p.

⁷⁴² „A folyópart mentén, a fák alatt lábnyomokat látok! Még az illatos fű tövében / is észlelem a nyomait. Messze a távoli hegyekben is. Ezek nem rejtettebbek, / mint valaki ég felé fordított orra.”

„A tanítást felfogva, látom a bika nyomait. Majd rájövök, hogy amilyen sokféle eszköz készíthető egy fémből, ugyanígy milliárdnyi személyiség hozható létre az én anyagából. Amíg nem teszek különbséget, hogyan választhatnám el az igazat a hamistól? Még nem léptem át a kapun, de már felismerem az ösvényt.”

A *Tíz-bika* történet képeihez kapcsolható⁷⁴³ az a szisztéma is, amelyben a szellemi felismerést öt átalakulási fázison át mutatta be a csan/zen hagyomány. Ez az *öt rang* fokozata [五位, kín.: *vu-vei*, jap.: *go-i*]. Megfogalmazója a japán szótó iskola egyik alapítójának tekintett Tung-san Liang-csie [洞山良价, 807–869]⁷⁴⁴ volt. A *Változások Könyvének* szimbolikus nyelvezetét felhasználva, a trigramok és hexagramok változásaira utalva⁷⁴⁵ jelezte a tudat átalakulását,⁷⁴⁶ a szélsőségek és kettősségek meghaladásának folyamatát. Mint a csan tanítások általában, ez a szöveg is igen rövid, a tapasztalat közvetlen átadására koncentrál. Ezt az igen jellegzetes zen tanítást Szudzuki is kiemelt fontossággal kezelte, Erich Fromm tanulmányával közösen megjelentetett írásában hosszasan elemezte.⁷⁴⁷ Alan Watts Hakuin kóan-szisztémája kapcsán mutatja be az *öt rang* rendszerét, ahol az az ötödik szintet jelenti egy hatos lépcsőn, egy hozzávetőlegesen harminc évig tartó gyakorlatban.⁷⁴⁸

Az *öt rang* az abszolút és a relatív kapcsolatának változásait jeleníti meg kategóriáiban:

– *Só csú hen* [正中偏]: A relatív az abszolútban, a véges a végtelenben, a forma az ürességben stb. „A tapasztalás a jelenségeken nyugszik, ám az mint a szubsztanciális valóság megjelenítője van jelen.”⁷⁴⁹ Alan Watts ide emelt hasonlatával: „Az úr lenézi a szolgát”.⁷⁵⁰

– *Hen csú só* [偏中正]: Az abszolút a relatívban, a végtelen a végesben, üresség a formában stb. A tiszta tapasztalás felé tett lépés, amelyben megjelennek annak körvonalai. „A szolga feltekint az úrra.”⁷⁵¹

– *Só csú rai* [正中来]: „Az abszolútból jövő”, Szudzuki értelmezésében: „Az, aki egyenesen a só és henből mint ellentmondásos azonosságból jön.”⁷⁵² Az „ellentmondásos azonosság” a kínai gondolkodásban a *jin* és *jang* változásában⁷⁵³ megnyilvánuló *taicsi*.⁷⁵⁴ „Az úr.”⁷⁵⁵

⁷⁴³ Katsuki Sekida: *Zen Training*, Weatherhill, New York, Tokyo, 1989, 223. p., kifejtve: 223–249. p.

⁷⁴⁴ A *Nefrit Szirt* kóan-gyűjtemény 43. történetében szerepel: in: *Kapujanincs Átjáró*, 104. p.

⁷⁴⁵ Ábrában megjelenítve lásd: <http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Miscellaneous/TheFiveRanksoftheHouseofTsaotung.htm>, 2012. 04. 25.

⁷⁴⁶ Heinrich Dumoulin: *Geschichte des Zen-Buddhismus, Band I.: Indien und China*, 209. p.

⁷⁴⁷ Erich Fromm–Daisetz (sic!) Teitaro Suzuki: *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*, Helikon Kiadó, Bp., 1989, 88–109. p.

⁷⁴⁸ Alan W. Watts: *A zen útja*, 169. p.

⁷⁴⁹ Michael S. Diener: *Das Lexikon des Zen*, Goldmann Verlag, München, 1996, 62. p.

⁷⁵⁰ Alan W. Watts: *A zen útja*, 176. p.

⁷⁵¹ *Uo.*, 176. p.

⁷⁵² Erich Fromm–Daisetz (sic!) Teitaro Suzuki: *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*, 92. p.

⁷⁵³ Szudzuki szintén példának hozza a fogalom bemutatásánál: *Uo.*, 93. p.

⁷⁵⁴ Lásd a *csiről* szóló fejezetet.

⁷⁵⁵ Alan W. Watts: *A zen útja*, 176. p.

– *Ken csú si* [兼中至]: „Belépés mindkettőbe” Ez az értelmi, tapasztalati és akarat szint meghaladása. „A szolga.”⁷⁵⁶

– *Ken csú tó* [兼中到]: „Beérkezni a kettő közöttbe”. A „cselekvés mozdulatlansága”, sem az elme, sem az emóciók, sem a szív nem rendülnek meg az emberi működésben. „Az úr és a szolga társalognak.”⁷⁵⁷

A tíz bika történet első két képéhez a *só csú hen* fokozata rendelhető.

III. „A bika megpillantása”⁷⁵⁸

Az érzékek és a gondolat uralása, a tapasztalás átalakulása akkor is fokozatokon keresztül történik, ha ezt esetleg észre sem vesszük. Az ember képes arra, hogy önnön működési folyamatait feltérképezze, és végül uralja azokat. A jóga és a buddhizmus ezt egyaránt célul tűzi ki, ám mindkét rendszer ontológiai értelemben és távlatban kezeli azt. A világ és az ember egysége a tradicionális rendszerekben evidenciának számított, ilyen világképben gondolkodtak és rendszereztek ismereteiket. A *Változások Könyve* ennek elsődleges foglalata. Az a folyamat, ahogy az ember elidegenedik a világtól, és mintegy kiszakadva abból önmagát tökéletesen különállónak tételezi, természetesen a keleti filozófiák esetében is végbement az évszázadok alatt. A buddhizmus ezt a kikerülhetetlen változást a *Tan hanyatlásának* doktrínájában fogalmazta meg, amely a ciklikus világkorszakok változását tételező indiai gondolkodásmódba szervesen illeszkedett. Ebben a sémában az időnek nincs valódi kezdete, sem vége, a változás és átalakulás mindörökké tart, csak a pillanatnyilag összeálló struktúrák változnak, alakulnak. Ez a Létforgatag, a *Szamszára*.

IV. „A bika elfogása”⁷⁵⁹

⁷⁵⁶ Uo., 176. p.

⁷⁵⁷ Uo., 176. p.

⁷⁵⁸ „Hallom a fülemüle dalát, a nap forrón tűz, enyhe szél fúj, fűzek zöldellnek / végig, a part mentén. Itt nem rejtőzhet el a bika! Milyen művész képes / megrajzolni súlyos fejét, királyi szarvait?”

„Ha hallod a hangot, érzékelheted forrását is. Ahogy a hat érzék egyesült, máris átléptél a kapun. Akárhol lép be valaki, látja a bika fejét! Ez az egység, olyan, mint só a vízben, mint szén a festőanyagban. A legkisebb dolog sem különül el önmagától/az éntől?!”

⁷⁵⁹ „Szörnyű harc árán megragadom. Hatalmas ereje, s akarata kimeríthetetlen. / Kötör, messze a felhők fölé, emelkedő fennsíkra tér, vagy járhatatlan / szakadékba veszi be magát.”

„Sokáig a vadonban élt, de ma elkaptam! Vonzódás a festőiséghez befolyásolja útjait. Édesebb fűre vágyva tovább vándorol. Elméje még mindig makacs és zabolátlan. Ha be akarom törni, fel kell emelnem korbácsolat.”

A tudat uralása harc és küzdelem árán lehetséges⁷⁶⁰, amelyben a fő fegyverzetet az erények birtoklása jelenti.⁷⁶¹ Erény, gyakorlat és bölcsesség harmonikus egysége a buddhizmus *definíciója*. A magyarázó vers képei a tudat szféráinak bejárását idézik, ismét a sámánizmus hagyományából merítve, a felső és alsó világok megismerését és az ott megjelenő feladatok megoldását.

A praxison belül ez a tudati képekkel való szembesülés, az archetípusokkal való konfrontáció. Itt a legnagyobb veszély a tudat összezavarodása, a szellemi keresés feladása. A másik nagy veszély az ember összetevőinek túlműködése, amely a tapasztalás, elemzés értelmezés és tudati integráció területeinek összezavarodását hozhatja magával. Ezt Nisida így fogalmazza meg szövegében:

„A megismerés, tudás utóbbi időkben történő hallatlan előretörése veszélyezteti a megismerés és érzés egységét, mindkettőben kifejlődik az egymástól való elszakadás törekvése.” [DZNK 2. 1. 16.]

A „fék és kantár” amely által a bika vezettetik a meditációs gyakorlatban való elmélyedés.

A tíz bika történet második két képéhez a „*hen csú só*” fokozata rendelhető.

V. „A bika megszelídítése”⁷⁶²

A tudatosság feletti uralom kategóriája a jógában a gyakorlatok beteljesítése és teljes megvalósulása, amelyet a nyugati olvasó a cél eléréseként gondol el. Ám maga a képsorozat is megmutatja, hogy ez csupán az út fele. Bizonyos értelemben az út kezdete, az *emberré, teljes emberré válás*. A tíz képből álló sorozatnál is találunk olyan verziót, ahol a bika innentől fehér színnel kerül ábrázolásra. A buddhista ismeretelmélet szerint ez a *szamszkárák* tudat feletti uralmának vége, a jögi innentől nincs kitéve tudattalan késztetéseknek. Az emberben eddig rendszertelenül, egymással szemben, egymást akadályozva működő folyamatok harmonikussá váltak:

⁷⁶⁰ A jóga uralom gyöke éppen ezt fejezi ki.

⁷⁶¹ Ezt szimbolizálja a Sákjamuni Buddha ikonográfiai ábrázolásánál a *Földet tanúságul hívó kéztartás*.

⁷⁶² „Szükség van a korbácsra és a kötélre, egyébként elkóborolhatna valami poros / útra. Mivel jól idomított, természetete szerint kezessé válik. Ezután béklyók / nélkül is engedelmeskedik gazdájának.”

„Amikor megszületik egy gondolat, ezt másik gondolat követi. Ha az első gondolat a megvilágosodásból ered, akkor minden ezt követő gondolat igaz lesz. A tévedésből eredőek mindent hamissá tesznek. A tévedést nem az objektivitás okozza, hanem a szubjektivitás eredménye. Tartsd szorosan az orr-karikát, s egyetlen kétségnek se adj teret.”

„A bölcsen és komolyan gondolkodó emberek hibátlanul törekednek arra, hogy a megismerést és az érzést összhangba hozzák egymással.” [DZNK 2. 1. 6.]

VI. „Hazafelé a bikán”⁷⁶³

A Buddha megvilágosodás legendájának igen fontos mozzanata, amikor a szélsőséges aszkézis gyakorlását feladva táplálékot vesz magához, majd étkezőtálját a folyóba helyezve látja, hogy az a folyással ellentétben a forrás felé kezd úszni. A keresés irányán túl ez kifejezésre juttatja a beérkezetség hely jellegét, amelyhez a hazatérés megnyugvásának képzete társul. Nisida kései írásaiban a valóságnak ez a struktúrája igen fontos szerepet kap. A *semmi helye*, és a fogalom kifejtése írásaiban igen nagy súllyal jelenik meg.

A tíz bika történet harmadik két képéhez a *só csú rai* fokozata rendelhető.

VII. „A bika transzcendentációja (meghaladása)”⁷⁶⁴

Különös vonatkozásban tekinti a tiszta tapasztalás a lét elemeit: A *dharmák* ürességtermészete jelenvalóvá válik, a tudatot többé semmilyen kimozdító erő nem tudja a téves tapasztalásba visszavezetni. A test tapasztalása is átalakul, az immár nem a kötelékként megjelenő halálba vetett *hústest*, hanem az emberi kiteljesedés helyszíné. A *csi* struktúrájában a nem akadályozott, teljesen uralt és átlátott áramlás, a változások tiszta szemlélése. A jellegek egymásba alakulása tisztán felismerhető, a test spirituális testé válik. Az akarat, tapasztalat és intellektus harmonikusan tölti be funkciójához kötött szerepét, egymást nem akadályozva.

VIII. „Mindkettő, a bika és az én transzendentál”⁷⁶⁵

⁷⁶³ „Felülve a bikára, lassan elindulok hazafelé. Fuvolám hangja száll az esten át. / Kezemmel dobolva ütemezem a lüktető harmóniát, irányítom a végtelen ritmust. / Bárki hallja ezt a dallamot, csatlakozik majd hozzám.”

„Ez a küzdelem véget ért; nyereséget, veszteséget egyaránt elfogadtam. A falusi favágók énekét éneklek és gyermekdalokat játszom. Lovaglólásban a bikán, észreveszem a felhőket a fejem fölött. Előre haladok, nem számít, ki akar visszahívni.”

⁷⁶⁴ „Lovaglólásban ülve a bikán, hazaérek. Derűs vagyok. A bika is pihenhet. / Eljött a hajnal. Gyönyörteljes nyugalomban, zsúpfedelel házamban, eldobtam / a korbácsot és a kötelet.”

„EGY törvény minden, nem kettő. Csupán időszakos tárgyunknak választottuk a bikát. Olyan ez, mint a nyúl és a csapda, vagy a hal és a háló viszonya. Olyan, mint az arany és a szemété, vagy a felhők közül előbukkanó Holdé. Egyetlen tiszta fényű ösvény vezet át a végtelen időn.”

⁷⁶⁵ „Korbács, kötél, ember és bika – egyként a Nincsbe enyészik. / Ez a mennyország olyan nagy, hogy üzenet nem ejthet foltot rajta.(?) / Hogyan létezhetne egy hópehely a tomboló tűzben? Ime, a pátriárkák lábnyomai.”

„A középszerűség eltűnt. A tudat megszabadult korlátaitól. Nem keresem a megvilágosodás állapotát. Nem maradok ott sem, ahol nincs megvilágosodás. Mivel egyik állapotban sem időzöm, szem nem láthat engem. Ha madarak százai szórják teli utamat virággal, az ilyen dicséret semmitmondó lenne.”

Ez a jungi értelemben vett mély-én teljes kitárulása, a *Mu*-kóan megoldása. Mivel az elme minden kettősségen túlemelkedik, sem önmagát, sem a világot nem fogalmazza többé meg általuk. A buddhista tökéletességek közül a másokért tett fogadalom tökéletessége tartozik ide, hiszen a gyakorló – fogadalmának megfelelően – itt válik tökéletesen képessé arra, hogy másokon segítsen. Levetette a *más*, a *segíteni* és a *kell* tudatot gúzsba kötő kereteit, és a megvalósuló szabadságfok kiteljesedéseként szeretetből fakadó részvétellel tekint minden létállapotra.

A sorozat ábrái közül itt az üres kör képe jelenik meg, ami a *súnjata* és a *nincs* kifejeződése. Ez a zen egyik leghíresebb képi szimbóluma. A tökéletes, szabad kézzel rajzolt kör az elme nyugalmanak és a test teljes uralásának fokmérője.

Mint képi szimbólum kifejezi a nisidai koncepciót,⁷⁶⁶ amelyet aztán több japán szerző is megfogalmazott:⁷⁶⁷ *A nyugati filozófia a létet kutatja, a keleti filozófia pedig a semmi, a nincs fogalmából indul ki, és azt próbálja leírni.*⁷⁶⁸ Christian Gent ezt egy konkrét példán keresztül, a Genti Egyetem filozófiai és művészeti fakultásának görög templomot ábrázoló jelképének és az intézmény japán nyelvet és kultúrát kutató intézetének üres kört formáló zenszimbólumának összevetésével mutatja be.⁷⁶⁹ A kép a nulla matematikai szimbólumára is utalhat,⁷⁷⁰ amely az egész értelmezési kör kiterjesztését hozza magával.⁷⁷¹

⁷⁶⁶ Nisida vonatkozásában lásd a munkásságát bemutató fejezet lábjegyzetét.

⁷⁶⁷ A zen filozófiai aspektusait vizsgáló Byung-Chul Han a *súnjata* fogalmát a szubsztancia és a hiposztázis fogalmaival állítja párba, és gondolatmenetében Dógen és Heidegger képeit elemezve mutatja be az ellentétes-hasonló kiindulópontot. Byung-Chul Han: *Philosophie des Zen Buddhismus*, Philip Reclam jun. GmbH and Co., Stuttgart, 2002, 43–61. p.

⁷⁶⁸ A Takeucsi Josinori által is megfogalmazott gondolatot közli és elemzi: Hans Waldenfels: *Absolute Nothingness*, 354–391. p, 354. p.

⁷⁶⁹ „Links sehen wir die Genter Philosophische Fakultät im Zeichen der Universität. Es soll sich dabei um das stilisierte architektonische Element eines historischen Universitätsgebäudes irgendwo in der Genter Innenstadt handeln. Doch schon im Hinblick auf den Wettbewerb zwischen der jungen, staatlichen, demokratisch gesinnten Universität Gent zur alten, elitären Uni Leuven, die sich bekanntlich im Privatbesitz der katholischen Kirche befindet, steht außer Frage, dass dieses Emblem vor allem die Assoziation des Portals eines griechisch-heidnischen Tempels wecken soll und damit auch die Erinnerung an den, heideggerisch gesprochen, »bleibenden Anfang der Kultur des Abendlandes«. Und dem gegenüber, rechts-östlich, befindet sich, als manifeste Verweigerung gegenüber aller »Architektur«, die auf den Pinselstrich eines »Zen-Zirkels« reduzierte »Sprache und Kultur« der zweitgrößten kapitalistischen Volkswirtschaft der Welt.” Christian Uhl: „Der Buddhismus und die Moderne am Beispiel der Philosophie Nishida Kitarōs”, in: Birgit Kellner-Weigelin-Schwiedrzik (Hg.): *Denkt Asien anders?*, V&R unipress – Vienna University Press, Göttingen, Germany, 2009, 121–158. p., 123. p. http://ugent.academia.edu/ChristianUhl/Papers/935361/Der_Buddhismus_und_die_Moderne_am_Beispiel_der_Philosophie_Nishida_Kitaros, 2012. 04. 25.

⁷⁷⁰ Ez a képzettársítás tud talán megmutatni valamit a képjelírás asszociációs hálójának működéséről.

⁷⁷¹ „A matematikus gondolkodásmódjának két legfontosabb jellemzője a nulla-centrikusság és az, hogy a kisebb-nagyobb ellentétpárt nem határolja el az egy-sok ellentétpártól, s ezzel indirekt módon azonosítja a kettőt, a »kisebbit« az »egy«, a »nagyobbat« a »sok« irányával. Úgy természetes, ha az egynél kezdjük a számolást. A nulláról, a semmiről, a nemlét e különös képeről nem tudjuk, hogy mi, amíg el nem hisszük, hogy amit használni tudunk, arról már tudjuk is, hogy micsoda. A gyerek tudja, hogy ha három tehénből elveszünk kettőt, akkor egy tehén marad, de ha három tehénből három tehenet veszünk el, akkor szerinte nem nulla tehén marad, hanem a zöld rét és a napsugár. Eredendő tapasztalatunk a létről van, és nem a nemlétről. A modern ember (de

A tíz bika történet negyedik két képéhez a *ken csú si* fokozata rendelhető.

IX. „A forrást elérve”⁷⁷²

A tökéletes megvilágosodás semmilyen formában nem kifejezhető, vissza nem adható, el nem mondható, nem tanítható és nem is értelmezhető. A sorozat szerint kép és vers – nem verbális jel és költői szimbólumrendszer – mutathat csak rá. *Tathatá* [真如, kín.: *csen-zsu*, jap.: *sinnjo*] – *olyanság, az, így* –, ennyi a legtöbb, amivel a tudat, a logika fogságában még meg tudja közelíteni. A tudat feletti kategóriája egyenesen éppen annyira elérhetetlen a tudatosság számára, mint a tudatalatti mély rétegei:

„Mindezt megfordítva, az érzést és az akaratot a külső világ szerint okozott tulajdonságként, objektív alapként felfogni, viszont mind az érzetet, mind az akaratot teljesen individuális dologként kezelni tévedés. Az érzetiünk és az akaratunk együttesen-kölcsönösen [egymás számára] érthető. Ugyanis individualitás-feletti elemeket foglalnak magukban.” [DZNK 2. 3. 52–54.]

Bizonyos értelemben Nisidának a *semmi helyéről* és a *hely logikájáról* alkotott, a kései alkotó időszakában kifejtett gondolatai e képzet megfogalmazhatatlanságát járták körül. A zen tárgyi kultúrájában a *hal* jelenti a forráshoz való visszatérés szimbólumát, amelynek élete így teljesedik be. Szimbolikus ábrázolása a bonszainál⁷⁷³ és a kertépítésnél⁷⁷⁴ alkalmazott kavics – kőhal.

öntudatlanul már a görög és a középkori is) a számolást mégis a nullánál kezdi. A kezdőpontot a nullába helyezi: gondoljunk például a 0-kilométerkörre vagy arra, hogy a Descartes-féle koordináta-rendszer origója, kezdőpontja – a *res extensa*-nak a *res cogitans*-tól duálisan elválasztott külön világra irányuló megismerő forma külön centruma - a (0, 0) pontban van. A nulla-origóra épül a »nagy robbanás« asztrofizikai hipotézise, amely az egész fizikai világegyetemet, és a halmazelmélet üreshalmaz-axiómája, amely az egész matematikai univerzumot a nullából akarja felépíteni. A nulla-gondolat tehát érintkezik a semmiből való teremtés dogmájával is. A 0 számjegyalakja pedig a tojásra utal, amely Johann Jakob Bachofen szerint anyaöl- és földszimbólum. Azt is mondhatjuk, hogy a 0 számjegy egy középpont nélküli (üres) kör (vagy ellipszis). Mindenesetre olyasvalamit szimbolizál, ami a láthatatlan, teremtő férfi-princípium nélkül, attól elválasztva csak a pusztulás és keletkezés megváltástalan körforgását zárja magába. Az orfikus tojás a születés és meghalás egyensúlyát fejezi ki: egyik fele világosra, másik fele sötétre van festve. Vajon benne van-e ez a kétpólusosság a matematika nullájában?” Surányi László: *Szümposzión a nulláról*, <http://home.fazekas.hu/~lsuranyi/NULLA.pdf>, 2012. 04. 25.

⁷⁷² „Túl sok lépést tettünk visszatérve a gyökerekhez és a forráshoz. / Jobb vaknak és süketnek lenni kezdettől fogva! / A valódi otthonodban időzve, nem törődve azzal, ami nélkül – / A folyó csöndesen folyik tovább, és vörösek a virágok.”

„A kezdettől fogva világos az igazság. Csendben pihenve, észlelem az épülés és a széthullás formáit. Aki nem ragaszkodik a formákhoz, annak szükségtelen újjáformálódnia. A víz VALÓBAN smaragd, a hegy VALÓBAN indigókék s én látom, melyik teremt, s melyik pusztít.”

⁷⁷³ Vesd össze: <http://suisekimagazinhungary.blogspot.hu/2009/12/suiseki-osztaljozasa.html>, 2012. 04. 25.

⁷⁷⁴ Lásd: Ivaki Tosiko: *Ikebana*, Natura, Bp., 1978, 11. p.

X. „A világban”⁷⁷⁵

A négy párba rendezett minőség bölcsesség⁷⁷⁶ – ügyes eszköz⁷⁷⁷ – részvét⁷⁷⁸ – üresség⁷⁷⁹ teljessége egyszerűen jelen van. Ez a *taj-csi* [太極] és a *vu-csi* [無極] egyben, a taoisták nem cselekvő cselekvése, a *vu-vej* [無為].⁷⁸⁰ Itt a „semmi nem akadályoz semmit” elve érvényesül, a *tiszta tapasztalás* kategóriája mellé a *tiszta cselekvés* fogalma rendelhető. A buddhista ismeretelméleti rendszerben ez a *karma*, a tett-eredmény nélküli emberi megnyilvánulás szintje, a Buddha létállapota.

A tíz bika történet ötödik két képéhez a *ken csú tó* fokozata rendelhető.

VI. 3. 5. A tíz kép és az öt rang struktúrájának párhuzama a *Dzen no Kenkjú* fejezeteivel

Bizonyos értelemben – természetesen nem szigorúan leíró, hanem pusztán a fejezetekben kidolgozott képeket középpontba állító szempontból – a *tíz kép* és az *öt rang* struktúrája rávetíthető Nisida *Dzen no Kenkjújának* fő fejezeteire, az egész szöveg struktúrájára is, amelyek egymásra épülő rendszere követi a teljes valóság feltárulásának buddhista nyelvezetben megfogalmazott ösképét:

– **{I. A Tiszta tapasztalás}** A tiszta tapasztalás megteremtése és kifejlődése az emberi törekvés eredménye. Ez a praxis szintje, amely Nisida megfogalmazásában „nem szakadhat el az intellektuális ismeretektől”.

„Az ember nem lesz elégedett azokkal az intellektuális meggyőződésekkel, amelyek a [megismerés] praxisától eltérnek. Nem lesz elégedett, ha a tudás és a hit a gyakorlati praxissal nem egyezők.” [DZNK 2. 1. 2.]

⁷⁷⁵ „Mezitláb vagyok és mellem csupasz. Elvegyülök a világ emberei között. / Ruhám rongyos és porral fedett, és állandó boldogságban élek. / Nem használlok varázslatot, hogy megnyújtsam életem. / És most, a halott fák életre kelnek előttem.”

„A kapumon belül ezer bölcs sem ismer meg engem. Kertem szépsége láthatatlan. Miért kéne a pátriárkák lába nyomát kutatni? Boros üveggel a piacra megyek, s botommal a kézben hazatérek. Ellátogatok a borospincébe és a piacra, és mindeki akire rápillantok, megvilágosodik.”

⁷⁷⁶ *pradnyá*

⁷⁷⁷ *upája*, szanszkrit: उपाय, 方便: kín.: *fang-pien*, jap.: *hóben*, ཐབས་: tib.: *thabsz*

⁷⁷⁸ karuná, 悲: kín.: *pej*, jap.: *hi*, རྗེན་: tib.: *sznying-rdzse*

⁷⁷⁹ *súnjátá*

⁷⁸⁰ *Non-action; non-interference; non-intervention*: Lásd: Livia Kohn: „wuwei” szócikke, in: Fabrizio Pregadio (ed.): *The Encyclopedia of Taoism II.*, 1067. p.

– **{II. A valóság}** Ennek megvalósulása a valóság megismerésének feltétele. A valóság örök és önazonos, természete szerint „egy”.

„Eredendően az igazság egy.” [DZNK 2. 1. 4.]

– **{III. A Jó}** A valóság helyes ismeretének az erkölcs kiteljesedése a következménye, amely a praxisban kiindulópont és eredmény is egyszerre. Az erkölcs a jótettekben kerül kifejezésre, amely egyben az emberi cselekvés önzetlenné válásának kifejlődése.

„Az igazságnak a megismerésben közvetlenül a gyakorlatban megjelenő igazsággá, a praxisban megjelenő igazságnak közvetlenül a megismerésben megjelenő igazsággá kell lennie.” [DZNK 2. 1. 5.]

– **{IV. A Vallás}** A tökéletes megismerés az ember szellemi igényeinek teljes beteljesedése.

„Nem lehet elégedett az ember a materializmus [útján] példának okáért akkor, ha magas szellemi igényei vannak, illetve egy materialistában is kétségek fognak ébredni a magasrendű szellemi igények kapcsán.” [DZNK 2. 1. 3.]

A cselekvés innen kiindulva válik hibátlanná. Isten megismerése az ember tökéletes önismeretén át vezet:

„A vallási igény az önvalóval kapcsolatos késztetés, az önvaló léte utáni vágy.”⁷⁸¹
{DZNK 4. 1. 1.}

A *Tíz bika* történet elemzése elvezetett a *hirtelen megvilágosodás fokozatosságának értelmezhetőségéhez*, és egyben megmutatta a csan/zen hagyomány vonulatának belső dinamikáját, hierarchikus, saját logikát követő felépítettségét. Emellett – mint ahogy az a nisidai szöveg strukturális párhuzamai kapcsán megfogalmazásra került – a szöveg mögötti praxis egy támaszt jelentő gondolati struktúrát is kiépít, amely filozófiai értekezés alakjában is képes realizálódni. Segít feltárni és bemutatni egy 20. századi bölcseleti szöveg kialakulásának hátterét, illetve a kulturális háló, az eltérő gondolati sémák elemzésén túlmutatóan az emberi gondolkodás működési elveire is rávilágít.

⁷⁸¹ „宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命についての要求である。”, <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 04. 25.:

VII. Összegzés

„kanca futott az udvaron / egy cédrus ötlött a szemébe
mindkettő szűz phaenomenon / »lelkes lelkem kinek a képe«
ó bár tudnék lóul dalolni / zablát kantárt rám Múza fonna
abrakom hymni odi psalmi / nyeregbe Orpheus pattanna
Csung-kuo Hellas France Micráim / bámulná porcelán patáim
fehér lámpám harisnyáim / túl értelmük kaptafáin
szférikus breviárium / keletkezne gratis sogar
nem kéne honorárium / csak mennysugár
emelkednék napvilágba / hullnék holdharmatba le
édes gyümölcscsel tele / csontvázam hieroglifája
sok anthropoid mennylakó / lóságomtól tisztulna lóvá
s Xenophanés hite valóvá / ha énekelnék én a ló”⁷⁸²

Nisida életművének egésze és a Kiotói Iskola csak a zen tudati háttérének ismeretén keresztül értelmezhető, ám a zen által megvalósuló tudati átalakulás, amely a szemlélet sajátos mintáit hordozza, verbális úton nem átadható: A tudat és a világ „zen-szerű” megismerése komoly nehézséget jelent pusztán a nyugati szemlélet alapjain álló vizsgálat esetén. Párhuzamos utakról beszélhetünk csupán, amelyek saját felismeréseiket látják megjelenni a másokban.

VII. 1. A zen strukturális vizsgálatának eredményei

A zen struktúráinak vizsgálata megmutatja, hogy a *tiszta tapasztalás* megfogalmazástól független kategóriája tényszerűen szerepel a buddhizmus ezen ágának kulcsfogalmai között. *Jól definiálhatóan* jelenik meg, egy önmagában megálló bölcséleti rendszer keretein belül kap meghatározott szerepet. A zen misztika nélküli metafizikájában *minden ember számára elérhető* tapasztalati módként van jelen, amelynek megvalósulása egy konkrét gyakorlat, semmi különleges képességet nem követelő, az időhöz kötötten kivitelezhető praxis helyes elvégzéséhez kapcsolódik.

Ez a praxis személyes tapasztalatot ad a valóság struktúráinak köznapi értelemben vett rejtett aspektusairól. Megmutatja azokat a megismerési irányokat, amelyeken elindulva a személyes élet keretein belül az addig ismertnek és hétköznapiak vett fogalmak új tartalommal telítődnek meg, gazdagodnak és átalakulnak. Ez az átalakulás megköveteli a zen radikalizmusát, a már ismert elemek elvetését és kiüresítését, amelynek folyamata igen sok konfliktust és nehézséget hoz magával. Ám ebben a realizációban megvalósul az a

⁷⁸² Weöres Sándor: *Le Journal* (részlet), megváltoztatott tipográfiával, in: Weöres Sándor: *Egybegyűjtött írások*, Magvető Könyvkiadó, Bp., 1986, 235–236. p.

világismeret, amelynek körvonalaihoz az emberi megismerés több különálló úton, (az időt nem tekintve) párhuzamosan jutott el, és amely sok különböző definíciója egyikeként a *tiszta tapasztalás* elnevezést kapta. A vizsgálat során felmutattuk, hogy amennyiben ez a *tiszta tapasztalás* mint *eszköz* a test felé fordul, úgy azt egy konvencionálisan ismeretlen dimenzióval, az *áramló test* képével tudja kibővíteni. A kialakuló tapasztalati mezőt a hagyomány által megfogalmazott keretek szerint megtanítja értelmezni, és speciális elemként funkció szerint működtetni.

Az értelmezés és a működtetés aspektusai mára⁷⁸³ sajátosságosan keletiek, mégis párhuzamai, előképei és modelljei a modern pszichológia, elmefilozófia és etológia megismerést célzó irányultságának. Különösen az *áramló test* terén pedig – mint hagyomány – a tudomány számára még feltáratlan területek létéről tudósít, létező és megoldatlan probléma felé fordítva a figyelmet.

VII. 2. Nisida *tiszta tapasztalásról* alkotott definíciójának összefoglalása az elemzés tükrében

Újra felidézve tehát Nisida kiindulópontját, amely a *tiszta tapasztalás* saját, nisidai definíciója:

(1)„*Tapasztalásnak*” nevezük a (2)*dolgok* (3)*megismerését*, (4)*úgy ahogy azok vannak*. Ez az (5)„*én*” működését teljesen (6)*félretevő*, a valóság tényeinek alávetett megismerés. A (7)„*tiszta*” annyit jelent, mint hogy [bár] általánosságban a tapasztalás a tapasztalónak és a valóságának (8)*egyfajta gondolati keveredése*, (9)*egyáltalán nem fűződik hozzá gondolati tevékenységből fakadó ítélet*, és valójában a tapasztalás (10)*önmagában való voltát tekintjük*,” {DZNK 1. 1. 1.},⁷⁸⁴

rendre felismerhetjük a zen kapcsán feltárássra került *mahájána* kategóriákat.

⁷⁸³ Elfogadva azt a felvetést, hogy a neolit vadász kultúráinak testre vonatkozó gyógyászati ismeretei keleten, Kínában maradtak fenn, nyugaton eltűntek, és nem álltak össze tanítható rendszerré.

⁷⁸⁴ „経験するというのは事実 其儘 (そのまま) に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹というの、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫 (ごう) も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。” , <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 04. 25.

(1) A *tapasztalás* egyrészt felfogható úgy, mint a tudat „tévedésbe esett” aspektusa révén helytelenül működő funkció, ám a nisidai meghatározásban és a megvilágosodás értelmében nem elvetendő, elhagyható, hanem új értelmet kapó megismerési forma.

(2) A *dolgok*, vagyis *dharmák*, lételemek a *hinájána* iskolák szerint önvalóságos létezők, ám a *mahájána* szempontjából pusztán tudati relációk, amelyek a tudat elemzése révén minden szinten szerkesztett és lényegileg *üres*, vagyis megragadhatatlan elemei a világnak, amely emiatt maga is illúzió. A megismerő és a megismert egyaránt *dharmák* összessége, végső értelemben „egylényegű, elválaszthatatlan valóságalem”.

(3) A *megismerés* ezen reláció ismerete,

(4) a *dolgok úgy, ahogy vannak* pedig maga a valóság, amely sem nem szubjektív, sem nem objektív. Az ebben a formában értelmezett megismerés a tudat szabadságának megvalósulását hozza.

(5) Az *én* így pusztán halmazok – *szkandhák* – keveredéséből pillanatról pillanatra összeálló kategória, amely valóban

(6) *félretehető*, hiszen a meditatív megismerésben az öntudatnak sem támasza, sem követelménye. Az *én félretétele* a buddhista fokozatos út megvalósulása, amely a világ és a tapasztaló a buddhista jóga szerinti *szakaszos megismerését* jelenti. Az *én* a félretétel során átadja helyét az *öntudatnak* – *éberségnek* –, amely Nisida későbbi vizsgálódásának is kulcsfogalma lesz.⁷⁸⁵

(7) A *tisztaság* kategóriája a buddhizmuson belül a *tudat* fogalmához kapcsolódik, amely az *önmagán nyugvó tudatosság*, a *támasz-nélküli*, relációktól nem függő állapot kifejeződése.

(8) A *gondolati keveredés* a jóga és a *számkhja* rendszeréből a buddhista ismeretelméletbe felvett kategória,⁷⁸⁶ amely a *szenvedés* buddhista értelmezésének, a *nem tiszta tapasztalásnak* egyszerű definíciója.

(9) Az *ítélet* és tudati működés nélküli tapasztalás a buddhista filozófiában a szamszkárák kihúnyásával válik valóságossá, és amelynek megvalósíthatósága szintén gyakorlati tapasztalatokon nyugszik a buddhista közeg számára.

(10) Az *önmagában nyugvó tapasztalás* a Buddha létmódja, így az a nirvána definíciójaként is szolgálhat mint az ember szenvedésének végleges megszűnte.

⁷⁸⁵ 自覺 *dzsikaku*: 'öntudat', 'önismeret'.

⁷⁸⁶ Vesd össze a *csitta-vritti* kategóriájával.

Nisida életműve filozófiai életmű. Integrálja a nyugati elmefilozófia, pszichológia és fenomenológia eredményeit, azokat jellegzetes japán szemléletbeli elemekkel bővíti és árnyalja. A *semmi vizsgálataként* önállóan meghatározza kelet számára a modern filozófiát, vitát indít és több szálon inspirálja a nyugati fenomenológia és egzisztencializmus alkotóit. Teljes életműve, és azon belül a legnyugatibb írása, a *Dzen no Kenkjú* azonban *teljességében* értelmezhetetlen a zen hagyományának ismerete nélkül. A keleti⁷⁸⁷ buddhista filozófia iskoláinak és tanításainak, valamint kulcsszövegeinek olvasása elengedhetetlen háttértudás szövegeihez. Nisida munkásságában ezzel együtt maga a zen is filozófiává válik, a lét és az ember önmeghatározásának jól kezelt eszközévé, amely a japán filozófusok számára gondolkodási keretet, értelmezésbeli mintát és gondolatkörök vizsgálatának felvetését jelentik. A filozófia fogalmának tárgyalásánál idézett Jaspers-szöveg⁷⁸⁸ pontokba szedett meghatározásainak⁷⁸⁹ a zen mint filozófia és Nisida törekvése a legmesszebbmenőkig megfeleltethető lehet:

- „(1) *die Wirklichkeit im Ursprung erblicken* -⁷⁹⁰
 (2) *die Wirklichkeit ergreifen durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, im inneren Handeln* -⁷⁹¹
 (3) *uns aufschließen für die Weite des Umgreifenden* -⁷⁹²
 (4) *Kommunikation von Mensch zu Mensch durch jeden Sinn von Wahrheit in liebendem Kampfe wagen* -⁷⁹³
 (5) *Vernunft noch vor dem Fremdesten und vor dem Versagenden geduldig und unablässig wach erhalten.*⁷⁹⁴
 (6) *Philosophie ist das Konzentrierende, wodurch der Mensch er selbst wird, indem er der Wirklichkeit teilhaftig wird.*”⁷⁹⁵

(1) A valóság forrásnál történő felismerése a tiszta tapasztalás állapota, az önmagára irányuló megismerés mind a wundti, mind a zen szerinti értelemben a tapasztalás folyamatának kontinuus megismerése és bizonyos értelemben kontrollálása. Az „egyenesen a szívre mutató” [直指人心, kín.: *cse-cse zsen-hszin*, jap.: *dzsikisi ninsin*] kategóriáját a [心, kín.: *hszin*] ’lényeg’, ’legbelső’ valóság értelmében tartalmazza.

(2) Önmagamban megismerni az igazságot, az igazságtól el-nem-választottság felismerésében az *egyenesen a szívre mutató* [直指人心] és az *írottra – külsőre, adottra nem*

⁷⁸⁷ Alapszövegek, nem pedig azok nyugati értelmezései.

⁷⁸⁸ Karl Jaspers: *Einführung in die Philosophie*, 1989.

⁷⁸⁹ A következő idézet szöveghelye: *Uo.*, 14. p.

⁷⁹⁰ Mind az *örök kezdés*, mind a *forráshoz törekvés* értelmében.

⁷⁹¹ A buddhista meditáció retrospekció értelmében is.

⁷⁹² A már tudott dolgok, tehát a hipotézisek elvetése által nyitottá téve.

⁷⁹³ Közvetlenül az emberi szívre mutató, azaz elfelejtve minden megértés akadályozó külső és belső tényezőt.

⁷⁹⁴ Éberré lenni a jelenlét értelmében, a mostra irányulva lenni örök kezdetben.

⁷⁹⁵ A zen esetében a testen nyugvó, az ember egészét magábfoglaló tiszta tapasztalás megvalósulása révén.

támaszkodás [不立文字, kín.: *pu-li ven-ce*, jap.: *furjú mondzsi*] elvének szigorú összekapcsolásában. Ez testre és elmére vonatkoztatott introspekciót is jelent, *önmagam* felé kiterjesztett éberséget.

(3) Fogékonyvá lenni az igazság fele, ez a tévedések és a hipotézisek elvetésének szisztematikus munkáját is magában foglalja. Ez a nehézségek felvállalását is jelenti mind belső téren – az énkép újra és újra történő feladásában, mind külső téren – a konvenciókkal történő újra és újra történő konfrontáció kényszerében.

(4) Az emberek közötti kommunikáció a különféle kultúrák és az eltérő, de egymást sok területen átfedő tudati mintázatok *megengedése*,⁷⁹⁶ amely kölcsönös mozgást kíván meg.

(5) A *türelem* a párbeszéd folytatásához elengedhetetlenül szükséges közös pont megkeresésének eszköze, a kapcsolatok tévedései a túl korán levont következtetések, a *más* köré épült ismeret és emlékháló, a hipotézisek és konvencionális ismeretek lebontására irányuló kezdeményezések. Újra találkozni a kezdet tiszteletet *követelő* ismeretlenségében, és a megismerés vágyának tiszteletet *parancsoló* közös igényében.

(6) Filozófia: mint az önmagamhoz eljuttató összpontosítás, Nisidát és a zent ismét filozófiaként definiálja.

Nisida munkássága az önálló japán filozófia megszületésének második szakaszához tartozott, amely az első nemzedék által előkészített alapokra már önállóan tudott építkezni. Ez a helyzet sajátos nézőpont kialakulását is jelentette, és egyben egy tovább folytatódó szellemi munka adott fázisát is:

A Nisida utáni filozófusnemzedékek, például Nisitani Keidzsi és Sidzoteru Ueda már a zen területeinek közvetlen feltárásával és értelmezésével dolgoznak, követve az iskolateremtő mestert. A nyugati kultúra kérdésköreit a zennel összemérve, annak irodalom és tanításbeli elemeit segítségül hívva értelmezik. Ezzel együtt, a nem Nisidát, hanem inkább Szudzukit követő hagyományt továbbvive, magát a zent és a buddhizmust is magyarázni és értelmezni próbálják, egyrészt filozófia szempontból, más felől önmagában álló rendszerként a nyugati olvasó felé.

⁷⁹⁶ Az önálló úton haladó szellemi megismerés érvényességének elfogadása.

VII. 3. Nisida filozófiai munkásságának speciális szempontjai

Nisida Kitaró munkássága életműve mind a keleti szellemiség, mind a nyugati ismeretelmélet területeinek mély, első személyű ismeretéből, feldolgozásából és belső, igen kiművelt és igényes feldolgozásából áll össze. Integráns egységként tudta megteremteni a buddhista, konfucianus hagyomány és a modern elmefilozófia és pszichológia sajátos ízt kapó értelmezését. Életműve a kelet–nyugati filozófiai párbeszéd igen fontos dokumentuma.

Szövegeinek vizsgálata és munkásságának elemzése azonban néhány igen fontos, eddig nem elemzett kérdést is felvet: Mint azt az életrajzi áttekintésnél is láthattuk, Nisida a nyugati műveltség elsajátításában kiemelkedő teljesítményt nyújtott. Mind a nyelvtudás, mind az olvasottság terén *anyanyelvi szintű*⁷⁹⁷ ismeretet láthatunk nála a nyugati műveltség területein. Ezt a megszerzett műveltséget helyes kritikával tudta kezelni, azt japán és más keleti olvasói számára interpretálni. Ennek a belső feldolgozottságnak az egyik első eredménye a *Dzen no Kenkjú*. Nisida Japánban, japánként a japánok számára érthető módon tudott modern filozófiát művelni és filozófiai iskolát teremteni.

Az egyik legsajátosabb, Nisida életműve kapcsán felmerülő, az interkulturalitás tárgykörébe tartozó probléma a következő: Munkásságának európai, nyugati párhuzama mind a mai napig nem született meg. Nem volt tehát olyan nyugati filozófus, aki több keleti nyelv magas szintű ismerete mellett, a keleti filozófia/filozófiák alapszövegeinek eredetiben való olvasása és feldolgozása, valamint a nyugati tradíció kimerítő ismerete alapján olyan önálló és elfogadható filozófiai irányzatot alkotott volna meg, amely a nyugati és a keleti filozófia Nisidához hasonló szintézisét jelentené. A keleti filozófia feldolgozása nyugaton vagy orientalisztikai szakmunka, vagy a populáris szubkultúra része. Ez utóbbi részeként van jelen a közbeszédben a keleti filozófiák gondolati elemeinek kritikátlan és minden valóságálatot nélkülöző közhelyként való használata. Ennek vizsgálata inkább a kultúrantropológia és a szociológia feladata, mint a filozófiáé és a filozófiatörténeté. A valóban filozófiának tekinthető nyugati rendszerekben és művekben a keleti elemek egyelőre csak mint inspiráció,⁷⁹⁸ szemelvény vagy kitűnően kezelt, de mégis külső tárgyi ismeret⁷⁹⁹ jelentek meg.

A kultúrák közötti kapcsolatok feltárásának fontos területe ennek az egyoldalúságnak a feltérképezése. Bizonyos szempontból a nisidai szöveg vizsgálata is rámutathat arra, hogy a keleti gondolkodás elemeinek elsajátítása miért nehéz a nyugati gondolkodó számára, illetve

⁷⁹⁷ Az anyag kezelésének tökéletes képessége értelemben vett kifejezés.

⁷⁹⁸ Lásd például Heidegger megfelelő szövegeit. Áttekinti: Reinhard May: *Heidegger's hidden sources*, Routledge, London and New York, 1996

⁷⁹⁹ Mint például Karl Jaspers *Die massgebenden Menschen* (Piper Verlag GmbH, München, 1964.) című kötetének Buddha és Konfuciusz elemzése.

hogy milyen kikerülhetetlen nehézségek merülnek fel nyugaton a keleti filozófia elsajátításának kísérletekor.

VII. 4. A párhuzamok megvonásainak akadályai

Tekintsük át azokat a pontokat, amelyek a megismerés keleti és nyugati leírásának összevetésénél a legfontosabb akadályokat jelentik.

Mint azt Nisida alapvető igényként jelzi, a keleti filozófia praxishoz kapcsolódó rendszer. Ez a zen viszonylatában a meditáció aktív végzését, annak alapvető szükségességét és kikerülhetetlenségét jelenti. A praxis a tudatra koncentrálni, ám az önmegismerés gyakorlatában át is alakítja azt, kikerülhetetlenül megjelenő krízishelyzetek és „lebontó folyamatok” sorozata mellett. Ezért a zen mint az „eredeti buddhizmus”, alapvetően kolostori hagyomány, amelynek keretei külső támaszként óvják a tudati struktúrák felbomlásának időszakában a gyakorló szerzetest. Ez a rendszer nem követhető a nyugati életrend mellett sem Japánban, sem máshol, teljes önátadást és minden másról történő lemondást követel. Ám mint azt mind Nisida, mind Szudzuki példáján keresztül láthatjuk,⁸⁰⁰ saját kulturális közegében a gyakorlatrendszer mégis érvényesen elvégezhető, és az egész életre kiható tudati szemléletváltást eredményező mértéktartó ismeretre, megismerésre vezet.

A zen a japán kultúra része, átszövi azt a legkülönbözőbb területeken, és önálló iskolaként nem szakítható ki a kulturális kontextusból. Nyelvezete, fogalmai, kategóriái a keleti rendszerbe ágyazzák bele, azon kívül érthetlenné válik, ha az irányzat egészét tekintjük. Ez a nisidai szöveg elemzése kapcsán is megmutatkozott. Meditációs módszerként a zen természetesen képes önálló működésre, mint azt főként a jezsuita kísérlet kapcsán láthatjuk – amely a zen nyugati értelmezéséhez is a legközelebb jutott⁸⁰¹ –, tehát egyfelől „neutrális eszközként” is tekinthető, ám az előző pontban megfogalmazott tendenciák miatt alkalmazása itt is fokozott kontroll mellett képzelhető csak el.

A *test* fogalmának vizsgálatakor kimutattuk, hogy a buddhizmus – és kiemelten a csan/zen test-fogalma – az európai értelmezéstől igen különböző elemeket is magában foglal, amely a test hiperkomplexitását és *meg-nem-ismertségét* jelenti a nyugati vizsgálódó számára. Ennek feldolgozása önmagában a nyugati ismeretek irányából nem közelíthető meg, önálló, saját eredményeken nyugvó természettudományos gondolkodáson és egyedi, nem nyugati

⁸⁰⁰ A keleti kultúra erős külső megtartóereje mellett egyikük sem szerzetesként vezette az életét a zen gyakorlásán kívüli időszakban.

⁸⁰¹ A praxis felől kiindulva.

logikán alapul.⁸⁰² A keleti természettudományos gondolkodásnak az elfogadása a teljes körű, de *párhuzamos ismeret* kategóriájába esik. Eredményei nyugati módszerekkel – egyelőre – nem bizonyíthatóak és nem cáfolhatóak.⁸⁰³

Mint minden misztikus irányzat, amely iskolaként tud működni, a zen is generációk tapasztalatait foglalja magába, amely elsősorban szintén keleti ismeretrendszerben tud megjelenni. A nyugattal való ismerkedés és a nyugat zennel kapcsolatos vizsgálódásai ebben a léptékben tekintve mintegy gyerekcipőben járnak. A nyugati értelmezés a legelső szakaszban van mind filozófiai, mind gyakorlati értelemben.

A zen nyugati értelmezésének és a zen talaján álló filozófiának e szempontok alapján egyértelműen tovább kell fejlődnie, e fejlődés távlati alkotók egész sorának munkásságát előlegezik meg.

VII. 5. A további kutatás irányvonalai

A disszertáció elkészítése során felvetődött a további, a téma kifejtéséhez kapcsolódó munkálatok sora, amelyeknek kidolgozása „iskolák” megszületését hozhatja magával.

Az első és legfontosabb ezek közül a nisidai életmű kritikai fordítása japán eredeti szövegek alapján, első lépcsőben a legfontosabb írásokra koncentrálva. Mint azt a bevezetőben megfogalmaztam, ez a szövegkiadásnál a kétnyelvű, japán–magyar szövegközlést is megkövetelné.

Második kutatási területet/területeket a csan/zen szövegeinek eredeti nyelvből való fordítása jelentene. Ennek magyar úttörője Miklós Pál. Ez a munka a csan/zen mint filozófia megjelenítését is hordozná. Lin-csi, Dógen, Hakuin és más emblematikus mesterek életművének fordítása ebben kiemelt feladatot jelent.

Fel kell tárnai a kínai és japán filozófia sajátos fogalmainak forrásszövegekre alapozva feldolgozott háttérét, amely – mint azt a *csi* kapcsán láthattuk – teljes tudati függetlenséget követel meg.

⁸⁰² Az önálló kínai természettudomány áttekintő, de igen alapos nyugati bemutatásának munkáját hosszú kutatás keretében Joseph Needham (1900–1995) végezte/indította el. Lásd: *Science and Civilisation in China* (1954–2008). A sorozatról lásd: Needham Research Institute: *Science and Civilisation in China Series*, <http://www.nri.org.uk/science.html>, 2012. 11. 21.

⁸⁰³ Természetesen a technika fejlődésével a *csi* áramlását, annak biofizikai hatása alapján bizonyos tekintetben már lehet kísérleti módszerekkel követni, elsősorban a test hőképezésének vizsgálatával.

Át kell tekinteni a kelet–nyugati filozófiai hagyomány kapcsolatának bizonyíthatóan kutatható elemeit, amelyre Leibniz Kínával kapcsolatos vizsgálatai adják az egyik legkonkrétabb példát.

VII. 6. A csan/zen definícióhoz kapcsolódó vizsgálatának összegzése

A felvázolt nehézségek ellenére a kutatás irányvonalainak áttekintése arra hívja fel a figyelmet, hogy milyen hatalmas és szerteágazó munka áll az eljövendő kutatók előtt a keleti és nyugati rendszerek összehasonlító vizsgálata kapcsán. Ez a kutatás sok szempontból tud az olyan úttörő gondolkodók munkásságára támaszkodni, mint amilyen Nisida Kitaró volt. Életműve olyan értelemben is kapocs a két kulturális szféra között, hogy míg – mint arra utaltam – a zen-tapasztalat önmagában szigorúan gyakorlathoz kötött, addig a filozófus zenre támaszkodó életműve, mint önállóan értelmezhető alkotás, gyakorlattól függetlenül is megközelíthető, olvasható és elemezhető. Ebben az értelemben Nisida a zen speciális közvetítője a nyugat felé. Nem a vallástörténet vagy az orientalisztika értelmében, hanem az emberi gondolkodás átadható és átadódni vágyó struktúráiban. Nisida tiszta tapasztalásról írt gondolatai elvezettek a tiszta tapasztalás keleti értelmezésének felvázolásához, amely mindig testen nyugvó tiszta tapasztalást jelent. Ez az értelmezés pedig a test ismeretlenségének kérdésére irányítja figyelmünket. Nyugati és keleti fogalmak ebben a kontextusban egymást magyarázták és értelmezték, végső soron a csan/zen hagyományát meghatározva:

A testen nyugvó elmélkedés által megvalósuló tiszta tapasztalás fogalmának vizsgálata, a meghatározás kifejtése össze tudta kapcsolni a csan/zen hagyományát a mahájána buddhizmus filozófiai rendszerének egészével, és egyben Nisida Kitaró filozófiai munkájának értelmezhetőségét is megjelenítette, annak tudati háttereként. Mindezek alapján elfogadható és értelmes kifejezésként tud megjeleníteni a 20. század bölcséleti rendszerében a zen mint filozófia.

VIII. A *Zen no Kenkjú* szövegszemelvényei

2. 1. A vizsgáldás kiindulópontja

1 Azok az emberre és a világra vonatkozó filozófiai nézetek, amelyek azt jelentik ki, hogy az ember és a világ hogyan cselekedjen, szoros kapcsolatban vannak a moralitás és a vallás gyakorlati elvárásaival, amelyek megkövetelik az embertől, hogy miképpen cselekedjen, megeléve a békét.

2 Az ember nem lesz elégedett azokkal az intellektuális meggyőződésekkel, amelyek a [megismerés] praxisától eltérnek. (Nem lesz elégedett, ha a tudás és a hit a gyakorlati praxissal nem egyező.)

3 Nem lehet elégedett az ember a materializmus [útján] példának okáért akkor, ha magas szellemi igényei vannak, illetve egy materialistában is kétségek fognak ébredni a magasrendű szellemi igények kapcsán.

4 Eredendően az igazság egy.

5 Az igazságnak a megismerésben közvetlenül a gyakorlatban megjelenő igazsággá, a praxisban megjelenő igazságnak közvetlenül a megismerésben megjelenő igazsággá kell lennie.

6 A bölcsen és komolyan gondolkodó emberek hibátlanul törekednek arra, hogy a megismerést és az érzést összhangba hozzák egymással.

7 Mielőtt megtárgyalnánk azt a kérdést, hogy mit kell tennünk és hogyan találhatjuk meg nyugalmunkat, először is a világegyetem és az emberi lét igazi arculatát kell felvázolnunk, és világossá kell tennünk, hogy mi az „igazi valóság”.

8 *A filozófia és a vallás legjobban az indiai vallás és filozófia esetében egyezik meg.*

9 *Az indiai filozófia és vallás a jót a tudással, a rosszat az elvakultsággal [tudatlansággal][bizonytalankodással] azonosítja.*

10 *A világegyetem szubsztanciája a Brahman, a Brahman pedig a mi emberi lelkiünk, az Atman.*

11 *Ennek a Brahmának és Atmannak a megismerése, tudása volt a filozófia és a vallás legbelső titka.*

12 *A kereszténység kezdetben tisztán a praxisra alapult, ám mivel nem lehet elnyomni az emberi léleknek a tudásra és szellemi megismerésre irányuló késztetéseit, az a középkorra kialakította filozófiai rendszerét.*

- 13 *A kínai etika filozófiai szempontból való fejlődése rendkívül szegényes, ám a Szung-dinasztia idején a gondolkodás kiemelten fordult ehhez a területhez.*
- 14 *Ezek a tények mind arra utalnak, milyen mély igény van az emberi szívben arra, hogy egységbe hozza a megismerést és az érzést [az érzést és az akaratot].*
- 15 *Ha az európai gondolkodás fejlődésén is végigtekintünk, az ókori filozófiánál, Szókratésznál és Platónnál kezdődően a morális célok lettek a legfontosabbak.*
- 16 *A megismerés, tudás utóbbi időkben történő hallatlan előretörése veszélyezteti a megismerés és érzés egységét, mindkettőben kifejlődik az egymástól való elszakadás törekvése.*
- 17 *Ám ez az emberi lélek alapvető igényeivel áll szöges ellentétben.*
- 18 *Ha meg akarjuk érteni az igaz valóság mibenlétét, és komolyan meg akarjuk ismerni a világegyetemet és az élet igaz arcukat, minden kétkedésre való képességünket fel kell szítanunk, minden mesterséges hipotézist el kell engednünk, és a közvetlen megismerést kell a kiindulóponttá tennünk, amely kétségessé teszi önmagában a kétséget.*
- 19 *A hétköznapi értelmünk számára a dolgok a tudattól függetlenül léteznek, a tudatosság hátterében egy lélekkel áthatott valami reflektál különféle módokon.*
- 20 *Ez a felfogás lett minden ember cselekvésének alapjává.*
- 21 *Az, hogy az anyagnak és a szellemnek egymástól független léte van, egy olyan, a gondolkodásunk szükségleteiből fakadó feltételezés, amely a kétségnek tág teret ad.*
- 22 *Ez a [sebészi] tudományszerűen pontos, hipotézisre, feltételezésekre épülő rendszer a valóság legmélyebb feltárását nem tűzi ki céljául maga elé.*
- 23 *De még a filozófiában magában is, amely pedig e cél feltárásának szentelte magát, számos olyan elemet találunk, amelyek a hagyományos feltételezésekkel szemben nem elég kritikusak.*
- 24 *Az anyag és a szellem különálló létét úgy tekintették, mint egyfajta közvetlenül felfogható ténnyt, de egy rövid levezetés azonnal világossá teszi, hogy ez téves.*
- 25 *Mi [tulajdonképpen] a most szemem előtt lévő asztal? – A színe, a formája, a szemben keltett érzés, megtapintása során, ellenállása által a kézben keletkező érzés [adják az érzetét].*
- 26 *A dolgok formája, nagysága, elhelyezkedése, mozgása – a közvetlen felfogásunk tárgyai – nem tartoznak a dolgok objektív minőségei közé.*
- 27 *A dolgokat nem tudjuk a tudatosságunktól függetlenül – közvetlenül – megtapasztalni.*
- 28 *A saját szellemünk esetében is a fent említett igazság van érvényben.*
- 29 *A tudatunk funkcióit ismerjük csupán, az akarat és az érzés területén, de magát a szellemet nem. [A szellem legbelső lényegét nem.]*
- 30 *Az, amit állandó, elejétől a végéig folytonosan működő önvalónak tételezünk, pszichológiai szempontból nézve érzelmek, érzések egymásutánisága, az általunk közvetlenül felfogható*

tényeknek tartott dolgok és a szellem a tudatban megjelenő változatlanok tartott jelenségek [mano vidnyána].

31 A dolgok és a tudatosság önálló objektivitásként való tételezése a saját ok-okozatiság utáni vágyunk következménye.

32 De még ha le is vezethetjük az elme különálló létének valóságát az ok-okozatiság törvényéből, ezzel egy kérdés merül fel, melyet először meg kell vizsgálnunk.

33 Miben áll a kétségekben is kételkedő közvetlen tudás? [bölcseesség]

34 Nem másban, mint hogy a közvetlenül felfogott tények, a megismerés egy a tudatosság jelenségeinek vonatkozásában.

35 Egy éppen a tudatban felfogott jelenség, és annak tudatosítása közvetlenül azonos, szubjektív és objektív aspektusra nem lehet felosztani.

36 A tapasztalati tény és annak felismerése között a legcsekélyebb különbség [hasadás] sincs.

37 Valójában a kétség önmagában kételkedik. [Valójában nem lehet ebben kételkedni.]

38 Természetesen [pusztán] a tudatban megjelenő jelenségnél is tévedésre jutunk, ha a jelenséghez ítélet vagy emlék tapad.

39 Persze ekkor már nem tiszta észlelésről beszélünk többé, hanem következtetésről [kétségeskedésről].

40 Előbbinek és utóbbinak tudatossága más tudati jelenség, az intuíció [a közvetlen megismerés], a jelenlegit nem a korábbi alapján ítéli meg, hanem magában-való tényként ismeri meg.

41 Tévesről vagy nem tévesről nem lehet beszélni, értelmetlen.

42 Az ekképpen közvetlen tapasztalt észlelés az az alapzat, amelyre minden tudásunknak épülnie kell.

43 Ha a filozófia levetkőzi az öröklött hipotéziseket, és új, szilárd alapokat kíván, mindig ehhez a közvetlen megismeréshez tér vissza.

44 A modernkori filozófia kezdetén Bacon ezért tekintette a tapasztalást a tudás eredetének, és ezért tette Descartes a „cogito ergo sum” kijelentését a vizsgálódás alapjának [minden] ezzel megegyező világos igazság szintén ezeken alapul. [függ]

45 De Bacon tapasztalása nem tiszta tapasztalás, hanem dogmákkal egybekapcsolt tapasztalás volt, így mi ehhez kapcsolódóan nem a tiszta tapasztaláshoz [jutunk].

46 Descartes „cogito ergo sum” kijelentése nem közvetlen tapasztalás, mert a már meglévő önvaló kijelentésével érvel.

47 Még az is dogma, hogy világos gondolkodással a dolgok lényege megismerhető.

48 A Kant utáni filozófia nem tudja elfogadni a közvetlen evidencia és a kétségek nélküli igazság tényét.

49 Amit én itt közvetlen megismerésnek nevezek, mindezen dogmákon túl van, pusztán közvetlenül felfogható tények felismerése – (Természetesen ha mint a különböző filozófiatörténészek Hegellel kezdődően, Descartes „cogito ergo sum” kijelentését nem tartjuk érvelésnek, hanem a valóság és a gondolkodás egységéről való közvetlen bizonyosság kifejezésének, úgy ő is ugyan arra a kiindulóponttra jut el, mint magam.)

50 Vannak olyan emberek, akik ahelyett, hogy elfogadnák a tények közvetlen felfogását a tudatban, [ezzel] a közvetlen tapasztalást tekintve minden megismerés kiindulópontjának, a gondolkodást tartják a legbiztosabb normának.

51 Megkülönböztetik a dolgok valódi aspektusát a hamistól, és kijelentik, hogy az általunk a közvetlen tapasztalás által szerzett tények a hamis aspektushoz tartozóak, és a valóságot csak a gondolkodás révén lehet megvilágítani, felfedni.

52 Természetesen a nappali tudatosságot – „a konvencionális tudást” és az intuitív megismerés tudományos vonatkozását nem zárják ki, ám a megismerés tényeinek bizonyos formáit helyesnek, másokat hibásnak tételezik.

53 Példának okáért az égbolt jelenségei, a hold, a nap és a csillagok a látszat szerint kicsinek tűnnek, holott a valóságban rendkívül nagyok, az égitestek látszólagosan mozognak, pedig valójában a föld az, ami mozog.

54 Az ehhez hasonló gondolatokból következik az, hogy a tapasztalati tényeket, más, egyéb szabályokkal, feltételekkel egybekötött tényekként tekintjük.

55 Minden ilyen feltétel alatti tény változtathatatlan.

56 Az egyforma intuitív valóság elemek közül miért [tételezünk] egyeseket igaznak, másokat hamisnak?

57 Ez abból következik, hogy a tapintás a többi érzékelési formával összehasonlítva általánosabb és a megtapasztalásban fontosabb, ami ahhoz vezet, hogy ezt az érzékünket a dolgok legvalóságosabb megismerőjének tételezzük, ám rövid gondolkodással világossá tehetjük ennek az igazságnak a logikai következetlenségét.

58 Egy bizonyos filozófiai iskola ezzel szemben azt tanítja, hogy tapasztalati tények egytől egyig illuzórikusak, és a dolgok lényege csak a gondolkodás által ismerhető meg.

59 De, ha valósnak is tekintjük a tapasztalás számára nem megragadható tények terét, ilyen módon haladva milyen úton tudnánk megismerni azokat a pusztán gondolkodással?

60 A gondolkodásunk funkciójáról szólva, a tudatossággal kapcsolatban azt senki sem utasíthatja el, hogy a gondolkodás a tudati jelenségek egyik formája.

61 De ha a tapasztalati tények nem vezetnek el a dolgok lényegének megismeréséhez, akkor az ezekkel egy kategóriába tartozó jelenség, a gondolkodás sem vezet el ahhoz.

62 Egyesek a gondolkodás általában-valóságát és szükségességét teszik meg a valóságról való tudás normájának, ennek ellenére ezek a jellegzetességeik végül is a saját tudatosságunkra betekintést nyerő közvetlen megismerés különféle érzései – tudattárgyai voltak.

63 *Az az elképzelés, hogy minden érzékszervi tapasztalás hibás, és hogy a dolgok igaz valóságát csak a gondolkodáson keresztül ismerhetjük meg, az eleaiak iskolájától származik, és Platónnál érte el a csúcspontját.*

64 *Az újkori filozófiában a karteziánus iskola követői voltak azok, akik azt állították, hogy a világos és pontos gondolkodás megismerheti a dolgok valódi aspektusát.*

65 Bár a gondolkodás és a közvetlen tapasztalás teljesen különböző, elválasztott működésként van elgondolva, ha ezeket egyként, tudati tényeknek tekintjük, egyforma funkció variációivá lesznek.

66 A közvetlen megismerés – intuíció és a tapasztalás – ezzel tisztán felfogó funkcióként is tekinthető, amelyen át az egyes dolgok – úgy, ahogy önmagukban vannak – minden kapcsolat nélkül felfoghatóak: a gondolkodást itt olyan aktív funkcióként kell elgondolni, amely az ellentétes dolgokat egymással összeméri, megítéli, és közöttük kapcsolatokat létesít, a gyakorlattal kapcsolatosan a tudatfunkció viszont az igazsággal kapcsolatosan passzív, nem tiszta megismerő.

67 A közvetlen észlelés – közvetlenül – közvetlen ítéletet jelent.

68 Ilyen értelemben választottam kiindulópontnak a feltételezések nélküli megismerés közvetlen tapasztalását.

69 *A közvetlen tapasztalásról elmondottak nem csak az érzékelésre vonatkoznak.*

70 *A gondolkodás gyökerei is egy bizonyos változatlan valamin, egy egységen nyugszanak:*

71 *Ez a közvetlenül észlelendő dolog.*

72 *Az ítéletet ennek elemzéséből ered.*

2. 2. A tudás-jelensége (tudat) az egyetlen, ami létezik [Egyedül a tudomás létező]

1 Ha a hipotézisek felvétele nélkül tekintünk a közvetlen tapasztalás alapjaira, azt látjuk, hogy a valóság egyszerűen csak a tudatunk jelensége, azaz a közvetlen tapasztalás ténye.

2 Ezen felül „realitásról” beszélni annyi, mint a gondolkodás szükséglete szerint hipotézisek kialakításáról [szólni]. [feltételezéseket kialakítani]

- 3 A gondolkodás funkciójában – a tudattárgyak területét el nem hagyva, a közvetlen megismerésben, az intuícióban – nincs semmiféle misztikus képesség, az ilyet [feltételező] hipotézisek végül is csupán szisztematikusan megszerkesztett, elvont elképzelések.
- 4 *A minden dogma megszüntetésének rendkívül kritikus gondolata elsődlegesen a kétségektől mentes közvetlen tudásból indul ki, és a közvetlen tapasztalás tényein kívüli valóságot feltételező gondolattal összeegyeztethetetlen.*
- 5 *Lockkal és Kanttal egyenlő nagy filozófusok sem tudták ennek a kettősségnek az ellentmondását elkerülni.*
- 6 *Magam most szeretném szigorúan megragadni a legelső elvet, minden hipotézisszerű gondolatot félredobva.*
- 7 *A filozófiatörténetben ezen elveket megragadó személyként kell gondolni Berkeley-re és Fichtére.*
- 8 Ha általánosan „tudatjelenségekről” beszélünk, a jelenségek világában, különösen az állatoknál, az idegrendszer különféle jelenségeire gondolunk.
- 9 De egy kicsit elmélkedve beláthatjuk, hogy számunkra a legtöbb közvetlen tény tudatjelenség és nem anyagi létező.
- 10 A testünk is természetszerűleg csupán önnön tudatosságunk része.
- 11 A tudat nem a testben van, éppen ellenkezőleg, a test van az öntudatban.
- 12 Azt állítani, hogy a tudati jelenségek az idegrendszer ingereinek kísérőtünetei lennének, nem jelent mást, mint azt, hogy egyes tudati jelenségek szükségszerűen más tudati jelenségek kíséretében jelennek meg.
- 13 Ha képesek lennének a jelenségeket az agyunkban közvetlenül felismerni, megmutatkozna, hogy az úgynevezett tudati jelenségek és az agyi ingerek közötti kapcsolat pontosan megfelel a fül és a hang érzete, a kéz és a húr rezgésének érzete közötti kapcsolatnak.
- 14 *Tapasztalati tények és tudati jelenségek kettősségében gondolkodunk, a valóságban azonban csak egyfajta [jelenség] van.*
- 15 *Nevezetesen tudati jelenség.*
- 16 *Az anyagi jelenségek ezek között csupán minden ember közös, sajátos, nem szűnő jellegű elvonatkoztatásai.*
- 17 Közönségesen az ember azt feltételezi, hogy a tudatosságon kívül bizonyos sajátos tulajdonságokkal felruházott szubsztanciák léteznek, és a tudati jelenségek csak ezekből eredeztetetten megjelenőként gondolhatók el.
- 18 De ezek a tudattól független megálló dolgok miként tudnak létezni? Miként tudnak a dolgok a tudattól függetlenül létezni?

- 19 Szigorúan véve a tudattól elválasztott dolog – a dolog önmagában – természetét tekintve elképzelhetetlen.
- 20 Csak egy meghatározott szabályok szerint létrehozott jelenséget okozó meghatározhatatlan valami van, [ami] máshogy nem definiálható.
- 21 Ez a gondolkodásunk igényeiből származó képzetek származéka.
- 22 Ebben az esetben miért függ a gondolkodás a külsőként létezőnek tételezett dolgoktól?
- 23 Ez csak annyit jelent, hogy hasonló tudati jelenségek mindig egybekapcsolódva fordulnak elő.
- 24 Amikor dolgokról beszélünk, a „dolog” valódi értelme egyenlő ezzel.
- 25 Ha a tiszta tapasztalás felől nézzük a dolgot, az alapot a tudati jelenségek változtathatatlan egysége jelenti igazságként, a dolgok [önálló] létezése magyarázat céljából felállított hipotézis [csupán].
- 26 *Az úgynevezett materialista szemléletben a dolgok létét kétség nélkül magától érthető valóságként gondolják el, és az elme jelenségeit [a szellemi létezőket] ennek segítségével próbálják megmagyarázni.*
- 27 *Ha röviden végiggondoljuk, beláthatjuk, hogy ez nem a dolgok megfelelő értékelése.*
- 28 Ezek alapján ha végiggondoljuk a tiszta tapasztalás [tényét], láthatjuk, hogy tudatjelenségeinken kívül nincs önmagában megálló független valóság, amelyet Berkeley így fogalmazott meg: *esse est percipi*.
- 29 Világunk tudatjelenségeink tényeinek csoportjaiból épül fel.
- 30 A különböző filozófiák és tudományok mindegyike ennek a valóságnak a magyarázatát szolgálja.
- 31 *Jómagam tartok attól, hogy a „tudati jelenség” [kifejezés] kapcsán egyfajta félreértés léphet fel.*
- 32 *Nem tudom, hogy ha azt mondjuk, hogy „tudati jelenség”, nem értetődik-e ez alatt a test és a szellem egymástól külön való létének gondolata?*
- 33 *Az általam használt értelemben a valódi létező sem tudati jelenséggént, sem materiális létezőként nem nevezhető meg.*
- 34 *Még Berkeley „esse est percipi” elve sem felel meg a saját értelmezésemnek.*
- 35 *A közvetlen valóság nem passzív létező, [hanem] független és önállóan tevékenykedő.*
- 36 *Úgy is mondhatnánk: létezni annyi mint cselekedni [„esse est agere”].*
- 37 Jól végiggondolva, az elmélyült elmélkedés el kell vezessen ilyen eredményekhez, még ha első pillantásra a hétköznapi ismereteinktől kirívóan különböznek is, és beleütköztet abba az

igen nehéz problémába, melyet az univerzum különböző jelenségeinek megmagyarázása jelent.

38 Ám a nehézségek nem is merülnek fel akkor, ha nagyon szigorúan tartjuk magunkat a tiszta tapasztalás álláspontjához, hanem [akkor merülnek fel] ha a tiszta tapasztaláson túlmenő dogmák következményei [alapján] gondolkodunk.

39 Az egyik efféle probléma, ha a „csak-tudatot” [a tudati jelenségek egyedülvalóságát] tételezzük, hogy vajon beleesünk-e abba a csapdába, amelyet az egész világ saját tudati konstrukciónak való tekintése jelent?

40 Még ha ez nincs is így, megmarad a kérdés, hogyan lehet akkor megmagyarázni a különböző tudatok közötti kapcsolatot, ha mindegyiket a másiktól független realitásnak kell tekinteni.

41 De az, hogy a tudat minden esetben, kivétel nélkül valakinek a tudata kell legyen, egyszerűen azt is jelenti, hogy a tudat maga mindig [oszthatatlanul] egy.

42 Ha ezen túlmenően [a tudatot] több„tulajdonossal” [„tapasztalóval”] gondoljuk el, az nyilvánvalóan dogma, ítélet.

43 Azonban ez az egységet kialakító funkció, nevezetesen a tudatosítás, csak és kizárólag hasonló ötleteket, koncepciókat és érzéseket helyez a középpontba, és ennek a tudati egyesülésnek a területe lesz alannyá – a tiszta tapasztalás nézőpontjából szemlélve „más” és „én” között teljes elválasztást nem lehetséges megtenni.

44 Ha individuális tudatot tételezünk, az a tegnapi és mai tudat, önálló, független tudati összességének kell lennie, és ezzel azonos rendszer szerint elgondolva, ennek segítségével látható be az én és a más tudata között fennálló tudati egység relációja.

45 Gondolataink és érzéseink minden tartalma általános.

46 Néhány ezer év fejlődése és néhány ezer kilométer távolsága által elválasztott gondolatok és érzések kölcsönösen kapcsolódnak egymáshoz és egymással felcserélhetőek.

47 Példának okáért a matematikai egyenlőségek ugyanazok, akárki gondolja is el, bármikor és bárhol.

48 Tehát egy nagy ember sokakat inspirálva egybe-csoportosít, egy szellemben irányít.

49 Ekkor ezen emberek szellemét egyként lehet tekinteni.

50 A következő gond a tudati jelenségek kizárólagos létének tételezéséből és magyarázatából fakad, [mert ha] tudati jelenségeink nem rögzíthető dolgok, folyamatosan változó események egymásutániságának tekinthetőek, felvetik a kérdést, hogy ezek a jelenségek honnan erednek és hová tűnnek el.

51 De annak a kérdésnek a végiggondolása előtt, amely szerint a dolgoknak mindig az ok-okozat törvénye szerint kell előfordulniuk, magának az ok-okozatiság követelményének mibenlétét kell megvizsgálnunk.

52 Általánosan azt gondoljuk, hogy az ok-okozatiság törvénye közvetlenül a jelenségek hátterét jelentő, önmagában-való dolog iránti igénnyel egybekapcsolva áll fenn, de ez a [gondolat] hibás.

53 Az ok-okozatiság törvényének igazi jelentése Hume szerint annyit tesz, hogy egy bizonyos jelenség előfordulása minden esetben egy korábban meghatározott jelenséggel [együtt] történik [egy jelenség előfordulásáról csak egy meghatározott, korábban előforduló másik jelenség léte kapcsán beszélhetünk], a jelenségeken túl létező dolgok létét nem kell keresni [jelenségeken túli létezőre nincs szükség].

54 Amikor azt mondjuk, hogy egy jelenség egy másik jelenség okozata, ez nem jelenti azt, hogy az egyik jelenség a másikat tartalmazza, sem pedig azt, hogy valami, ami valahol kívül, rejtetten nyugodott befolyásolni kezdte volna [azt].

55 Csak annyit jelent, hogy elégséges feltételek teljesülése bizonyosan adott jelenségek keletkezését eredményezi.

56 Amíg a meghatározott feltételek nem teljesülnek, sehol sem létezik a következményükként keletkező bizonyos/adott jelenség, sem pedig az azt kísérő hatás.

57 Példának okáért azt megelőzően, hogy kövek összeütésével tüzet nem csiholtak, a tűz [maga] nem volt sehol.

58 Mondhatja valaki, hogy az ezt létrehozó erő már ezt megelőzően létezett, ám erőről és dologról beszélni annyi, mint magyarázat céljából hipotéziseket gyártani – közvetlen ismereteink terében egyszerűen a tűz maga a teljesen önálló, belátható jelenség.

59 Ezért az, hogy azt mondhatjuk, bizonyos jelenségek más bizonyos jelenségek kíséretében [fordulnak elő], számunkra közvetlenül adott alapigazság, az ok-okozatiság törvénye utáni igényünk erre a tényre alapozottan keletkezik.

60 Ám ezen igazság és az ok-okozatiság törvénye közt ellentmondásra gondolni végső soron az ok-okozatiság törvényének félreértéséből keletkezően lehet.

61 Az ok-okozatiság törvényét illetőleg, a tudati jelenségek változásának eredetivé téve ez okozza az elmélkedő gondolkodás szokás[mintáit], és azonnal önellentmondásra jut az ez által elgondolt értelmezés, ha az univerzum egészét az ok-okozatiság törvénye alapján próbáljuk megmagyarázni.

62 Az ok-okozatiság törvénye megköveteli, hogy az univerzumnak kezdete legyen.

63 *De ha valahol meghatározunk egy kezdetet, az ok-okozatiság törvénye újra keresni kezdi ennek az eredetnek a mikéntjét, ezáltal önmaga világítja meg saját maga tökéletlen voltát.*

64 Végül [ejtsünk] egy szót arról, hogy az ok-okozatiság törvénye szerint gondolkodva a semmiből nem lehet létező [-t elgondolni].

65 Még ha köznapi értelemben beszélünk is a „dolog nemlétéről”, a szubjektum és objektum különbségtételét eltörlő intuíció szemszögéből nézve, a semmiről való tudomás – a „semminek a tudása” – az, amely létező.

66 A „semmi” nemcsak egyszerűen egy szó, hanem – ezen felül – valami konkrét jelentés hozzárendelésével tekintünk rá: egyrészt, mint a tulajdonságok hiányára, másrészt olyanra, amely pozitív tulajdonságokkal megragadható – mint például a pszichológiától [vett példával]: a fekete szín is egyfajta érzetet [hoz magával].

67 Ezért, ha tapasztalati világ keletkezését „semmiből valamiként” el tudjuk gondolni, akkor a tudati jelenségként látott „semmi” nem „valódi” „semmi”, hanem [ezt csupán] a tudat fejlődésének egy adott, kezdeti fázisaként lehet tekinteni.

68 Ebben az esetben hogyan tud megjelenni a tudatban a semmiből keletkező létező?

69 A tudatban nincsenek idő, hely vagy energia mennyiségi korlátozása alatt álló létezők, és az ok-okozatiság törvényének sincs mechanikusan alárendelő [ön]valósága, [érvénye].

70 Mindezen formációk éppen fordítva, a tudat egységéből jelennek meg.

71 A tudatban minden általános természete szerint található meg, tiszta potencialitásként – önmaga által megnyilvánulva.

72 A tudat az, amit Hegel végtelennek (*das Unendliche*) nevez meg.

73 *Ha egy adott szín tapasztalását tekintjük, ez az egy szín önmagában végtelenül sok variációt fog tartalmazni, ha a tudatunk a részletek [pontos megfigyelésére is képes], az adott színben belül végtelen sok variációt leszünk képes felfogni.*

74 *Mára a tapasztalati megkülönböztetésünk így specializálódott.*

75 *Wundt az érzések tulajdonságát dimenziójuk szerint sorolta fel (Wundt, Grundriss der Psychologie, §5), véleményem szerint egy eredetileg általánosan létező specializációs képesség révén alakítva ki rendszerének felépítését.*

2. 3. A valóság tulajdonságai

1 Milyen önmagában a közvetlen valóság a gondolati működéseink hozzákapszolódása nélkül?

2 Azaz, ha igazán a „tiszta megismerés valóságáról” beszélünk, hogyan [jelenik meg] a valóság?

- 3 [A tiszta tapasztalás valósága] Ekkor még alany és tárgy, [megismerő és megismert] ellentéte nélküli, tudás, érzelem/érzés és akarat szétválasztásától mentes, egyszerűen csak önmagában megálló, független [öntartalmazó] teljesség, tiszta potencialitás.
- 4 Az intellektuális elméletet elfogadó pszichológusok az érzések, valamint az elképzelések által tekintik a tudati jelenségek struktúráit, ezek összességének tudati jelensége által egybekapcsolva alakítva ki és gondolva el a „személyt”.
- 5 Ha így gondolkodunk, a tiszta megismerésről mint a tudat szélsőségesen passzív állapotáról, azaz „tapasztalásáról” kell beszélnünk.
- 6 Ám az ilyenfajta gondolkodás azt eredményezi, hogy a tudományos elemzés eredményeinek alanyra vonatkozó megismerései összekeverednek a tiszta tapasztalás valóságával.
- 7 Hiszen közvetlen megismerésünk valóságában [nem létezik a személy tiszta tapasztalása], nincs tiszta érzelem.
- 8 Amit tiszta tapasztalásnak nevezünk, a legegyszerűbb megfigyelés.
- 9 Még ha a megfigyelést ténylegesen „egyszerűnek” határozzuk is meg, nem lesz teljességgel passzív, minden esetben fog tartalmazni aktív, vagyis összeszervezett elemeket. (Ez a jelenség világossá válik a tér megfigyelésének példáján át tekintve.)
- 10 Eljutva az asszociáció vagy a gondolkodás összetett intellektuális funkciójához, ez az oldal még sokkal inkább világossá válik – az asszociációt közönségesen „passzívnak” mondjuk, [pedig] az asszociáció képzettársításának iránya nem csupán a külvilág feltételeinek tekintetében történik, [hanem] a tudat belső tulajdonságain alapul.
- 11 Az asszociáció és a gondolat között csupán fokozati különbség figyelhető meg.
- 12 Tudati jelenségeink felosztása tudás, érzés és akarat területére elsősorban tudományos kényelmességen alapul, valójában nincs háromféle jelenség, a tudati jelenségek minden területtel [egyszerre] rendelkeznek (példának okáért egy tudományos vizsgálat tisztán tudatos működése soha nem tud elszeparálódni az érzések és akarat valóságától).
- 13 Ám e három említett terület közül az akarat a legalapvetőbb megjelenési forma.
- 14 A voluntarista pszichológusok azt állítják, hogy a tudatunk elejétől a végéig, folyamatosan aktív, a vágy impulzusából ered és az akarat által végződik be.
- 15 Ezért a legközvetlenebbül megjelenő tudatjelenségek nem lehetnek máshogy egyszerűbbek, mint az akarat formáját öltve.
- 16 Az akaratnak a tiszta megismerés valóságához tartozónak kell lennie.
- 17 *A tradicionális pszichológia leginkább intellektuális volt, mostanában fokozatosan teret nyer a voluntarista befolyás.*
- 18 *A Wundthoz hasonlóak a legkimagaslóbb képviselőik közé tartoznak.*

- 19 *A tudat bármennyire egyszerű legyen is, minden esetben összetett.*
- 20 *Mondhatjuk, hogy az összetevők kontrasztja a tudat létrejöttének egyik elengedhetetlen feltétele.*
- 21 *Ha igazán létezne egyszerű tudat, akkor az automatikusan a „nincs-tudat” lenne.*
- 22 *Amíg a tiszta megismerést a tudás, érzés és akarat szétválasztása nélküli egyedülvaló aktivitásnak tekintjük, addig nem jelenik meg a szubjektum és objektum ellentéte sem.*
- 23 *A szubjektum és objektum szétválasztása a mi tudati igényünkből ered, a közvetlen megismerés valóságában nincs jelen.*
- 24 *A közvetlen megismerés valóságában csupán a független önteljesség valósága látható, de nem látható sem szubjektum, sem objektum.*
- 25 *Miként az elegáns zene elbűvöli a szívünket, a dolgok az „énnel” együtt elvesznek [az extázisban], és az ég és a föld a tiszta és átható egyetlen zenei hangban egyként tapasztalhatóan látszik – ebben a pillanatban az igazi valóság szemlélése [valósul meg].*
- 26 *Ezeket a „rezgő levegő”, illetve az „én vagyok az, aki ezt hallom” formájára gondolva [felismerhetjük], hogy ez [a gondolat] nálunk a valóság igazi mozzanatától elválasztottan, az önreflektáló gondolaton alapulva jelenik meg, amely már el van szeparálva az igazi valóságtól.*
- 27 *Közönségesen a szubjektumot és az objektumot egymástól elválasztott független valóságként gondoljuk el, a tudatjelenségeket pedig ennek a két dolognak a működéséből keletkezőként, ezeken alapulóként tekintjük.*
- 28 *Ezért mind a tudatos szellemet, mind a testet [a szellemet és az anyagot] [elkülönítetten] önálló valóságként gondoljuk el, holott ez tévedés.*
- 29 *A szubjektum és objektum [megkülönböztetése] az egy valóság megfigyelésének szemléletbeli variációja, a tudatos szellem és a test megkülönböztetése is ugyan ebből a szemléletmódból keletkezik, a valóságban magában [a valós tényben] nincs megkülönböztetés.*
- 30 *A virág a valóságban nem a tudósok által meghatározott tiszta [önmagában való] tárgyként [léírt] virág, [hanem] színek, formák és illatok birtokosa, gyönyörű és gyönyörködtető virág.*
- 31 *Heine a csendes éj csillagait tiszteletből a kéklő égre helyezett arany szegecseknek nevezte, egy csillagász ezt az összefüggéstelen költői kifejezést mosollyal fogadná, [pedig] nem tudhatjuk, vajon a csillagok [teljes] igazsága nem kerül-e kifejezésre ebben a verssorban.*
- 32 *Az igazi valóság ezen független önteljességében, amelyben alany és tárgy még nincsen elválasztva egymástól, a tudás az érzés és akarat [teljes] egységet alkot.*
- 33 *Az igazi valóság nem a hétköznapi módon elgondolt – „hideg” információs alany vagy tárgy.*

- 34 A saját érzéseink és akaratunk formálja és alakítja ki azt.
- 35 Ugyanis nemcsak egyszerűen léteznek, hanem jelentéssel, jelentőséggel is bír.
- 36 Ha a valós világból az érzéseinket és az akaratunkat teljesen eltávolítjuk, az többé már nem a kézzelfogható valóság lesz, [hanem] egyszerűen egy elvont elképzelés, absztrakt idea.
- 37 A fizikusok által [ismernek] mondott világ szélesség nélküli vonalhoz és vastagság nélküli sík felülethez hasonlatos, nincs gyakorlati léte.
- 38 Ebből a pontból nézve, a művész közelebb jut el a valóság igazságához, mint a tudós.
- 39 Amit látunk és hallunk, abban mind benne foglaltatik a saját individualitásunk.
- 40 Az, amit „azonos tudatnak” határozunk meg, valójában nem „azonos”.
- 41 Például ha egy adott bikát nézünk, egy földműves, egy biológus vagy egy képzőművész által arról alkotott gondolati kép igen különböző tud lenni.
- 42 Ugyan azt a tájképet a hangulatotól függően láthatom élénknek és gyönyörűnek, vagy melankolikusnak és szomorúnak.
- 43 A buddhizmus szerint saját érzéseim függvényében lehet ez a világ a mennyei szférával, a Paradicsommal vagy magával a pokollal egy, vagyis végső soron a mi világunk érzéseinkben és akaratunkban gyökerezve, azokat egybefűzve épül fel.
- 44 Még ha a tiszta intellektuális ismeret tárgyaként beszélünk is az „objektív világról”, ezt a relációt nem hagyhatjuk figyelmen kívül [ez elől a reláció elől nem térhetünk ki].
- 45 *A tudomány szemlélete szerint a világ a legteljesebb mértékben objektív, és semmiféle mértékben nem tartalmazza az érzéseink és az akaratunk elemeit.*
- 46 *Pedig a tudomány eredetileg éppen a túlélésért folytatott harcunk kihívásaira adott válaszként jött létre, szemléletmódja a legkevésbé sincs elválasztva érzéseink és akaratunk teljességének igényeitől.*
- 47 *Főként Jerusalemtől ered az a nézet, mely szerint a tudományos szemléletmód legmélyebb alapelvei a külső világ legkülönfélébb hatásait létrehozó erők, amelyeket a saját akarat analógiás értelmezésével egyenlőnek lehet tekinteni. (Jerusalem, Einleitung in die Philosophie, 6. Aufl. § 27)*
- 48 *Ezért értelmezték a régiek a megnyilvánult univerzum „tízezer dolgának” egészét minden megszemélyesítésével, a mai tudományos magyarázat [pedig] ebből fejlődött ki.*
- 49 Mi a szubjektív-objektív megkülönböztetését alapul tekintő gondolkodásunkból kiindulva, az intellektuális tudást objektív elemnek, az érzetet és az akaratot teljesen szubjektív és személyes ténynek gondoljuk el.
- 50 Ez a gondolat már alapfeltevésében tévedés.

51 Még ha átmenetileg fel is tételezzük, hogy a jelenségek a szubjektum és objektum kölcsönös működésén alapulva keletkeznek, az olyan ismereti szubsztanciák mint a formák vagy a színek, szubjektíven tekintve szubjektívek, individuálisan tekintve individuálisak lesznek.

52 Mindezt megfordítva, az érzést és az akaratot a külső világ szerint okozott tulajdonságként, objektív alapként felfogni, viszont mind az érzetet, mind az akaratot teljesen individuális dologként kezelni tévedés.

53 Az érzetünk és az akaratunk együttesen-kölcsönösen [egymás számára] érthető.

54 Ugyanis individualitás feletti elemeket foglalnak magukban.

55 *Individuális személyek vagyunk, emberi emócióinkat, szenvedélyeinket és kötődéseinket az érzés és az akarat által megjelenő [jelenségként] gondoljuk el, tehát felmerül az a gondolat is, hogy az érzés és az akarat tisztán és egyszerűen individuális.*

56 *De az érzet és az akarat nem az ember saját birtoka, az érzet és az akarat építi fel a személyiséget, az érzet és az akarat a közvetlen megismerés valóságához tartozik.*

57 A „tízezer dolog” megszemélyesítéssel való magyarázata a rég letűnt korok embereinek értelmezési módusa volt, de ma is ez a tiszta és ártatlan gondolkodásmóddal bíró kisgyermek [világ] magyarázó módusa.

58 Az úgynevezett tudósok általában megmosolyogva elvetik ezt, [és] természetesen ez a magyarázati metódus infantilis [is], másfelől nézve azonban a valóság igazi [teljes értékű] értelmezési módja.

59 A tudósok magyarázatai egyoldalúan intellektuális ismeretekből állnak.

60 A valóság teljes [körű] magyarázatának sem az intellektuális ismeretek követelményeit, sem az érzeti és akarati követelményeket nem szabad figyelmen kívül hagynia.

61 *A görögök számára a természet egész át volt itatva az élettel [a természet minden eleme élő volt].*

62 *A mennydörgés és a villámlás az Olimposz-hegy csúcsán székelő Zeusz-isten haragja volt, a kakukk hangja Philomélosz haragos panasza (Lásd: Schiller: Die Götter Griechenlands).*

63 *A természetes spontanitás szerint [gondolkodó] görögök számára a jelen pillanat valódi értelme ez által lett tudati valósággá.*

64 *A mai művészet, vallás és filozófia mind ennek az igazi értelemnek a feltárására törekszik.*

Függelék: A buddhista kifejezések glosszáriuma

A Nirvána

निर्वाण: szanszkrit: *nirváṇa*: ellobbanás, kioltódás, 涅槃: kín.: *nie-pan*, jap.: *nehan*, {buddhista kifejezésként használt fonetikus írásjegyhasználat} མྱ་ངན་ལས་འདས་པ། tib.: *mja ngan lasz 'dasz pa*, (a szenvedésen túl) {a (földi) szomorúságból, gyászból, bánatból el-múlt}

A Szamszára

: szanszkrit: *saṃsāra*: „össze-mozgó”, folyó, áramló, 輪廻: kín.: *lun-huj*, jap.: *rinne*, (körkörösén, ciklikusan körüljár), འཁོར་བ། tib.: *'khor ba*: körbejárás, keringés, létforgatag

A függő keletkezés tizenkettes lánc

अविद्या: szanszkrit: *avidyā*: nemtudás, (szó szerint: nemlátás), 無明: kín.: *vu-ming*, jap.: *mumjó* ({nincs} {fény; megvilágosodás}), མ་རྒྱལ་པ། tib.: *ma rig pa*, (nem-látás) [A kifejezés tibeti jelentéskörzetének értelmezésénél a legmesszebbmenőkig figyelembe kell venni a *rig pa* dzogcsen értelmezését.]

संस्कार: szanszkrit: *szamszkára*: ok, késztetés, {akarat}, (szó szerint: összeállított), 行: kín.: *hszing*, jap.: *gjó*, (folytat, cselekszik), འདུ་བྱེད། tib.: *'du bjed*, (összegyűjtve csinál, tesz)

: szanszkrit: *vidnyāna*: tudat(osság), (szó szerint: életerő, elme, tisztánlátás), 識: kín.: *si*, jap.: *siki*, (tud, megkülönböztet, leír), རྣམ་པར་ཤེས་པ། tib.: *nam par sesz pa*, (teljes megértés)

: szanszkrit: *nāmarūpa*: név és forma, 名色: kín.: *ming-szö*, jap.: *mjó-siki*, མིང་གཟུགས། tib.: *ming gzugsz*

: szanszkrit: *sadājatana*: hat kapu, (szó szerint: a hat {ajtó, kapu, ajtó, erő, gyökér}), 六入, 六處: kín.: *liu-zsu*, *liu-csu*, jap.: *rokunjú*, *rokuso*, སྐྱེ་མཆོད་དུག། tib.: *szkje mcshed drug*

szanszkrit: *szaparsa*: érzés, érzéki benyomás, kapcsolat, 觸, 触: kín.: *csu*, jap.: *soku*, (kapcsolat, érzés, érintés, konfliktus) རེག་པ། tib.: *reg pa*, (érintés)

वेदना: szanszkrit: *vedanā*: érzékelés, benyomás, (az érzéki benyomás kellemes – kellemetlen – közömbös tapasztalati reakciójának hármassága), 受: kín.: *sou*, jap.: *dzsu*, (kap, elfogad, elvesz), ཚོར་བ། tib.: *chor ba*, (érezékelés)

तृष्णा: szanszkrit: *trishnā*: szomjúság, sóvárgás, vágy, 愛: kín.: *aj*, jap.: *ai* (渴愛: *kacu ai*), (szeret, kedvel, vonzódik), རྟོག་པ་: tib.: *szred pa* (sóvárgás)

: szanszkrit: *upādāna*: ragaszkodás, kapaszkodás, kötődés, 取: kín.: *csü*, jap.: *su*, (elvesz, kézbe fog, megragad), ལེན་པ་: tib.: *len pa*, (megfog)

: szanszkrit: {(*sam*) *bhāva* (*nā*)}: létesülés, {létállapot, tudatállapot, válni valamivé}, 有: kín.: *ju*, jap.: *u*, (létezik, történik, előfordul, van), སྲིད་པ་: tib.: *szrid pa*

szanszkrit: *dzsāti*: születés, 生: kín.: *seng*, jap.: *só*, སྐྱེ་བ་: tib.: *szkje ba*, (születés, keletkezés)

: szanszkrit: *dzsará-maraná(m)*: öregség – halál, 老死: kín.: *lao-sze*, jap.: *rósi*, རྒྱུ་ལྡོག་པ་: tib.: *rga si*,

A Négy Nemes Igazság

चत्वारि आर्यसत्यानि: szanszkrit: *csatvári árjaszatjáni*, 四聖諦: kín.: *sze seng ti*, 四諦: jap.: *sitai*, འཕགས་པའི་བདེན་པ་བཞི་: tib.: *'phagsz pa'i bden pa bzsi*

दुःखः szanszkrit: *dukkha*: szenvedés ({rosszul forgó} Buddha korabeli szakkifejezés a harci szekér kerekére vonatkozóan), 苦: kín.: *ku*, jap.: *ku*, (túlzottan keserű, nehézség, szenvedés, fájdalom, megzavart) སྐྱུག་བཟོལ་: tib.: *szdug bszngal*

: szanszkrit: *szamudaja*: ok, eredet, 集: kín.: *csi*, jap.: *sú*, ཀུན་འབྱུང་བ་: tib.: *kun 'bjung ba*

: szanszkrit: *nirodha*: elnyugvás, kioltás, 滅: kín.: *mie*, jap.: *mecu*, (megsemmisít, ledönt, megdönt, leromlik, elpusztul, tönkremegy), འགོག་པ་: tib.: *'gog pa*: (eltorlasztolás, elzárás, elhárítás, megakadályozás)

: szanszkrit: *mārga*: ösvény, 道: kín.: *tao*, jap.: *dó*, ལམ་: tib.: *lam*

A Nemes Nyolcrétű Ösvény

: szanszkrit: *ārjāṣṭāṅgamārga*, 八正道, kín.: *pa cseng tao*, jap.: *hassódó*, འཕགས་པའི་ལམ་ཡན་ལག་བརྒྱད་པ་: tib.: *'phagsz pa'i lam jan lag brgjad pa*

szanszkrit: *szamjakdrṣṭiḥ*: helyes szemlélet, 正見: kín.: *cseng csien*, jap.: *sóken*, ཡང་དག་པའི་ལྷ་བཤེན་པ་: tib.: *jang dag pa'i lta ba*

szoku: 即: azonnal, mindjárt, ugyanis, összhangban van. Buddhista terminusként a *Szív-szútra* kulcsfogalma. [DZNK 2. 1. 6.]

kan: 感: érzés, benyomás, emóció, impresszió. [DZNK 2. 2. 13.]

dzsó, csita: 定: szilárd, fix, meghatározott. Buddhista terminusként elmélkedés, meditáció, koncentrált, szilárdan tartott elme. [DZNK 2. 2. 63.]

uke, dzsu: 受: népszerű, védelem, megállapodás, *harcművészeteknél* védelem, háritás. Buddhista terminusként *védaná* [DZNK 2. 2. 69.]

Irodalomjegyzék

Forrásszövegek:

西田 幾多郎 : 善の研究 , [Nishida Kitarō: Zen no Kenkyū], <http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2010. 04. 25.

Nishida, Kitarō: *Über das Gute*, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig, 1989.

Idézetek, szövegpéldák forrásai:

Agócs Tamás: *Mahájána buddhizmus – Szemelvények a révbejuttató megismerés (Prajñápáramitá) szövegeiből*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola Jegyzete, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1995.

Airún: *Amit az értelem nem ért meg, annak a foglya*, Közli: Carl Carlson: © C. C., 1999.

Bánfalvi András (ford.): „Kakuan: Tíz bika történet”, *USZÓ 3.*, Buddhista Misszió, Budapest, 1987.

Dógen: *Shóbógenzó – The True Dharma-Eye Treasury*, Volume I., Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley, California, 2007.

Fa-cang: „Tanulmány az Arany Oroszlánról”, in: Tőkei Ferenc (ford., vál.): *Kínai buddhista filozófia*, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Bp., 1993.

Farkas László (ford.): *A vallomás szavai*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1994.

Fehér Judit (szerk.): *Tibeti buddhista filozófia*, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Bp., 1994.

Fórizs László (ford.): *Dhammapada. Az erény útja*, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Bp., 1994.

Hakuin, Zenji: *Yasen Kanna. A Chat on a Boat in the Evening*, Shaw, R. D. M.–Schiffer, Wilhelm, in: *Monumenta Nipponica*, Vol. 13, No. ½, Apr.–Jul, 1957.

Hamar Imre (ford.): „Lankavatára-szútra, in: *Tibeti buddhista filozófia*, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Bp., 1994.

Heidegger, Martin: „Mi a metafizika?” in: „...költőien lakozik az ember...” *Válogatott írások*, T-Twins Kiadó/Pompeji, Budapest–Szeged, 1994.

Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1955.

Huj-haj zen tanítása, Buddhista Misszió, Bp., 1987.

Husserl, Edmund: *Einleitung in die Logik und erkenntnistheorie*, 1906/07, Marinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1984.

Jaspers, Karl: *Einführung in die Philosophie*, Piper and Co. Verlag, München–Zürich, 1989.

Miklós Pál (ford.): *Kapujanincs Átjáró*, Helikon Kiadó, Bp., 1987.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Válogatott filozófiai írásai*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1986.

Merton, Thomas: „Egy zen filozófus: Nisida”, in: Merton, Thomas: *A zen és a falánk madarak*, 2000., elektronikus formátum: <http://terebess.hu/keletkultinfo/merton.html#nis>, 2012. 04. 25.

- Migray Emőd (ford.): *Szív szútra. Mahájána buddhista szentiratok*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2001.
- Ming, Yang Jwing, Dr.: *A legendás mesterek taiji titkai*, Lunarimpex Kiadó, 1999.
- Pető Tóth Károly: „A szív, ha volna mersze”, *OPUS* 1993/3., Pilisi-medence Kulturális Alapítvány.
- „Példázat a kígyóról”, *Maddzsima Nikája*, 22, Vekerdi József (ford., vál.): *Buddha Beszédei*, Helikon Kiadó, Budapest, 1989., elektronikus formátum: <http://terebeess.hu/keletkultinfo/buddhabeszede.html#18>, 2012. 04. 25.
- Porosz Tibor: „A mahájána tanai”, in: *Vimalakirti szútra – A Fehérlótusz Kinyílása, A Mahájána buddhizmus szentiratai*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 2000.
- Shaw, Sarah: *Buddhist Meditation – An anthology of texts from the Pali canon*, Routledge – Taylor and Francis Group, London and New York, 2006.
- Suzuki, Shunryú: *Tisztán ragyogó forrás*, Filosz Kiadó, Bp., 2010.
- Suzuki, Shunryu: *A zen szellem, az örök kezdők szelleme*, Buddhista Misszió, Bp., 1987., elektronikus formátum: <http://terebeess.hu/keletkultinfo/kezdok.html>, 2012. 11. 21.
- Suzuki, Shunryu: *Zen Mind, Beginner's Mind*, Weatherhill, New York and Tokyo, 1970.
- „Szaraha királyi éneke”, *USZÓ* 5., Buddhista Misszió Bp., 1988.
- Szeng-csao: „A prajná-nak nincs tudása”, in: Tőkei Ferenc (ford., vál.): *Kínai buddhista filozófia*, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Bp., 1993.
- Tenigl-Takács László – Farkas Attila Márton: *Patandzsali: Az igázás szövétnéke*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1994.
- Tenigl-Takács László: *A jógácsára filozófiája*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 1997.
- Tőkei Ferenc (vál.): *A szépség szíve. Régi kínai esztétikai írások*, Európa Kiadó, Bp., 1984.
- Tőkei Ferenc: *Kínai filozófia. Ókor*, I. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986.
- Vekerdi József (ford., vál.): *Buddha beszédei*, Helikon Kiadó, Bp, 1989., elektronikus formátum: <http://terebeess.hu/keletkultinfo/buddhabeszede2.html>, 2012. 04. 28.
- Weöres Sándor: „Le Journal”, in: Weöres Sándor: *Egybegyűjtött írások*, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1986.
- „A zen négy alapelve”, *USZÓ* 2, Buddhista Misszió, Budapest, 1986.

Enciklopédia, szótár:

- Baroni, Helen J., PhD.: *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, The Rosen Publishing Group, Inc., New York, 2002.
- Csongor Barnabás – Ferenczy Mária: *A kínai nevek és szavak magyar átírása*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1993.
- Davis, K. Paul – Hamilton, Allen Lee: *Encyclopedia of Warrior Peoples and Fighting Groups*, Grey House Publishing, Millerton, NY, 1998.
- Diener, Michael S.: *Das Lexikon des Zen*, Goldmann Verlag, München, 1996.
- Green, Thomas A. (ed.): *Martial Arts of the World*, ABC-CLIO, Santa Barbara, Denver, Oxford, 2001.
- Jung, Carl Gustav: *C. G. Jung Alapfogalmainak lexikona*, II. kötet, Kossuth Kiadó, Bp., 1998.

- Ligeti Lajos (főszerk.): *Keleti nevek magyar helyesírása*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1981.
- The New Nelson Japanese–English Character Dictionary, Charles E. Tuttle Company, Rutland – Tokyo, 1997.
- Pregadio, Fabrizio (ed.): *The Encyclopedia of Taoism*, Rutledge, TFG, London and New York, 2008.
- Tokarev, Sz. A. (főszerk.): *Mitológiai Enciklopédia II.*, Gondolat, Bp., 1988.
- Wieger, L., S. J.: *Chinese Characters*, Dragon Book Reprint Corp., New York, 1965.

Könyvek, tanulmányok, folyóiratcikkek:

- Adamik Tamás: „József Attila: Medáliák című ciklusának szerkezete”, Stirling János (szerk.): „A Szent István Tudományos Akadémia székfoglaló előadásai”, *Új Folyam*. 9. szám, Bp., 2006., elektronikus formátum: <http://szit.katolikus.hu/feltoltes/Adamik%20Tamas.pdf>, 2012. 11. 12.
- Akira, Hiraakawa: *A History of Indian Buddhism*, University of Hawai Press, USA, 1990.
- Akutagava Rjúnoszuke: „Őszi hegyoldal”, in: *A vihar kapujában*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1992.
- Amipa Láma, Serab Gyalcen: *A lótusz megnyitása*, Orient Press Könyvkiadó és Szolgáltató Kft., Bp., 1990.
- Arisaka, Yoko: „Beyond »East and West«: Nishida's Universalism and Postcolonial Critique”, *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 3, Non-Western Political Thought, Summer, 1997.
- Assmann, Jan: *A kulturális emlékezet*, Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 1999.
- Baktay Ervin: „Patandzsali »jóga szútrái«”, in: *A diadalmas jóga*, Szukits Könyvkiadó, Szeged, é. n.
- Békly Gellért: *Die Welt des Tao*, Alber-Broschur Philosophie, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1972.
- Benz, Ernst: „Eckhart mester Japánban”, in: Shizuteru Ueda: *Isten lélekben való születése és az áttörés az istenséghez*, Arcticus Kiadó, Bp., 2004.
- Bhattacharya, Benoytosh: *The Indian Buddhist Iconography*, K. L. Mukhopadhyay, Calcutta, 1958.
- Bhikkhu Bodhi: *A Nemes Nyolcórétű Ösvény*, Orient Press, Bp., 1993
- Bodiford, William M.: „Dharma Transmission in Sōtō Zen. Manzan Dohaku's Reform Movement”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 46. 4. Winter, 1991.
- Boyd, James W.: „Symbols of Evil in Buddhism”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 31, No. 1, Nov, 1971.
- Bragt, Jan Van: „In Memoriam: Heinrich Dumoulin (1905–1995)”, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 22, No. 3/4, The New Age in Japan, Fall, 1995.
- Brinker, Helmut – Kanazawa, Hiroshi – Leisinger, Andreas: „ZEN Masters of Meditation in Images and Writings”, *Artibus Asiae, Supplementum*, Vol. 40, 1996.
- Brockington, John L.: *A szent fonál*, General Press Kiadó, Bp., 2007.
- Burgan, Michael – Melton, J. Gordon (series ed.): *Buddhist Faith in America, Facts On File, Inc.*, New York, 2003.

- Burns, Douglas M.: *Buddhist Meditation and Depth Psychology*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1994.
- Camus, Yves: *Jesuits' Journeys in Chinese Studies*, Macau Ricci Institute, 2007, „World Conference on Sinology 2007”, Renmin University of China, Beijing
- Capra, Fritjof: *A fizika taója*, Tericum Kiadó, Bp., é. n.
- Carlsson, Carls: © C. C., Magyar Műhely Kiadó, Budapest, 1999.
- Ch'en, Kenneth K. S.: *Buddhism in China*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964.
- Chan, Alan K. L.: „Sage Nature and the Logic of Namelessness Reconstructing He Yan's Explication of Dao”, in: Chan, Alan K. L. – Lo, Yuet-Keung (eds.): *Philosophy and Religion in Early Medieval China*, SUNY series in Chinese Philosophy and Culture, State University of New York Press, Albany.
- Chan, Wing-Tsit: „Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminology”, *Philosophy East and West*, Vol. 17, No. 1/4, University of Hawai'i Press, Jan.–Oct., 1967.
- Chan, Wing-Tsit: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1963.
- Chatterjee, Ashok Kumar: *The Yogácára Idealism*, Motilal Banarsidass, Delhi – Varanasi – Patna – Madras, 1987.
- Chen, Shu-Fen: „On Xuanzang's Transliterated version of the Sanskritprajñāpāramitāhṛdayasūtra (Heart Sutra)”, *Monumenta Serica*, Vol. 52, 2004.
- Cheung, Martha P.: *An Anthology of Chinese Discourse on Translation*, Vol. 1., SJP, Manchester, 2006.
- Cobbing, Andrew: *The Japanese Discovery of Victorian Britain*, Bookcraft, Midsomer Norton, Avon, 1998.
- Collinson, Diané – Wilkinson, Robert: *Thirty-Five Oriental Philosophers*, Routledge, London and New York, 1994.
- Conze, Edward: „Text, Sources, and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No. 1. Apr., 1948.
- Conze, Edward: *A buddhizmus rövid története*, Akkord Kiadó, Bp., 2000.
- Conze, Edward: *Buddhistisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Conze, Edward: *The Prajñāpāramitā Literature, The Reiyukai*, Tokyo 1978.
- Coomaraswamy, Ananda K.: *Hinduizmus és buddhizmus*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1989.
- Craig, Albert M.: *Civilization and Enlightenment: The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*, President and Fellows of Harvard College, USA, 2009.
- „A »csak tudat« iskola”, *USZÓ* 6., USZÓ, 1989.
- Csányi Vilmos: *Az emberi természet*, Vince Kiadó Kft., Bp., 2000.
- Dasgupta, S. B.: *An introduction to tántric buddhism*, University of Calcutta, India, 1974.
- Dawis, W.: „Buddhism and the Modernization of Japan”, *History of Religions*, Vol. 28, No. 4, May, 1989.
- Dayal, Har: *The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Motilal Banarsidass, Delhi – Patna – Varanasi, 1970.
- Debreceni László, Dr.: *Akupunktúra a gyógyításban*, Medicina Kiadó, Bp., 1989.
- Debreceni László, Dr.: *Klinikai akupunktúra*, Medicina, Bp., 1989.

- Demmel, Maximiliane: *Der Begriff der Reinen Erfahrung bei Nishida Kitarō und William James*, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, München, 2004.
- Diepersloot, Jan: *The Warriors of Stillness*, Vol. 1., CFHA, Walnut Creek, 1995.
- Dilworth, David: The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen No Kenkyū, *Philosophy East and West*, Vol. 19, No. 4, Oct., 1969.
- Dombrady, G. S.: *Watanabe Kazan*, GNVO, Hamburg, 1968.
- Donald S. Lopez, Jr.: „Inscribing the Bodhisattva's Speech: On the »Heart Sūtra's« Mantra”, *History of Religions*, Vol. 29, No. 4. May, 1990.
- Dowman, Keith: *Die Meister der Mahamudra*, Eugen Diederichs Verlag, München, 1991.
- Dumoulin, Heinrich: *Geschichte des Zen-Buddhismus, Band I.: Indien und China*, Francke Verlag, Bern und München, 1985.
- Eke Károly, Dr.: *A keleti gyógyítás útjain*, Medicina Könyvkiadó, Bp., 1986.
- Elberfeld, Rolf: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, Friedrich Frommann Verlag – GüntherHolzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2004.
- Eliade, Mircea: *A jóga*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1996.
- Enomiya-Lassalle, Hugo M.: *Zen*, Medio Kiadó, Szentendre, 2000.
- Fajcsák Györgyi – Renner Zsuzsa: *Délkelet-ázsiai buddhista művészet*, Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, Bp., 1997.
- Farkas Attila Márton: *Buddhizmus Magyarországon avagy az alternatív vallásosság egy típusának anatómiája*, MTA PTI, Bp., 1998.
- Farkas László: *Mára ösvényei*, szakdolgozat, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1995.
- Faure, Bernard: „Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm”, *History of Religions*, Vol. 25, No. 3, Feb, 1986.
- Fehér Judit: „A buddhista középút filozófiája”, in: *Tibeti buddhista filozófia*, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, 1994.
- Feist Hirsch, Elisabeth: „Martin Heidegger and the East”, *Philosophy East and West*, Vol. 20, No. 3., Jul., 1970.
- Feuerstein, Georg: *The Yoga-sūtra of Patanjali*, ITI, Rochester–Vermont, 1979.
- Fowler, Merv: *Buddhism: Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Brighton, 1999.
- Franck, Frederick (ed.): *The Buddha Eye*, World Wisdom, New York, 2004.
- Frank, E. Reynolds: „The Several Bodies of Buddha: Reflections on a Neglected Aspect of Theravada Tradition”, *History of Religions*, Vol. 16., No. 4., The Mythic Imagination, May, 1977.
- Frauwallner, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus*, Akademie Verlag, Berlin, 1969.
- Frellesvig, Bjarke: *A History of the Japanese Language*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne – Madrid – Cape Town – Singapore – Sao Paulo – Delhi – Dubai – Tokyo, 2010.
- Fromm, Erich – Daisetz (sic!) Teitaro Suzuki: *Zen-buddhizmus és pszichoanalízis*, Helikon Kiadó, Bp., 1989.
- Gellner, David N.: „Hodgson's Blind Alley? Ont the So-called Schools of Nepalese Buddhism”, Jackson, Roger (ed.): *The Journal of the international association of Buddhist Studies*, Vol. 12, N. 1, 1989.
- Gernet, Jacques: *A kínai civilizáció története*, Osiris Kiadó, Bp., 2005.

- Getty, Alice: *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford University Press, London – Edinburgh – Glasgow – New York – Toronto – Melbourne – Bombay, 1914.
- Goheen, John D.: „A Study of Good by Kitaró Nishida: V. H. Viglielmo”, *Philosophy East and West*, Vol. 14, No. 1., Apr, 1964.
- Goldschmidt, Asaf: *The Evolution of Chinese Medicine*, Rutledge, Abingdon, Oxon, 2009.
- Govinda, Lama Anagarika: *A korai buddhista filozófia lélektani attitűdje*, Orient Press, Bp., 1990.
- Griffiths, Paul J. – Noriaki, Hakayama – Keenan, John P. – Swanson, Paul L.: *The Realm of Awakening*, Oxford University Press, New York, 1989.
- Grotenhuis, Elizabeth ten: *Japanese Mandalas: Representations of Sacred Geography*, University of Hawai'i Press, 1999.
- Gu, Ming Dong: *Chinese Theories of Reading and Writing*, SUNY, Albany, 2005.
- Habito, Ruben L. F.: „The Trikáya Doctrine in Buddhism”, *Buddhist-Christian Studies*, 6., 1986.
- Hackett, Roger F.: „Nishi Amane—A Tokugawa—Meiji Bureaucrat”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 18, No. 2., Feb., 1959.
- Hakoishi, Masayuki: Die Phänomenologie in Japan, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 37, H. 2, Apr.–Jun, 1983.
- Hall, Ivan Parker: *Mori Arinori*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1973.
- Hamar Imre (ford.): „Lankavatára-szútra, in: *Tibeti buddhista filozófia*, Orientalisztikai Munkaközösség – Balassi Kiadó, Bp., 1994.
- Hamar Imre: *Buddha megjelenése a világban*, Balassi Kiadó, Bp., 2002.
- Han, Byung-Chul: *Philosophie des Zen Buddhismus*, Philip Reclam jun. GmbH and Co., Stuttgart, 2002.
- Hankiss Elemér: *Az irodalmi mű mint komplex modell*, Magvető Könyvkiadó, Bp., 1985.
- A Hatodik Pátriárka szútrája*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp., 1998.
- Havens, Thomas R. H.: „Comte, Mill, and the Thought of Nishitani Amane in Meiji Japan”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 27, No. 2., Feb, 1968.
- Havens, Thomas R. H.: Scholars and Politics in Nineteenth-Century Japan: The Case of Nishi Amane, *Modern Asian Studies*, Vol. 2, No. 4, Meiji Centenary Number, 1968.
- Heine, Steven – Wright, Dale S. (eds.): *The Kóan*, Oxford University Press, New York, 2000.
- Heine, Steven: „Yes! We Have No Buddha-Nature”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 2010, 37/2., elektronikus formátum: <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/pdf/852.pdf>, 2012. 04. 25.
- Heisig, James W.: *Philosophers of Nothingness*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2001.
- Henning, Stanley E.: „The Chinese Martial Arts in Historical Perspective”, *Military Affairs*, Vol. 45, No. 4, Society for Military History, Dec, 1981.
- Herrigel, Eugen: *A zen-út*, UR Könyvkiadó és Multimédia Stúdió Kft., Bp., 1997.
- Hikami, Hidehiro: „Das Schicksal der abendländischen Philosophie in Japan”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 18, H. 3, Jul.–Sep., 1964.
- Hori, Victor Shógen: *Zen Sand*, University of Hawai'i Press, USA, 2003.
- Horváth Vera: *Görög istenek Indiában*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1977.

- Houseng, Lin – Peiyu, Luo: *300 Questions on Qigong Exercises*, GSTP, Guangzhou, China, 1994.
- Humphreys, Christmas: *Concentration and Meditation*, Element Classic Editions, Shaftesbury, Dorset, Great Britain, 1993.
- Huntington, C. W., Jr. – Wangchen, Geshé Namgyal: *The Emptiness of Emptiness*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1992.
- Ives, Christopher: *Imperial-Way Zen*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2009.
- Jan, Gonda: *Veda und älterer Hinduismus*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, 1978.
- Jansen, Marius B.: „Rangaku and Westernization”, *Modern Asian Studies*, Vol. 18, No. 4, Special Issue: Edo Culture and Its Modern Legacy, 1984.
- Jansen, Marius B.: *The Making of Modern Japan*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000.
- Jaspers, Karl: *Die massgebenden Menschen*, Piper Verlag GmbH, München, 1964.
- Jauss, Hans Robert: *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*, Osiris Kiadó, Bp., 1997.
- Jikidō, Takasaki and 高崎直道 (sic!): The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies, *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 27, No. ½. Spring, 2000.
- Johnson, Jerry Alan: *Chinese Medical Qigong Therapy*, The International Institute of Medical Qigong, Pacific Grove, CA 93950, USA, 2000.
- Jorgensen, John: „Mujaku Dōchū (1653–1744) and seventeenth-century Chinese Scholarship”, in: *East Asian History*, IASTANU, Goanna Print, Fyshwick, ACT, Number 32/33, december 2006/ june 2007., elektronikus formátum: http://www.eastasianhistory.org/sites/default/files/article-content/32-33/EAH32-33_02.pdf, 2012. 11. 21.
- Josephson, Jason Ānanda: When Buddhism Became a “Religion” – Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō, *Japanese Journal of Religious Studies* 33/1, 2006, Nanzan Institute for Religion and Culture, elektronikus formátum: <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2889>, 2012. 11. 21.
- Jung, Carl Gustav: *Az alkímiai konjunkció*, Kötet Kiadó, Nyíregyháza, 1994.
- Kapleau, Philip: *The Three Pillars of Zen*, Beacon Press, Boston, 1967.
- Kashiwahara, Yūsen – Sonoda, Kōyū (ed.): *Shapers of Japanese Buddhism*, Kōsei Publishing Co., Tokyo, 1994.
- Kato, M. T.: *From Kung Fu to Hip Hop – Globalization, Revolution, and Popular Culture*, SUNY Press, Albany, 2007.
- Kawamura, L. S. – Nagao, G. M.: *Mādhyamika and Yogacāra*, SUNY Press, Albany, 1991.
- Keiji, Nishitani: *Nishida Kitarō*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford, 1991.
- Kelényi Béla – Vinkovics Judit: *Tibeti és mongol buddhista tekercsképek*, Hopp Ferenc Kelet-ázsiai Művészeti Múzeum, Bp., 1995.
- Kiglics István: *Japán – múlt a holnapban*, Pszichoteam, Bp., 1989.
- Kim, Ha Tai: „The Logic of the Illogical: Zen and Hegel”, *Philosophy East and West*, Vol. 5, No. 1 Apr, 1955.

- Kim, Young-ho – Chu-tao-sheng: *Tao-sheng's Commentary On the Lotus Sutra*, State University of New York Press, New York, 1990.
- Kita, Sandy: „The Bulls of Chōmyōji: A Joint Work by Sotatsu and Mitsuhiro”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 4, Winter, 1992.
- Kita, Sandy: The Bulls of Chōmyōji: A Joint Work by Sotatsu and Mitsuhiro, *Monumenta Nipponica*, Vol. 47, No. 4., Winter, 1992.
- Kiyoka, Eiichi (trans.): *The Autobiography of Yukichi Fukuzawa*, Columbia University Press, New York and London, 1966.
- Klide, Alan M., VMD – Shiu Kung H., Ph.D.: *Veterinary Acupuncture*, UPP, USA, 1977.
- Knauth, Lothar: „Life is Tragic. The Diary of Nishida Kitarō”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 20, No. ¾, 1965.
- Kohn, Livia: *Chinese Healing Exercises*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2008.
- Kozyra, Agnieszka: „Nishida Kitarō's Logic of Absolutely Contradictory Identity and the Problem of Ethics in Zen”, in: *SILVA IAPONICARUM 日林*, FASC. XVIII · 第十八号, WINTER 冬, 2008., elektronikus formátum: <http://www.silvajp.amu.edu.pl/Silva%2018.pdf>, 2012. 04. 25.
- Kracht, Klaus – Rüttermann, Markus: *Grundriß der Japanologie*, Harrassowitz Verlag, Weisbaden, 2001.
- Kuriyama, Shigehisa: *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*, ZONE BOOKS, NEW YORK, 1999.
- Lamotte, Étienne: *Mañjuśrī*, T'oung Pao, Second Series, Vol. 48. Livr. 1/3, 1960.
- Lange, Elena Louisa: *Die Überwindung des Subjekts – Nishida Kitarōs 西田幾多郎 (1870–1945) Weg zur Ideologie*, (Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich), Zürich, 2011, elektronikus formátum: http://www.zora.uzh.ch/56978/1/Dissertation_Lange.pdf, 2012. 04. 25.
- Laube, Johannes: „TOPOS in Platons Timaios und BASHO in Nishidas Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan – einige vergleichende Beobachtungen”, in: Stanca Scholz-Ciona (herausgeber): *Wasser-Spuren: Festschrift für Wolfram Naumann zum 65. Geburtstag*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 1997.
- Laube, Johannes: *Kitarō NISHIDA: „Über das Gute. (Zen no kenkyū, 1911). Eine Philosophie der Reinen Erfahrung. Aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von Peter Pörtner*. Insel Verlag, Frankfurt 1989., elektronikus formátum: http://www.oriens-extremus.de/inhalt/html/oe33_r07.html, 2012. 04. 25.
- Lazarin, Michael: „A fenomenológia és Japán”, *Athenaeum – 無の場所 a semmi helye*, *Athenaeum*, 1994.
- Legett, Trevor: *The Tiger's Cave*, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1977.
- Legeza Laszlo: *Tao Magic*, Thames and Hudson, London, 1975.
- Lem, Stanislav: *Az Úr hangja*, Kozmosz Fantasztikus Könyvek, Bp., 1980.
- Leroi-Gourhan, André: *Az őstörténet kultuszai*, Kozmosz Könyvek, Bp., 1985.
- Li, Shih K'un –French, Frank G., Dr. (eds.): *The Prajna Paramita Heart Sutra*, Buddha Dharma Education Association Inc., New York – San Francisco – Toronto, 2000.
- Lindtner, Christian: *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nagarjuna*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1990.

- Liu, Ming-Wood: „The Yogācārā and Mādhyamika Interpretations of the Buddha-Nature Concept in Chinese Buddhism”, *Philosophy East and West*, Vol. 35, No. 2. Apr, 1985.
- Liu, Shing-Han – Bracy, John: *Ba gua: hidden knowledge in the Taoist internal martial art*, North Atlantic Books, Berkeley, California, 1998.
- Liu, Zhanwen (ed.): *Essentials of Chinese Medicine Volume 1 Foundations of Chinese Medicine*, Springer-Verlag London, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2009.
- Lloyd, Geoffrey – Sivin, Nathan: *The Way and the Word – Science and medicine in early China and Greece*, Yale University Press, New Haven and London, 2002.
- Lopez, Donald S., Jr.: *Elaborations on Emptiness*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.
- Lotman, Juriij: *Kultúra és intellektus*, Argentum Könyvkiadó, Bp., 2002.
- Makeham, John (ed): *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, Springer – Dordrecht – Heidelberg – London – New York, 2010.
- Marlando, John C.: „Translating Nishida”, *Philosophy East and West*, Vol. 39., No. 4., Oct, 1989.
- Mártonfi Ferenc: *Az írástól a versig*, Kőrösi Csoma Társaság, Keleti Értekezések 4., Bp., 1992.
- Masanori, Yamaji: „Isszai Csodzan: A macska fantasztikus tudománya – avagy a szamurájok gondolatvilága”, *Keletkutatás*, 1994. ősz
- Masanori, Yamaji: „Sugjó: »Test és lélek edzése«„, *Keletkutatás*, 1993. ősz
- Maszanori, Jamadzsi: *Japán*, Gondolat, Bp., 1989.
- May, Reinhard: *Heidegger's hidden sources*, Routledge, London and New York, 1996.
- Michael, Thomas: *The Pristine Dao*, State University of New York Press, Albany, SUNY, 2005.
- Michiko, Yusha: *Zen and Philosophy– An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, University of Hawai'i Press, USA, 2002.
- Miklós Pál: *A zen és a művészet*, Lazi, Szeged, 2000..
- Miller, J. Scott: *Adaptations of Western Literature in Meiji Japan*, Palgrave, New York, 2001.
- Miller, Roy Andrew: *The Japanese language*, Charles E. Tuttle Company, Tokyo, 1980.
- Mingwu, Zhang – Xingyuan, Sun: *Chinese Qigong Therapy*, Shandong Science and Technology Press, Jinan, China, 1985.
- Mireisz László: „Váhana-váda, Szimbólumrendszerek”, *USZÓ 1.*, Buddhista Misszió, Budapest, 1985.
- Mizuno, Kōgen: *Essentials of Buddhism*, Kōsei Publishing Co., Tokyo, 1996.
- Montaigne, Erle: *Dim-mak: Death-Point Striking*, A Paladin Press Book, 1993.
- Moran, J. F.: *The Japanese and the Jesuits*, Routledge, London and New York, 2004.
- Mrozik, Susanne: *Virtuous Bodies*, Oxford University Press, New York, 2007.
- Nakamura, Hajime: *Indian Buddhism – A Survey with Bibliographical Notes*, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna, Madras, 1987.
- Nakamura, Hajime: *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, East-West Center Press, USA, 1964.

- Nattier, Jan: „The Heart Sútra: A Chinese Apocryphal Text?“, *The Journal of The International Association of Buddhist Studies*, Volume 15, Number 2., 1992, elektronikus formátum: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/ojs/index.php/jiabs/article/download/8800/2707>, 2012. 04. 25.
- Needham, Joseph: *Science and Civilisation in China*, vol. VI. CUP, Cambridge, 2000.
- Nishida Kitarō 西田幾多郎 in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, Zum 100. Erscheinungsjubiläum der Studie über das Gute (*Zen no kenkyū, 1911*), Internationale Tagung, vom 5–9. September 2011 an der Universität Hildesheim, Domäne Marienburg, organisiert von Prof. Dr. Rolf Elberfeld und Dr. Yōko Arisaka (有坂陽子), 2011. 09. 5–10., (Offizielle Sprachen der Tagung sind Deutsch, Japanisch und Englisch), elektronikus formátum: http://www.uni-hildesheim.de/media/presse/Sonstiges/Tagungsplan_8.8.2011_Nishida.pdf, 2012. 04. 25.
- Nishida, Kitarō: *An Inquiry into the Good*, Yale University Press, 1990.
- Nishida, Kitaro (sic!): „Igazság és jóság”, in: *Athenaeum – 無の場所 'a semmi helye'*, 1994.
- Nishida, Kitaro: *Indagación del bien*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1995.
- Nishida, Kitarō: „The Logic of Place and A Religious World-View”, in: *Nishida Kitarō zenshū*, 19. vol., Iwanami Shoten, 1965.
- Nishida, Kitarō – Dilworth, David A.: „Religious Consciousness and the Logic of the Prajnaparamita Sutra from the Logic of Place and a Religious World-View”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 25, No. ½, 1970.
- Nishida, Kitarō: *A Study of Good*, Greenwood Press, New York, 1960.
- Nitta, Y. – Tatematsu, H. (ed.): Japanese Phenomenology, *Analecta Husserliana*, Volume VIII, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London, 1979.
- Nobuo, Takayanagi: *Japan's „Isolated Father” of Philosophy: Nishi Amane 西周 and His „Tetsugaku 哲学”*, elektronikus formátum: http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet19_06_Takayanagi.pdf, 2012. 04. 25.
- Noda, Matao: East-West Synthesis in Kitarō Nishida, *Philosophy East and West*, Vol. 4, No. 4, Jan, 1955.
- Omura, Yoshiaki: *Acupuncture Medicine – Its Historical and Clinical Background*, JP, Tokyo, 1982.
- Opzoomer, K. V.: *A vallás gyümölcse*, Magyar Prot. Irodalmi Társaság, Bp., 1908.
- Owen, Stephen: *Readings in Chinese Literary Thought*, Harvard-Yenching Institute monograph series, 30, PFHC, USA, 1992.
- Pálos István: *A hagyományos kínai orvoslás*, Gondolat, Bp., 1963.
- Payne, Peter: *Martial arts*, Thames and Hudson, London, 1997.
- Perkins, Franklin: *Leibniz and China*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Piovesana, Gino K.: „One Hundred Years of Japanese Philosophy 1862–1962”, *Contemporary Religions in Japan*, Vol. 5, No. 3 Sep, 1964.
- Pléh Csaba: *A lélektan története*, Osiris Kiadó, Bp., 2000.
- Porosz Tibor: *A buddhista filozófia kialakulása*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 2000.
- Pörtner, Peter – Jens Heise: *Die Philosophie Japans*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1995.
- Ramanan, K. Venkata: *Nágárijuna's Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi – Patna – Varanasi, 1978.

- Ray, Reginald A.: *Buddhist Saints in India*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1994.
- Reynolds, Frank E.: „The several Bodies of Buddha: Reflections on a neglected aspect of Theravada Tradition”, *Chicago Journals*, 16/4, 1977.
- Rhys Davids, Caroline A. F.: *Buddhist Manual of Psychological Ethics, of the Fourth Century B.C., Being a Translation, now made for the First Time, from the Original Pāli, of the First Book of the Abhidhamma-Piṭaka, entitled Dhamma-Saṅgaṇi (Compendium of States or Phenomena)*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing, [1900], 2003.
- Ries, Julien: „A vallásos ember és a szent az új antropológiai szemlélet megvilágításában”, in: Ries, Julien (szerk.): *A szent antropológiája*, Typotex, Bp., 2003.
- Robinet, Isabelle: *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, Arany Hegy Alapítvány, Bp., 2006.
- Ronkin, Noa: *Early Buddhist Metaphysics*, RoutledgeCurzon, London and New York, 2005..
- Rutt, Richard: *The Book of Changes*, Routledge – Curzon, London –New York, 2002.
- Sadakata, Akira: *Buddhist Cosmology*, Kósei Publishing, Tokyo, 1999.
- Safranski, Rüdiger: *Ein Meister aus Deutschland*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1997.
- Safranski, Rüdiger: *Egy némethoni mester*, Európa Könyvkiadó, Bp., 2000.
- Santina, Peter Della: *Causality and Emptiness – The Wisdom of Nagarjuna*, Buddhist Research Society, Singapore, 2002.
- Schinzinger, Robert (ins Deutsche übertragen und eingeleitet von): *Die intelligible Welt, Drei philosophische Abhandlungen*, In Gemeinschaft mit Motomori Kimura, Iwao Koyama und Ichiro Nakashima, *Walter de Gruyter*, Berlin, 1943.
- Schumann, Hans Wolfgang: *Buddhistische Bilderwelt*, Eugen Diederichs Verlag, München, 1993.
- Seager, Richard Hughes: *Buddhism in America*, Columbia University Press, New York, 1999.
- Sekida, Katsuki: *Zen Training*, Weatherhill, New York, Tokyo, 1989.
- Shahar, Meir: *The Shaolin monastery: history, religion, and the Chinese martial arts*, University of Hawai‘i Press, USA, 2008.
- Shaw, Miranda: „William James and Yogācāra Philosophy: A Comparative Inquiry”, *Philosophy East and West*, Vol. 37, No. 3, Jul, 1987.
- Simonics Péter: *A kínai akupunktúra régen és ma*, Gondolat, Bp., 1988.
- Sjögren, Olle: *Röda berg och gula floder?* Optimal Press, Göteborg, 2007.
- Skilton, Andrew: *A buddhizmus rövid története*, Corvina Kiadó, Bp., 1997.
- Smith, Robert W.: *Hsing-I Chinese Mind-Body Boxing*, North Atlantic Books, Berkeley, California, 2003.
- Spaulding, Robert M.: „Japan’s Search for Cultural Identity”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 14, No. 4. Sep, 1972.
- Spigelman, J. Marvin – Miyuki, Mokusen: *Buddhism and Jungian Psychology*, Falcon Press, Phoenix, Arizona, USA, 1987.
- Stevens, John: *Jamaoka Tessu*, Szensár Kiadó, Bp., 2005.
- Stevens, John: *Sacred Calligraphy of the East*, Shambala Publications, Boston and London, 1995.

- Strong, Amy L.: *Race and Identity in Hemingway's Fiction*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.
- Studholme, Alexander: *The Origins of Om Manipadme Húm*, SUNY Press, Albany, 2002.
- Sung, J Liao – Mathew H. Lee – Lorenz, K. Y. Ng.: *Principles and Practice of Contemporary Acupuncture*, American Academy of Acupuncture Inc., New York – Basel – Hong Kong, 1974.
- Suzuki, D. T.: *Manual of Zen Buddhism*, Kyoto, Eastern Buddhist Society, 1937.
- Suzuki, D. T.: *Zen and Japanese Culture*, Bollingen Foundation Inc. – Princeton University Press, New York, 1959.
- Sükösd Mihály: *Hemingway világa*, Európa Könyvkiadó, Bp., 1969.
- Süle Ferenc, Dr.: *Valláspatológia*, GyuRó Art-Press, Szokolya, 1997.
- Swanson, Paul L.: „»Zen is Not Buddhism«. Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature”, *BRILL, Numen*, Vol. 40, No. 2 May, 1993.
- Szabó Csaba: *Utazások az alsó világba*, Kossuth Egyetemi Kiadó, Debreceni Egyetem, Debrecen, 2007.
- Szikszaíné Nagy Irma: *Leíró magyar szövegtan*, Osiris Kiadó, Bp., 2004.
- Téchy Olivér: *Buddha*, Gondolat, Bp., 1986.
- Tenigl-Takács László: *India kultúrtörténetének áttekintése 4–5. A számkhja és a jóga*, Buddhista Misszió, Bp., 1986.
- Teo, Stephen: *Chinese Martial Arts Cinema - The Wuxia Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009.
- Thilo, Thomas: *Hagyományos kínai építészet*, Corvina Kiadó, Bp., 1985.
- Thorne, B. Michael – Henley, Tracy B.: *A pszichológia története*, Glória Kiadó, Bp., 2000.
- Tosiko, Ivaki: *Ikebana*, Natura, Bp., 1978.
- Totman, Conrad: *Japán története*, Osiris Kiadó, Bp., 2006.
- Tsonawa, Losang Norbu (trans.): *Indian buddhist pandits*, Library of tibetan works and archives, New Delhi, 1985.
- Uhl, Christian: „Der Buddhismus und die Moderne am Beispiel der Philosophie Nishida Kitarōs”, in: Kellner, Birgit – Weigelin-Schwiedrzik (Hg.): *Denkt Asien anders?*, V&R unipress – Vienna University Press, Göttingen, Germany, 2009., elektronikus formátum: http://ugent.academia.edu/ChristianUhl/Papers/935361/Der_Buddhismus_und_die_Moderne_am_Beispiel_der_Philosophie_Nishida_Kitaros, 2012. 04. 25.
- „Váhana-váda – Szimbólumrendszerek”, *ÚSZÓ* 1., 1985.
- Vámos Péter: „Az egészségmegőrzés kínai tudománya: a csikung I.”, *Keletkutatás*, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó, Bp., 1995 ősz
- Vasziljev, L. Sz.: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*, Gondolat, Bp., 1977.
- Verwayen, F. B.: „Tokugawa Translations of Dutch Legal Texts”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 53, No. 3., Authumn, 1998.
- Vetter, Tilmann: *Mahayana historisch*, Vorlesung Hamburg, 2000, elektronikus formátum: http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/digitale_texte/Bd4-K09Vetter.pdf, 2012. 04. 24.
- Victor, G. – Hori, Sógén: „Zen Kóan Capping Phrase Books: Literary Study and the Insight »Not Founded on Word sor Letters«”, in: Heine, Steven – Wright, Dale S. (eds.): *Zen Classics:*

- Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 2006.
- Visser, de Marinus Willem: *Ancient Buddhism in Japan – Sutras and Ceremonies in Use in the 7th and 8th Centuries A.D. and their History in Later Times*. 2 Bände, Paul Geuthner, Paris 1928–1931.
- Wai-ming, Benjamin Ng: *The I Ching in Tokugawa Thought and Culture*. University of Hawai'i Press and Association for Asian Studies, Honolulu, 2000.
- Waldenfels, Hans: „Absolute Nothingness. Preliminary Considerations on a Central Notion in the Philosophy of Nishida Kitaro and the Kyoto School”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 21, No. 3/4, 1966.
- Walsh, Dermott J.: „The Confucian Roots of zen no kenkyú: Nishida's Debt to Wang Yang-Ming in the Search for a Philosophy of Praxis”, *Asian Philosophy*, Volume 21, Issue 4, 2011.
- Walsh, Dermott J.: *Confucian thought in early Nishida*, *The Newsletter*, No. 54, Summer, 2010., elektronikus formátum: http://www.ias.asia/files/IIAS_NL54_30.pdf, 2012. 04. 25.
- Wardy, Robert: *Aristotle in China*, Needham Research Institute Studies 2, Cambridge, 2004.
- Watts, Alan W.: *A zen útja*, Polgár Kiadó, Bp., 1997.
- Watts, Alan W.: *Tao: Az áramlás útja*, Orient Press, Bp., 1990.
- Wayman, Alex: *The Buddhist Tantras*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1973.
- Webb, Russel: *A Páli Kánon művei*, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 1994, *kézirat gyanánt*
- Weegmann, C. von: „Professor Dr. Karl Florenz zum Gedächtnis”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 2, No. 2 Jul., 1939.
- Welton, Donn: „Husserl and the Japanese”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 3., Mar, 1991.
- Wenninger Antal, Dr.: *Az idő partján*, Tankönyvkiadó, Bp., 1988.
- Weserhoff, Jan: *Nágárjuna's Madhyamaka*, Oxford University Press, USA, 2009.
- Wright, Arthur F.: „Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 17, No. 1, Nov, 1957.
- Wright, Arthur F.: *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press, Stanford, 1959, [Contents], o. n.
- Wright, Dale S.: „Introduction: The Concept of Classic Literature in Zen Buddhism”, in: Heine, Steven – Wright, Dale S. (eds.): *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*, Oxford University Press, New York – Oxford, 2006.
- Wynne, Alexander: *The Origin of Buddhist Meditation*, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, 2007.
- Xing, Guang: *The Concept of Buddha*, Routledge Curzon, London and New York, 2005.
- Yagi, Seiichi: „Buddhist Philosophy and New Testament Theology”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 19., 1999.
- Yamada, Keiji: *The Origins of Acupuncture, Moxibustion, and Decoction*, IRCFS, Kyoto, Japan, 1998.
- Yamaguchi, Ichiro: *Ki als leibhaftige Vernunft: Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997.
- Yu-lan, Fung: *A kínai filozófia rövid története*, Osiris Kiadó, Bp., 2003.

Yu-lan, Fung: *The Spirit of Chinese Philosophy*, Routledge, Abingdon, Oxfordshire, 2005.
Yü, Chün-fang: *Kuan-yin*, Columbia University Press, New York, 2001.
Yün-hua, Jan: „Nāgārjuna, One or More? A New Interpretation of Buddhist Hagiography”,
History of Religions, Vol. 10, No. 2, Nov, 1970.

Elektronikus források:

Bingenheimer, Marcus: *Bibliographies on Buddhism in Western Languages – A Bibliography of Bibliographies* [2011-es lezárással], <http://mbingenheimer.net/tools/bibls/biblBibl.html>, 2012. 04. 25.

Bingenheimer, Marcus: *Bibliography of Buddhist Studies Bibliographies in Western Languages* [2001-es lezárással!], <http://ccbs.ntu.edu.tw/DBLM/database/projects/BBSwl.htm>, 2012. 04. 25.

Boda István Károly– P orkoláb Judit: *A háttértudás szerepe a hipertextuális szövegek befogadásában. Orbán Ottó: Fölkel a sínekről*, http://www.kjf.hu/manye/2011_szombathely/kotet/24_boda_porkolab.pdf, 2012. 11. 21.

Cage, John: *Indeterminacy*.text © John Cage, <http://www.lcdf.org/indeterminacy/s/116>, 2012. 11. 21.

Cheung, Ching-yuen: *Japanese Philosophy in Chinese-Speaking Regions*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/EJPhilosophy/PDF/EJP0-Cheung.pdf>, 2012. 04. 25., 201. p.

Dalissier, Michel: *Nishida Kitarō and Chinese Philosophy*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/EJPhilosophy/PDF/EJP4-Dalissier.pdf>, 2012. 04. 25.

Dufourmont, Eddy: *Is Confucianism philosophy?*, http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet14_04_Dufourmont.pdf, 2012. 04. 25.

Garin-Michaud, Roger: *Buddhist Bibliography*, <http://www.golden-wheel.net/fullbib.html>, 2012. 04. 25.

Gülberg, Niels: *Alois Riel und Japan*, <http://www.f.waseda.jp/guelberg/publikat/riehl.htm>, 2012. 11. 21.

<http://ctext.org/dao-de-jing> 2011. 07. 15. A magyar szöveg Tókei Ferenc fordítása. Forrás: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/tokei.html>, 2011. 07. 15.

<http://ctext.org/mengzi/gong-sun-chou-i>, 2011. 07. 15.

<http://terebess.hu/keletkultinfo/soos.html>, 2012. 11. 21.

http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/Japphil/page_12.htm, 2012. 04. 25.

http://www.academia.edu/373917/Det_japanska_sive_det_moderna_Om_Kyotoskolans_forhallan_de_till_det_moderna_och_till_det_vasterlandska, 2012. 11. 21.

<http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 11. 21.

<http://www.artslant.com/ny/works/show/405350>, 2012. 11. 21.

<http://www.sacred-texts.com/bud/zen/mumonkan.htm>, 2012. 11. 21.

<http://www.scribd.com/doc/60189077/Orategama>, 2012. 11. 21.

<http://www.terebess.hu/keletkultinfo/tokei.html>, 2011. 07. 11.)

<http://www.youtube.com/watch?v=J85ARLul9h8>, 2011. 06. 05.

<http://www.zen.hu/szivoszutra.html>, 2012. 11. 21
<http://iss.ndl.go.jp/books/R100000002-I000000562367-00>, 2012. 11. 21.
<http://ctext.org/dao-de-jing>, 2011. 07. 11.
<http://iss.ndl.go.jp/books/R100000039-I001746234-00>, 2012. 11. 21.
http://nirc.nanzan-u.ac.jp/projects/Sourcebook/KS_texts.pdf, 2012. 04. 25.
<http://suisekimagazinhungary.blogspot.hu/2009/12/suiseki-osztaljozasa.html>, 2012. 04. 25.
<http://terebess.hu/english/oxherd16.html>, 2012. 04. 25.
<http://terebess.hu/english/oxindex.html>, 2012. 04. 25.
<http://terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html#3>, 2012. 04. 25.
<http://terebess.hu/keletkultinfo/sziv.html>, 2012. 04. 25.
<http://terebess.hu/zen/hakuin1.html>, 2012. 04. 25.
http://www.palikanon.com/digha/d16_1.htm, 2012. 04. 25.
http://www.palikanon.com/english/pali_names/n/nagaa.htm, 2012. 05. 03.
<http://www.palikanon.com/khuddaka/udana.html>, 2012. 04. 25.
<http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m036z.html>, 2012. 04. 25.).
<http://www.palikanon.com/majjhima/zumwinkel/m091z.html>, 2012. 11. 21.)
http://www.palikanon.com/samyutta/sam22_090.html#s22_87
<http://www.palikanon.com/wtb/jhana.html>, 2012. 04. 25.
<http://www.aozora.gr.jp/cards/000182/files/946.html>, 2012. 04. 25.
<http://www.cambodianbuddhist.org/english/website/canon/sutta/majjhima/mn036.html>, 2012. 04. 25.
<http://www.intute.ac.uk/cgi-bin/fullrecord.pl?handle=humbul17977>, 2012. 11. 21.
<http://www.l.u-tokyo.ac.jp/philosophy/tetsugakukai/about.html>, 2012. 04. 25.
<http://www.palikanon.com/khuddaka/>
<http://www.sacred-texts.com/bud/zen/mumonkan.htm>, 2012. 04. 25.
<http://www.terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html>
<http://www.thezensite.com/ZenTeachings/Miscellaneous/TheFiveRanksoftheHouseofTsaotung.htm>, 2012. 04. 25.
<http://www.tipitaka.org/romn/>
http://zenwort.lima-city.de/zenwort/zw2_hm/zw2_01.html#a09, 2012. 04. 25.
<https://biblio.ugent.be/input/download?func=downloadFile&recordOid=673126&fileOid=1900249>, 2012. 04. 25.
 Julien, Stanislas: *Tao Te King*, 1842., http://home.pages.at/onkellotus/TTK/_IndexTTK.html 2011 07 15.
 Keiji, Nishitani: *Nishida Kitaro's Character [Nishida Kitaro sensei no hitogara]*, 1992., <http://www.shindharmanet.com/wp-content/uploads/2012/pdf/Keiji-Character.pdf>, 2012. 11. 21.
 Kitaro, Nishida: *Uno studio sul bene*, Bollatti Boringhieri, Torino, 2007, <http://www.humanamente.eu/PDF/Nishida%20Kitaro%20-%20Settimo%20Numero.pdf>, 2012. 04. 25.

- Kósa Gábor: *A buddhizmus kezdetei Kínában és a taoizmus-buddhizmus vita*, <http://terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/buddh.html>, 2012. 04. 25.
- Kósa Gábor: *Buddhista iskolák Kínában*, <http://terebess.hu/keletkultinfo/lexikon/iskola.html>, 2012. 04. 25.
- Kracht, Klaus: *Nishida und die Politik*, <http://edoc.hu-berlin.de/japonica-hu/5/kracht-klaus-205/PDF/kracht.pdf>
- Kracht, Klaus: *Zum Verständnis der „Nishida-Philosophie“ unter dem Aspekt des Verhältnisses von Form und Inhalt*, <http://edoc.hu-berlin.de/japonica-hu/1/kracht-klaus-199/PDF/kracht.pdf>, 2012. 04. 25.
- Magyar néprajz nyolc kötetben, VII. Kötet, Népszokás, Néphit, Népi Vallásosság*, <http://mek.oszk.hu/02100/02152/html/07/453.html#455>
- Mahá pradzsnyá páramitá hridaja szútra*, <http://www.zen.hu/szivszutra.html>, 2012. 11. 21.
- Mahávagga I. 6. [A benáereszi beszéd, az első öt tanítvány meghívása]*, <http://terebess.hu/keletkultinfo/buddhabeszed.html>, 2012. 04. 25.
- Memoir of Hokkaido Institute of Technology*, Vol. 28, 2000., <http://toshi-kasai.info/butoh-2body.pdf>, 2012. 11. 21.
- Needham Research Institute: *Science and Civilisation in China Series*, <http://www.nri.org.uk/science.html>, 2012. 11. 21.
- Sandgren, Gordon, http://home.pages.at/onkellotus/TTK/_IndexTTK.html, 2011 07 15
- Schmidt, Kurt (ford.): *Udāna*, 1954
http://www.palikanon.com/khuddaka/ud_schmidt/udana.htm#ud_vii, 2012. 04 25.
- Shigemi, Inaga: *Philosophia, Ethica and Aesthetica in the Far-Eastern Cultural Sphere: Receptions of the Western Ideas and Reactions to the Western Cultural Hegemony*, <http://www.nichibun.ac.jp/~aurora/pdf/9Philosophia.pdf>, 2012. 04. 25.
- Simonyi Károly: *A fizikai alap kutatások frontvonala a harmadik évezred küszöbén*, http://www.termesztvilaga.hu/fizika_eve/tortenet/fiztort/simonyi/alap.html 2011. 06. 05.
- Smith, David Woodruff: „Phenomenology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/phenomenology/>
- „Students Studying in the Netherlands at the End of the Edo Period”, in: *Japan–Netherlands Exchange in the Edo Period*, National Diet Library, http://www.ndl.go.jp/nichiran/e/s2/s2_6.html
- Surányi László: *Szümposzió a nulláról*, <http://home.fazekas.hu/~lsuranyi/NULLA.pdf>, 2012. 04. 25.
- Suzuki, D. T.: *A Zen területe*, <http://terebess.hu/keletkultinfo/zenterulet1.html>, 2012. 04. 25.
- Zen for Americans*, <http://www.sacred-texts.com/bud/zfa/index.htm>, 2012. 11. 21.
- 高野繁男：『哲学字彙』の和製漢語，<http://human.kanagawa-u.ac.jp/kenkyu/publ/pdf/syoho/no37/3707.pdf> 2012. 04. 25.

A szerző tudományos publikációi

Kötetek

A nyolcvannégy mahásziddha legendája. Indiai legendák gyűjteménye, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Bp., 2000.

Nacsinák Gergely András – M. Atya – Soós Sándor: *Áthosz, a Szent Hegy*, Kairosz Kiadó, Bp., 2004.

Tanulmányok

„Ikkyú Szójun élete”, *Szerzetes a bordélyban. Shin úrnő nappali álma*, <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/soos.html> 2011. 08. 30.

„Sinran”, *CREDO Evangélikus Műhely*, IX. évfolyam, 2003. 3–4. szám.
Elektronikus kiadás: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/sinran.html> 2011. 08. 30.

„Megjegyzések a megalkuvást-nem-ismerő idealizmus iskolájának terminológiájához”, *Huszonöt fennsík. A művészetektől a tudományokig*. Debreceni Egyetemi Kiadó (DUPress), Debrecen, 2011, 223–236. p.

„Beszélhetünk-e imádságról a népi buddhizmus esetében?”, Hoppál K. Bulcsú – Szilágyi Zsolt – Vassányi Miklós (szerk.): *Áldozat és Ima*, Konferencia kötet, L'Harmattan Vallástudományi Könyvtár, Bp., 2011, 170–179. p.

Anyag vagy energia? – A kínai kultúra „csi” fogalma
www.nagyalma.hu, 2011/1. ISSN 2062-3305

A Tigris, a Sárkány és a zsoltár
www.nagyalma.hu, 2012/2. ISSN 2062-3305

Filozófia és praxis: a shugyó fogalma a japán kultúrában
www.nagyalma.hu, 2013/1. ISSN 2062-3305

Lektorai munkák

Arthur Koestler: *India*. (ford.: Tandori Dezső), Terebess Kiadó, Bp., 1999.

Arthur Koestler: *Japán*. (ford.: Tandori Dezső), Terebess Kiadó, Bp., 1999.

Egy csésze tea Isszával. Kobajasi Issza haikuversei, Orpheus Kiadó, Bp., 2000.

Adámy István: *A nagy kata könyv – Kyokushin karate III.*, Lunarimpex Kiadó, Bp., 2003.

Az értekezés kivonata

Nisida Kitaró (1870–1945) a 20. századi japán filozófia egyik kulcsfigurája, az önálló nyugati típusú japán filozófia egyik legnagyobb hatású alkotója. A műveit fordításban olvasó nyugati ember számára sokszor nem is válik világossá, hogy a japán alkotó milyen mélyen, milyen sok szállal kötődik a keleti kultúra buddhista mélyrétegeihez. A filozófiai fogalmak kezelése és értelmezése Nisida szempontjából a buddhista ismeretelmélet talaján valósul meg, a buddhizmus praxisából merített személyes tudati élmények kontextusa által kialakuló világkép látószögén keresztül. Életművének vizsgálata ezért megköveteli a buddhista filozófia és a zen beható elemzését és értelmezését.

Különösen igaz mindez Nisida Kitaró korai főműve, az 1911-ben megjelenő *Dzen no Kenkjú* (*A Jó kutatása*) esetében.

Jelen disszertációban ezért a *Dzen no Kenkjú* második fejezetének első, második és harmadik szakaszának általam lefordított szövegét alapul véve felvázolom, mit jelent egy 20. századi filozófiai mű esetében a *zen mint tudati háttér*, illetve, hogy hogyan mutatható be a *zen mint filozófia*. Fordításom kísérlet a nisidai terminusok magyarra ültetésére, és egyben előtanulmány a teljes szöveg fordításához.

A disszertáció első fejezeteiben áttekintem Nisida életművét, annak zen vonatkozásait és a *Dzen no Kenkjú* felépítését. Összefoglalva bemutatom a lefordított szövegrészletet, arra is kitérve, hogy miért választottam elemzésemhez az írás második fejezetének első három szakaszát.

A továbbiakban felvázolom a tudati háttér fogalmát, annak strukturális vázlatát a nisidai szöveg speciális követelményei szerint alkalmazva.

Ezt követi a *zen mint filozófia*, valamint a *buddhizmus mint filozófia* tárgykörének vizsgálata. Ehhez kapcsolódik zen *bölcsesség* fogalmának elemzése egy forrásszöveg, a *Szív-szútra* elemzése szerint, majd a zen *filozófiai módszertanának* bemutatása szintén egy adott szöveg, *A Négy Alapelv* Nisidát magyarázó feltárása alapján.

A testen nyugvó tiszta tapasztalás általam alkotott, Nisida kapcsán a zenre vonatkozó meghatározása alapján kifejtve elemzem mind a buddhista, mind a sajátosan kínai test fogalmat, mind pedig a *tiszta tapasztalás* buddhista értelmű megvalósulásának kategóriákként leírt fokozatait.

A fejezetek összeállításánál kiemelten törekedtem arra, hogy a buddhizmus tanítási és értelmezési formáit ne a nyugati filozófiában fellelt vagy fellelni vélt szövegrészekben megjelenő (bár sokszor csábító lehetőséget kínáló) analógiákkal világítsam meg, hanem –

amennyire ez lehetséges – maradjanak meg az adott kereten, a buddhizmus ismeretelméleti rendszerén belül. Ezzel összhangban, vigyázva arra, hogy a szöveg arányait ne bontsam meg, ahol csak lehetett lábjegyzetbe emelve közöltem a szakaszokra vonatkozó forrásszövegek fordítását. Ez egy adott elem önálló vizsgálatának fontos feltétele.

Az elemzés elsődleges módszereként a zen filozófiai struktúráit a lefordított nisidai szövegszemelvények kiemelt mondatai köré építve vizsgálom. Így a disszertáció munkamódszere nem Nisida szövegének szisztematikus elemzése, és nem is a zen önmagában való bemutatása, hanem két, egymást magyarázó hagyomány, az *archaikus* és a *modern* egymással történő párhuzamba állítása.

A *Dzen no Kenkjú* egyik központi szerepet kapó és elemzésre kerülő fogalma a *tiszta tapasztalás* Wundtól és Jamestől átvett kategóriája. Ám amikor Nisida egyik kiemelt gondolati elemként a nyugati filozófia és pszichológia terminusát értelmezi, nagyon sajátosan, a nyugati értelmezéstől gyökeresen különböző kiindulási pontból tekint rá arra. Egy japán számára a nyugati értelemben vett *tiszta tapasztalás* fogalom csak a zen sajátos aspektusán keresztül válik kezelhetővé: A zen szerint az a tudati állapot, amely leginkább megfeleltethető a *tiszta tapasztalás* kategóriájának, a testen nyugvó elmélkedés által valósul meg. A keleti rendszer tehát a *testet* állítja a középpontba, abból indul ki, hogy azután ahhoz is térjen vissza. India, Kína, Korea és Japán azonban a testiség leírásánál a nyugatitól eltérő utakat követett, követ. India a *jóga* testre vonatkozó tapasztalati rendszerén keresztül, Kína és a kínai kultúra által befolyásolt területek pedig az önálló természettudományos és filozófiai felismerés, kutatás által kialakuló *áramló test* gondolköre révén a testről és a testiségről a nyugatitól gyökeresen eltérő képet alakítottak ki. (Az *áramló test* általam alkotott kifejezés a *csi/ki* kínai/japán terminusával jelölt valóságalelem állandó változása, mozgása révén definiált testiség leírására.) A *test* és a *testiség* fogalmának vizsgálata így a *test fenomenológiájának* kérdéskörét árnyalja, értelmezi és bővíti ki. Problémákat és sajátos szempontokat vet fel a *test* fogalmának értékeléséhez.

A *testen nyugvó elmélkedés* a keleti gondolkodó számára a filozófia praxisát jelenti. A tapasztalásra és a testre vonatkozó gondolati kép mind az indiai, mind a kínai és japán kultúra esetében kiegészül egy-egy tökéletesen működő és több szempontból mai napig bővülő gyakorlati praxisrendszerrel, amely az élet igen sok területét átfogja, sőt működteti. Az orvoslás, harcművészet és képzőművészet területeire kell gondolnunk itt elsődlegesen, ám ez a praxis az elme működését is magában foglalja. Nem véletlen, hogy Nisida számára a filozófia praxist, a *tiszta tapasztalás* pedig a mindennapokban megvalósuló gyakorlatot jelentett. A gyakorlathoz kötődő megvalósítás belső rendszerének feltárása és a *tiszta*

tapasztalás buddhista értelemben vett konkrét megvalósulásának vizsgálata a disszertáció lényeges feladata. Ezt a vizsgálatot az elemzés számára összeválogatott és erre alkalmas buddhista forrásszövegek, A *Szív-szútra*, a *Négy Alapelv* és a *Tíz bika* szövegeinek felhasználásával elemzésén keresztül végzem el. A szövegek vizsgálata segít megérteni Nisida gondolati mintáinak működését, és nagyban hozzájárul a keleti és a nyugati bölcseleti rendszerek egymást magyarázó megértéséhez.

Ahhoz, hogy a nyugati filozófiát megértő keleti gondolkodás struktúráit felvázolhassuk, definiálni kell mind a *keleti filozófia*, mind a *buddhista filozófia*, mind pedig az elemezni szándékozott *tudati háttér* fogalmát. Ehhez a definiáláshoz maga Nisida is segítséget nyújt, hiszen szövegeinek mondatai képezik az alapját az egyes gondolati egységeknek. A téma, mint azt láthattuk, határterületek elemzését jelenti, amely a fent vázolt sajátos feltárási módszert követeli meg.

A vizsgálódás tárgyává tett *testen nyugvó tiszta tapasztalás* fogalma a zen általam megalkotott definíciója, hiszen ez ebben a formában nem jelenik meg a témával foglalkozó szakirodalomban. A *tiszta tapasztalás* terminusának nisidai értelmezése azonban lehetővé teszi a zen ilyen definiálását. Nisida életműve kapocs két kulturális szféra között. Azonban míg a zen-tapasztalat önmagában szigorúan gyakorlathoz kötött, addig a filozófus zenre támaszkodó életműve mint önállóan értelmezhető alkotás, gyakorlattól függetlenül is megközelíthető, olvasható és elemezhető. Ebben az értelemben Nisida a zen speciális közvetítője a nyugat felé. Nem a vallástörténet vagy az orientalisztika értelmében, hanem az emberi gondolkodás átadható és átadódni vágyó struktúráiban. A *Dzen no Kenkjú* buddhista kapcsolatainak elemzése alapján elfogadható és értelmes kifejezésként tud megjelenni a 20. század bölcseleti rendszerében a *zen mint filozófia*.

Abstract

Nishida Kitarō (1870–1945) is one of the most influential figures of the twentieth century Japanese philosophy, and a founder of the creative philosophy that brought the West and East closer. When reading his books in translation, it is often hard to believe that the Japanese author has manifold and deep-running ties to the eastern Buddhist tradition. Nishida works with the philosophical concepts on the grounds of the Buddhist theory, and with a world view that comes from a context formed by being a practising Buddhist. Consequently, it is imperative for anyone who wants to understand Nishida's legacy to closely study and analyse the Buddhist philosophy and Zen.

It is especially true when it comes to his major work: *An Inquiry into the Good* (1911).

That is the reason why I chose the first, second and third passages of the second chapter of *An Inquiry into the Good* as the basis on which I will outline what Zen as the conscious background means in case of a 20th century philosophical work. I will also outline how Zen as a philosophy can be shown in such a piece of work. I will use my own translation, which can be regarded as an attempt at putting Nishida's terminology into Hungarian, and as a trial for the full translation of his work.

In the first chapters of this paper, I will give an overview of Nishida's legacy and its Zen related issues, and I will outline the structure of the *An Inquiry into the Good*. I will give a summary of the translated text and reveal why I chose those passages for my purposes.

Having done this I will draw up the concept and structure of conscious background in line with the specific requirements of Nishida's text.

Then I will go on to examine the issues of *Zen as a philosophy* and *Buddhism as philosophy*. For that, I included an analysis of the concept of Zen wisdom based on the analysis of the *Heart Sutra*, and an introduction of the philosophical methodology of Zen through the explanation of another source text: *The Four Principles of Zen*.

I will use my own invention, the *body-centered pure experience*, to help analyse the Buddhist and specifically Chinese concepts of the body and the stages that lead to the *Pure Experience* according to the Buddhist tradition.

Throughout my paper, I tried to resist the temptation to use the western terminology that can be found to describe the teachings and interpretation of Buddhism. Instead, I tried to stay within the framework of Buddhist epistemology. I was also careful not to break up the harmony of the passages, thus I used footnotes for the translation of the source texts, which is an important precondition when it comes to the independent analysis of a text.

As the principal analytical tool, I will use the philosophical structures of Zen to examine Nishida's passages. Consequently, this paper is neither a systematic analysis of Nishida's text nor an introduction of Zen in itself. It is rather an attempt to present the modern and the archaic traditions in parallel.

One of the central concepts of *An Inquiry into the Good* is *Pure Experience* adapted from Wundt and James. However, when Nishida interpretes this concept he starts out from a very peculiar point of view, which is totally alien to the western tradition. Nishida cannot help starting from the Zen concept of the body when he analyses the concept of pure experience. For a Japanese, Zen's aspect is unavoidable. According to Zen, pure experience can only be realised through meditation based on the body. It follows, that the eastern tradition starts from the body as the centre, and returns to it in the end. Having said that, India, China, Korea and Japan all had / have their own ways to interpret the concept of body. In India, there is yoga to give an experiential system to understand the body. In China and where its influence has spread, the body has been seen and dealt with as an independent scientific and philosophical discipline, which have formed the concept of the *flow-body* (I coined this piece of terminology to describe the concept of *qi / ki* Chinese/Japanese terminology). This perception of the body is also entirely different from the western perception of it. The analyses of the concepts of *body* and *body image* further complicate and widens the problems of the *phenomenology of the body*.

The body-centered meditation for an eastern philosopher means the practice of their philosophy. In the Indian, Chinese or Japanese culture the mental image of the body is completed with a continuously growing practicable system that influences, even operates, many parts of the everyday lives of the people. It is enough to consider the realms of martial arts, the medical sciences or the world of applied arts, but this practice involves the mind, too. It is not by chance that for Nishida philosophy means practice while *pure experience* means practice that is realised in everyday life. It is, thus, an important task of this paper to look into the inner system of the practice related realisation of *pure experience* in the sense of the Buddhist tradition. To reach this aim, I will use the analyses of the *Heart Sutra*, *The Four Principles of Zen* and the *Ten Bulls (Ten Ox Herding Pictures)*, which help understand Nishida's mental patterns and facilitates the mutual understanding of the western and eastern philosophical systems.

In order to draw up the structures of the eastern cognitive process that understands the western type of philosophy, we need to define the concepts of *Eastern philosophy*, *Buddhist philosophy* and *conscious background*. Nishida himself helps with his passages, as they

constitute the basis of these cognitive units. It is seen that my topic is the analysis of boundaries, which requires the delicate methodology outlined above.

My own piece of terminology the *body-centered pure experience* is my definition of Zen, which was made possible by Nishida's concept of *Pure Experience*. Nishida's legacy is the link between the east and the west traditions as it allows us to understand his Zen perception independently of practice. In this respect Nishida can be seen a special medium of Zen towards the West. The analysis of the Buddhist ties in *An Inquiry into the Good* may give validity to the concept of *Zen as a philosophy* in the context of twentieth century philosophy.