Terebess Collection

D. T. Suzuki

A zen mezején

Eredeti címe: *The Field of Zen*
Originally published by The Buddhist Society, London in 1969
Fordította: Rafalszky Katalin (*A Zen területe* címmel)
Színjátszó Központ módszertani sorozata
Szerkeszti: Bucz Hunor
Felelős kiadó: Bálint Judit, az Ady Művelődési Központ igazgatója
Készült: Budapesten, 1982 novemberében, 60 példányban
Elektronikus kiadás: *A zen mezején*, Terebess Ázsia E-Tár, 2003

TARTALOM

A szerkesztő előszava

Dr. D. T. Suzuki
A *The Times* 1966. július 13-i számában megjelent nekrológ

1. Régi emlékek
(A Buddhist Society fennállásának 40. évfordulójára - 1964 novemberében)

2. Buddha és Zen
(előadás a Manchester College Oxfordban, 1953 júniusában)

3. A Satori jelentése
(A Buddhista Társaságban mondott előadás, 1953 szeptemberében)

4. Mondo
(A Middle Way számára. 1953 augusztusában)

5. Maha Prajna és Maha Karuna
(A Buddhista Társaságban elhangzott előadás, 1958 májusában)

6. A buddhizmus analitikus és szintetikus megközelítése
(A Buddhista Társaságban elhangzott előadás, 1953 júniusában)

7. Hogyan lehet behatolni a valóságba
(A Buddhista Társaságban elhangzott előadás, 1954 júliusában)

8. Az én és a Zen
(Előadás a Caxton Hall-ban, 1953 szeptemberében)

9. Eckhart és a Zen buddhizmus
(A Middle Way számára, 1955 augusztusában)

10. A Soto mesterek tanítása
(Kiadásra átadva 1958-ban)

11. A Shin és a Zen összehasonlítása
(Válaszok a Zen Iskolában feltett kérdésekre - 1953 júniusában)

12. A Zen buddhizmus hite
(A Buddhista Társaságban elhangzott előadás feljegyzéseiből, 1958 júniusában)

13. A válasz a kérdésben van
(Feljegyzések a Buddhista Társaságban elhangzott előadásról 1953 júniusában)

14. Zen meditáció
(Feljegyzések a Zen Iskolában tartott előadásról - 1958)

15. Hirtelen és fokozatos megvilágosodás
(A Zen Iskolában tartott beszédből részletek - 1958 májusában)

ELŐSZÓ

A nyugati ember elvesztette azt az egyensúlyt, melynek a bennünket körülvevő, a buddhisták által Samsara-nak nevezett, látható világról alkotott, egyre bővülő ismeretek és a "Nem született, Eredet nélküli, Formálatlan" között kell fennállnia - ez utóbbi elnevezéssel írta le Buddha AZT, amelynek örökké változó kifejezője a világmindenség.

A Samsara megismerhető az érzékszervek révén és a belőle táplálkozó gondolkodás és érzés folyamatai által; a Nem született közvetlenül sohasem ismerhető meg, csak a buddhisták belső képessége, az intuíció által, ami éppannyira különbözik az intellektustól, mint az intellektus különbözik az érzékszervi tapasztalástól. A Zen-buddhizmus egyike azoknak a szellem-fejlesztő rendszereknek, melyek e képesség fejlődését és alkalmazását szolgálják.

A tudós és a misztikus közötti szakadék szükségszerűen nagy, mivel különböző objektumot vizsgálnak különböző eszközökkel. A tudomány embere - a szó legszélesebb értelmében véve - mindazokat a dolgokat vizsgálja, amelyeket lát és amelyeknek mérésére képes, és számára minden más gyanús. Műszerére, az intellektusra büszke, és nem vesz tudomást az ismeretkörén, éppen ezért hatáskörén is kívül eső szellemi funkcióról, az intuícióról.

Ezzel szemben a Zen emberét a Valóság formáin túli Valóság érdekli; ő elfogadja azt a tényt, hogy ez jellegénél fogva méréssel megközelíthetetlen, s így definiálni sem lehet. A Zen folyamat az összes sajátosságból álló Űrbe való kisebb vagy nagyobb behatolással indul; e sajátosságok közül csak az intuíciónak lehetünk közvetlenül tudatában. Ez a tudatosság (mely semmi esetre sem ritkaság az élenjáró tudósoknál) nem kevesebb, mint az Abszolút tudatossága, és az ilyen személyek számára a Samsara világa kevésbé fontos. A fontosság egyensúlyát úgyszólván a dolgok totalitása és a nem-dualitás adja, a viszonylagos Másvilága. Az ilyen ember nem igyekszik az életet legyőzni, sem akaratához igazítani, hanem "úgy éli az életet, ahogyan az élet éli magát" - ahogy Dr. Suzuki mondta - és itt a különbség alapvető. Az ilyen ember számára a fizikai világ a Valóság árnyéka, mind értékeit, mind az időt tekintve tiszavirág életű. Nyugaton néhány embernek sikerült valamilyen módon mérni ezt a tudatosságot, de eddig csak kevesen jutottak el a következő lépéshez, vagyis ahhoz a higgadt és

megingathatatlan felismeréshez, hogy ez a két összeférhetetlen ellentét a szellemi valóságban ugyanannak a mennyei egésznek két aspektusa; hogy a menny és a föld, az Űr és az azt betöltő formák, az Abszolút és a viszonylagos mind egy, túl az időn és téren, bizonyíthatatlanul és mérhetetlenül.

Ugyanakkor ellentét feszül a bizonyíthatatlan Másvilágot tudomásul nem vevő, sőt tagadó materialisták és azok között, akik ismerik a Másvilágot, és ismerve azt hajlamosak arra, hogy a történés relatív, tiszavirág életű világának követeléseit figyelmen kívül hagyják. Az ilyen problémák azonban - mint Carl Jung is rámutatott - nem oldhatók meg saját síkunkon. Csak egy magasabban lévő, és az "ellentéteken" túli pontról lehet a mindkettőt felölelő, nagyobb igazságot felfedezni. Kétségtelenül az lesz a gondolkodó Nyugat legközelebbi feladata; hogy eljusson a szellemi tudatosság és anyagi felfedezés, metafizika és fizika, a megjelenés Másvilága sajátos új keveredéséhez, és ennek itt és most megmutatkozó megnyilvánulásához. És mivel e kettő homályosan egynek látszik, az Igazság őszinte keresője éppoly könnyen talál a misztikum tapasztalásakor új tudományos elveket, mint amilyen könnyen bizonyítani tud nagy szellemi igazságokat ott, ahol mindkettő egyenlő mértékben diadalmaskodik - a laboratóriumban.

Az életnek e dinamikus folyamatában, mely az egymással szembenálló végletek egy beolvadását foglalja magába, az élet jelentésének új percepciója, és az élet végső magasrendű célja homályosan látható. Annak érdekében, azonban, hogy elérhessük ezt a kiegyensúlyozott, ésszerű s mégis szellemi gondolkodásmódot, nekünk, nyugati embereknek teljes mértékben el kell fogadni a két koordinátát, és törekednünk kell alkalmazásukra, mégpedig egyidőben történő alkalmazásukra. A tudományos felfedezés materializmusa és ennek fizikai síkon történő alkalmazásai már megjelentek, méghozzá olyan erővel és olyan mennyiségben, ami elegendő ahhoz, hogy az emberiségből a vallást, a miszticizmust, sőt a lelki vágyakozást is kitörölje. Mindezek ellenére a második koordináta, - mely az univerzumban azonos értékű, bár szinte teljesen elborítja a tisztán fizikai gondolkodás emelkedő dagálya, - tovább él, és nyugaton erősödik is a szellemi élet ismerete és tudatos gyakorlása által, mely szellemi élet - nevezzük akár Ch'an-nak vagy Zen-nek, - ezerötszáz év alatt bizonyítani tudta értékeit Kínában és Japánban.

Ez tehát a Zen Buddhizmus; erről szinte valamennyi ismeretünk a néhai Dr. D. T. Suzuki könyveiből és előadásaiból származik. Ha tehát ez az élő folyamat mélyen behatolt a nyugati gondolkodás magasabb szintjeibe, és ezáltal hozzájárult a nyugati szellem egyensúlyának helyreállításához, akkor ezt annak javára kell írni, akit illet.

Az új dinamikus szintézisnek e fermentuma már kezd hatni. A tudományban és a gondolkodás területén évente tesznek felfedezéseket, melyek magyarázatához az őszinte emberek nem szégyellnek olyan fogalmakat használni, mint az Űr, valamennyi jelenség valótlansága, és az emberi szellem kevéssé ismert hatalma, amely az abszolútnak ezeket az aspektusait felfogni és alkalmazni tudja a dualitás viszonylagos területén.

Lehetséges, hogy a jövőben a nyugati ember kevésbé fog hajlani arra, hogy a metafizika és fizika, a miszticizmus és biológia, pszichológia és vallás, művészet és technika egymással összefüggő funkcióit zárt rekeszekbe helyezze. Talán már megszületett a jövő vallása, a Valóság közvetlen tapasztalása iránti személyes törekvés, a totális univerzumban élő totális ember tudatossága értelmében. Ha ez a vallás felnő, egyik keresztapjának, Daisetz Teitaro Suzuki-nak nevére meleg szívvel kell emlékeznünk.

Ez az igazán nagy ember 1966. júliusában halt meg Japánban; remélhetjük, hogy harminc művének összegyűjtött, angol nyelvű kiadását hamarosan kézbe vehetjük. Eddig azonban egyetlen kötet sem jelent meg, és a szerzői jogot tulajdonának valló japán alapítvány nem jelezte ilyen kiadásra vonatkozó terveit. Ezért a Buddhist Society (Buddhista Társaság), felismerve, hogy Nyugaton egyre fokozódik az igény a szellemi tudomány mesterei által a Zen-ről írt művek iránt, e kötetben bemutatja Dr. Suzuki cikkeinek és lejegyzett beszélgetéseinek válogatását; ezek a beszélgetések nagyrészt 1953-ban, 1954-ben, és 1958-ban angliai látogatása alatt zajlottak le, és meg is jelentek nyomtatásban a Társaság *The Middle Way* című folyóiratában. Nem egészen eredeti sorrendjükben közöljük őket, egyébként azonban az itt közölt anyagok megfelelnek az akkori kiadásnak. A Szerző bemutatására szolgál a *Times of London*-ban 1966. július 13-i számából vett nekrológ. Az illusztrációkhoz nem kell kommentár.

Christmas Humphreys
a Buddhist Society kiadója, London.
1969. Újév

Az alábbi nekrológ jelent meg a *The Times* 1966. július 13-i számában:

Dr. D. T . SUZUKI

Mr. Christmas Humphreys írja:

Dr. D. T. Suzuki, aki most halt meg Japánban 95 évesen, a keleti filozófia kiemelkedő alakja volt, nemzetközi rangú tudós; a lélek tanára, aki maga eljutott a megvilágosodáshoz és ennek továbbadására törekedett; író, aki 20 kötetben tanította a nyugati embert a Zen buddhizmusra és céljaira.

Mint tudós, mestere volt a szanszkrit és kínai buddhista szövegeknek; kiegészítve ezt a korszerű nyugati gondolkodás több nyelvű ismeretével. A buddhista filozófiát széleskörűen és mélyrehatóan tanulmányozta, a Zen buddhizmus kínai és japán fejlődéstörténetének ismeretében egyedülálló volt.

1870-ben született, Észak-Japánban; 1890-ben kezdte meg tanulmányait a tokiói egyetemen, de már akkor a Zenre tette fel életét és idejének jórészét a híres Zen mesternek, Imagita Kosen-nek és utódjának, Soyen Shaku-nak körében töltötte Engakuji-ban (Kamakura), ahol később letelepedett. Tanulmányai során meghívták Chicago-ba, hogy segítségére legyen Dr. Paul Carus-nak a nemrég megalakult Open Court Publishing Co. buddhista publikációinál. Ezért kétszeres energiával kezdett a Zen-nel foglalkozni, és egy év alatt eljutott a Zen megvilágosodáshoz Soyen Shaku irányításával.

1897-ben átment az Egyesült Államokba és ott 11 évet töltött, időnként Európába látogatva. 1900-ban jelent meg első nagyobb munkája "The Avakening of Faith in the Mahayana" (A Mahayana hit ébredése) címmel, majd 1907-ben Londonban adták ki "Qutlines of Mahayana Buddhism" (A Mahayana Buddhizmus rövid ismertetése) c. művét. Az ezt követő 50 évben a Mahayana buddhizmusról szóló műveinek egész sorozata jelent meg, ezen belül jelentősek a Zen buddhizmusról szóló munkái, beleértve szanszkrit és kínai fordításait. A Lankavatara Sutra témájáról írt köteteiért - a kísérő Tanulmányok kötettel együtt - a kyotoi Otani Egyetem az irodalom díszdoktorává avatta. 1949-ben a

japán Akadémia tagjává választották, és a császár a kulturális érdemrenddel tüntette ki. 1921-ben megalapította és megszerkesztette a The Eastern Buddhist (A keleti buddhista) c. folyóiratot.

Amerikai felesége, Mrs. Beatrice Lane Suzuki, akit 1911-ben vett feleségül, 1939-ben halt meg; ő a Shingon buddhizmus jeles tudósa volt.

Dr. Suzuki neve a Zen buddhizmusról angol nyelven írt munkái nyomán válik maradandóvá. Ezek közül legismertebb az "Introduction to Zen Buddhism" (Bevezetés a Zen buddhizmusba) c. munkája, illetve az "Essays in Zen Buddhism" (Tanulmányok a Zen buddhizmusról) három kötete. Befejezetlen műveit - a hét keleti nyelven szerkesztett óriási kifejezés-szótért, a Kegon filozófiáról szóló munkákat, a Shin buddhizmussal foglalkozó műveit és számos korábbi mű új kiadásait - valaki másnak kell gondozásba vennie. E tudós, bölcs és szeretett tanító fáradhatatlan igyekezetének eredménye azonban, hogy a Zen buddhizmus iránti érdeklődés a nyugati világban ennyire elterjedt; e mozgalom sokáig az ő nevéhez fog kapcsolódni.

Egyébként, ami életművének további részét illeti, Dr. Suzuki azt saját szavaival foglalja össze "Early Memories" (Régi emlékek) címen a The Middle Way XXXIX. kötetében megjelenő, a 40. évfordulóra összeállított számában; azok az angol nyelvű munkái pedig, melyekről én tudok, a Buddhism and Culture" (Buddhizmus és Kultúra) című ünnepi kötet első cikkében szerepelnek. Ezt a kötetet 90. születésnapja tiszteletére adták ki Kyotoban, 1960-ban. Én mindezt csak személyes emlékeimmel tudnám kiegészíteni; az ember pedig nem egykönnyen veti papírra emlékeit. Mr. R. J. Jackson, a Társaság legrégibb tagja Suzuki első világháború előtti londoni előadására is emlékszik. Magam csak második angliai látogatása alkalmával találkoztam vele, amikor 1936. júliusában a Hit Világkongresszusának megnyitó estjén beszédet mondott a Queen's Hallban. Ha jól emlékszem, a téma a mindenek felett való szellemi ideál volt, és neves előadók sora mondott ragyogó beszédet a tőlük elvárt nagybetűs stílusban. Dr. Suzuki azonban, aki láthatóan álmából ébredt, halkan és igen egyszerűen beszélt kis házáról és a japánok Zen életéről. Ez a néhány feledhetetlen pillanat néhányunk számára többet mondott el Zenről, mint valamennyi írása együttvéve. Mint egyik későbbi látogatása alkalmával mondta a Társaságnál: "Zen az élet művészete". Micsoda páratlan művész halt meg éppen harminc év múltán!

1946-ban Japánban látogattam a nemzetközi háborús törvényszék ügyében, és mivel a "barátkozást" majdnem olyan rossznéven vették, hogy szinte tilos is volt, csak nagy nehézségek árán tudtam ellátogatni Shoden-an-hoz, Engakuju (Kamakura)-ban lévő kis házához. Amikor találkoztunk, egyikünk sem bírt szólni, és az öregúr - akkor már 76 éves volt - egy emlékezetes mozdulattal felemelte karját, arca elé, hogy eltakarja érzéseit. Ezt követően az ott töltött hat hónap alatt a hétvégeken meglátogattam Shoden-an-ban, majd pedig az új házában, mely a szemben lévő domboldalra épült, a kolostor fölött, ahol most hamvai pihennek.

A hétvégi látogatások alkalmával tervezgettük összes műveinek kiadását a londoni Rider kiadónál; ekkor vettem át tőle a később "The Zen Doctrine of No-Mind" (kb. így fordítható: A nem-szellemi, nem-értelmi dolgok Zen doktrínája) címen megjelent mű kéziratát. Órákon keresztül ültem lábainál a verandán, mialatt diktálta nekem a The Essence of Buddhism (A Buddhizmus lényege) c. két híres előadásának angol szövegét. Ezeket az előadásokat a japán császárnak tartotta, később az említett címen a Buddhsit Society kiadta őket. Magammal hoztam Londonba több más művének másolatát is, melyeket a japánul írt a Zen buddhizmusról a háború alatt, és amelyeket nem fordítottak le angolra.

Londonba visszatérve kiadott műveinek európai ügynöke lettem, és sűrű levelezéssel sikerült is híresebb munkáit hat nyelven megjelentetni és forgalmazni az európai piacon.

1953-ban Dr. Suzuki Angliába látogatott Miss Mihoko Okamura társaságában, aki - titkárnője, társa és igaz barátja egy személyben - élete végéig mellette maradt. Mihoko Okamura révén cikkekhez, könyvekhez és az egész világra kiterjedő levelezéséhez jutottunk hozzá; ez a fiatal nő nagy szerepet játszott abban, hogy Dr. Suzuki magas kort élt meg. A Society (Buddhista Társaság) évi közgyűlésére érkeztek, és ezt a látogatást használtuk ki arra, hogy előadásokra kérjük fel, és az üzleti ügyeket is megbeszéljük. A Newhham College nyári tanfolyamát is meglátogatta; ottani beszélgetéseinek jórészét a The Middle Way XXVIII. kötetében közölték. 1954-ben újra rövid látogatást tett Angliában; nem felejtjük el egykönnyen, hogy a Zen Class óráin is részt vett, az Atlanti óceánon álmatlanul töltött éjszakai repülőút után - s mindezt 88 évesen. Megkértem, válaszoljon egyetlen kérdésre: "Hogyan juthatunk el a Valósághoz?" - és látszott, hogy szándékosan fokozza szellemi erőit, tudatát magasabb szintre emelve, mielőtt megadta részletes, rögtönzött válaszát, amely számos más előadásával együtt a The Middle Way-ban jelent meg. Ezután megpihent, és szelíden megjegyezte, hogy szeretne vacsorázni!

Leghosszabb és egyben legutolsó látogatása 1958-ban zajlott le, amikor a Wesak ünnepségre érkezett és ott beszédet is tartott. A városnézések (megnézte Edinburgh-ot és Dudlint is!), előadások, interjúk és a kiadói tárgyalások szüneteiben elhívtuk a Zen Class óráira, ahol - mint akkoriban írtam - "beszélgetéssel, kérdések megválaszolásával, de elsősorban szellemének nagyságával megkísérelte, hogy átadja nekünk az átadhatatlant". Utazásai, kirándulásai, a Serpentine-körüli sétái és a nálam töltött órákban a beszélgetések alkalmával tanúi lehettünk szellemi nagyságának. Figyelmes türelme mások meghallgatásakor, a válasz ereje, közvetlensége és a rögtönzés képessége a régi idők Ch'an mestereire emlékeztettek. A buddhizmus ötven évi tanulmányozása során az a megtiszteltetés ért, hogy legalább öt kiemelkedő, szellemi és tudományos téren egyaránt rendkívüli embert ismertem meg, de közülük csak egyetlenre illik az a név, melyet tanítója adott neki: Daisetz - azaz, "nagy alázatosság". Közeli munkatársaként amikor magyarázatára figyeltem, melyet gyakran egy borítékon vagy hasonló kis papírdarabon szemléltetett, hirtelen egy pillanatra "megértettem". Sajnos, az ilyen "idő-nélküli pillanat" beleolvadt az intellektuális ismeret fényébe, az újra tudatosulás magjai azonban meg fognak érni. Így hát ott álltunk a repülőtéren lelki gyötrelmekkel és elköszöntünk tőle, bár az elkövetkezendő években barátságos hangú levelezés kötött bennünket össze. A levelekben főleg a Zen kérdésekről volt szó; nagyra értékelte a Society munkáját, és a Londonban a szerzői jogdíjakból összegyűlt összeg felét a Társaságnak adományozta. Most, hogy elment közülünk, ismert és még kiadatlan írásait látva a személyes emlékek fényes öröme hat át bennünket.

Belső világáról nem tudnék beszélni. Senki sem vitatja, hogy mélyreható buddhista filozófiai ismeretei egyedülállóak és valószínűleg rendkívüli módon ismerte a Zen buddhizmust. Életét áldozta annak, hogy a Nyugat embere megismerje a Ch'an és Zen buddhizmus történetét és lényegét, és, hogy Zen-buddhista szerzeteseket tanítson; mindez közvetlenül vagy közvetve írásaiban lelhető fel. Tisztában volt azzal, hogy a Nyugatnak erre van szüksége - bárcsak beteljesülnének a Zen Buddhizmus jövőjét érintő nézetei.

Életművének sorsa most mások, nála jóval kisebbek kezében van - a mi kezünkben. Segítségünkre van az a húsz kötetnyi angol nyelvű kiadvány, amit más művekkel és új fordításokkal kell

kiegészítenünk. Néhányunk azonban ennél gazdagabb, még sokkal gazdagabb: bennünk él egy egyszerű lelkű, felvilágosult és szeretetreméltó öreg ember, egy alázatos tudós halhatatlan emléke. Bárcsak méltóak lennénk mélyreható tapasztalatainak átvételére.

Nyugodjék békében.

I. RÉGI EMLÉKEK

(A Szerkesztő előszava. Megtiszteltetésnek érezzük, hogy kiadhatjuk ezt a cikket, melynek Szerzője, aki most 94 éves, felhatalmazta Miss Mihoko Okamurat és Dr. Carmen Blackert, hogy a The Middle Way különszámának elkészítéséhez több alkalommal folytatott interjúk során készített jegyzetekből e cikket kidolgozzák. A buddhista világ igen hálás Dr. Suzuki tudományos munkásságának megismeréséért. Dr. Suzuki tudományos művei olyan mélyrehatóak és széleskörűek, hogy néha nem is gondolunk rá, hogy mindig saját tapasztalatainak lelki indíttatásaiból ír. Az ilyen ember fiatalkora bizonyára nagyon érdekli az olvasókat, akik húsz, angol nyelven kiadott művét ismerik; ő azonban amikor megkérték, beszéljen erről, ezt mindig azzal a "nagy alázattal" hárította el, ami szó szerint véve is nevében van. "Daisetz" - nagy alázatot jelent - így nevezte el őt mestere, Soen Roshi, és ez a tulajdonság ma is jellemző rá. Ez alkalommal azonban rá tudtuk beszélni, hogy tárja fel előttünk fiatalkori napjait, és az igazság keresése iránti törekvéseit. Amikor megköszönjük, hogy ezzel a rendkívüli anyaggal hozzájárul különszámunkhoz, alázattal állapítjuk meg, milyen hálával tartozik neki az egész Nyugat és mindazok, akik a Zen filozófiájában inspirációt találtak.)

Orvos-családból származom; családunk több generáción át Kanazawa[1] város orvosait adta. Apám, nagyapám és dédnagyapám mind orvos volt - elég furcsa, hogy valamennyien fiatalon haltak meg. Természetesen abban az időben nem volt szokatlan dolog, ha valaki fiatalon halt meg, az ősi feudális rendszerben azonban egy orvos esetében ez kettős szerencsétlenség volt, mivel a feudális úrtól kapott illetménynek csak egy részét folyósították a haláleset után az orvos családjának. Így családomat - bár a szamurájokhoz tartozott - már apám idejére elérte a szegénység, s az ő halála után, amikor én csak hatéves voltam, még szegényebbek lettünk, mindazoknak a gazdasági problémáknak következtében, melyek a szamurájok osztályát érték a feudális rendszer eltörlése után.

Akkoriban talán még nagyobb veszteséget jelentett az apa halála, mint mostanában, mivel oly sok minden függött tőle, családfőtől - az élet valamennyi fontos lépése, kezdve a taníttatástól az álláskeresésig. Én mindezt elvesztettem; mire tizenhét-tizennyolc éves lettem, e szerencsétlenségek arra késztettek, hogy gondolkozni kezdjek sorsomról (karma). Miért kell mindezeket a hátrányokat elszenvednem életem kezdetén?

Gondolataim ekkor kezdtek a filozófia és a vallás felé hajlani; mivel családom a Zen Rinzai szektájához tartozott, természetes volt, hogy a Zen-ben keressek választ kérdéseimre. Emlékszem, amikor elmentem a Rinzai templomba, ahová családom tartozott, - ez volt a legkisebb Rinzai templom Kanazawa városában - és kértem a papot, beszéljen nekem a Zenről. Mint akkoriban a vidéki papok nagy része, ő sem tudott sokat. Sőt, még a Hekiganroku-t[2] sem olvasta, így hát beszélgetésünk nem

tartott sokáig.

Szokásom volt, hogy filozófiai és vallási kérdéseket más, velem egykorú diákokkal beszéljek meg; emlékszem, az egyik kérdés, amin sokat gondolkoztam, ez volt; mitől esik az eső? Miért kell az esőnek hullania? Ha most visszatekintek, rájövök arra, hogy volt az észjárásomban valami, ami hasonló az esőről szóló keresztény tanításhoz, mely szerint az eső az igazakra és az igaztalanokra egyformán hull. Ekkoriban véletlenül kapcsolatban is voltam néhány keresztény misszionáriussal. Tizenöt éves lehettem, amikor találkoztam az Orthodox Church[3] (orthodox egyház) misszionáriusával Kanazawa-ban; emlékszem, hogy adott nekem egy példányt a Genezis japán nyelvű fordításából, japán stílusú kötésben; azt mondta, vigyem haza és olvassam. Elolvastam, de nekem úgy tűnt, hogy nincs semmi értelme. "Kezdetben vala az Isten" - de miért teremtette volna Isten a világot? Ezt egyáltalán nem értettem.

Még ugyanabban az évben egy barátom áttért a protestáns keresztény vallásra. Azt szerette volna, hogy én is keresztény legyek, és azt akarta, hogy keresztelkedjek meg, de elmondtam neki, nem keresztelkedhetem meg, ha nem vagyok meggyőződve a kereszténység igazságáról, és én még mindig nem értem, miért teremtette volna Isten a világot. Elmentem egy másik misszionáriushoz, aki protestáns volt, és most neki tettem fel ugyanezt a kérdést. Azt válaszolta, hogy mindennek kell, hogy alkotója legyen, anélkül semmi nem keletkezhetne, ezért tehát a világnak is kell, hogy legyen teremtője. Akkor hát ki teremtette Istent, kérdeztem. Isten önmagát teremtette, felelte. Ő nem teremtmény. Ez egyáltalán nem volt sokatmondó válasz számomra, így ez a kérdés kereszténnyé válásom végleges akadálya lett.

Arra is emlékszem, amikor új tanár jött az iskolánkba. Matematikát tanított, mégpedig olyan jól, hogy kezdtem komolyan érdeklődni e tantárgy iránt, ő pedig irányította munkámat. Őt a matematikán kívül a Zen is nagyon érdekelte; előzőleg Kosen Roshi[4] tanítványa volt. Kosen Roshi akkoriban az egyik legnagyobb Zen mesternek számított. Matematika tanárom felkeltette a diákok érdeklődését a Zen iránt is; tanítványainak Hakuin Zenshi művének, az Orategama[5] -nak példányait osztogatta. Nem sokat értettem belőle, de valahogy érdekelni kezdett, mégpedig annyira, hogy minél többet akartam tudni róla, ezért elhatároztam, hogy ellátogatok Setsumon Roshi-hoz, a Zen tanítóhoz, aki a Kokutaiji nevű templomban lakott, Takaoka közelében, az Etchu tartományban. Úgy indultam el otthonról, hogy nem is tudtam pontosan, hogyan jutok el ehhez a templomhoz, csak annyit tudtam, hogy valahol Takaoka közelében van. Emlékszem, egy öreg omnibuszon utaztam, melyet lovak húztak, és amelyen csak öt-hat embernek volt férőhelye. Így utaztam a Kurikara szorosban, a hegyeken keresztül. Az út rossz volt, a kocsi rozoga, fejem állandóan a kocsi tetejébe ütődött. Takaokaból azután gyalog tettem meg az utat a templomig.

Ismeretlenül érkeztem, a szerzetesek azonban szívesen fogadtak. Elmondták, hogy a Roshi[6] elutazott, de végezhetek "zazen"-t a templom egyik termében, ha akarok. Megmutatták, hogyan kell ülni és hogyan kell lélegezni, aztán magamra hagytak egy kis szobában, hogy folytassam csak ezt. Egy vagy két nap múlva a Roshi megjött, ekkor bevittek hozzá. Természetesen akkoriban egyáltalán semmit nem tudtam a Zen-ről és fogalmam sem volt a "sanzen" megfelelő szertartásrendjéről. Csak annyit mondtak, hogy jöjjek, megyünk a Roshi-hoz, így aztán mentem is, kezemben az Orategama egy példányával.

Az Orategama legnagyobb része könnyen érthető nyelven íródott, vannak azonban nehéz Zen

kifejezések is benne, melyeket nem értettem, megkérdeztem tehát a Roshi-tól e szavak jelentését. Mérgesen rám nézett és így szólt: "Miért kérdezel tőlem ilyen ostoba dolgokat"? És ekkor visszaküldtek szobámba, utasítás nélkül, csupán arra biztatva, hogy üljek csak továbbra is keresztbetett lábbal. Egészen magamra maradtam. Senki nem szólt hozzám egy szót sem. Még az ételt behozó szerzetesek sem szóltak hozzám. Életemben először voltam távol otthonomtól, így hamarosan nagyon egyedül éreztem magam, honvágy gyötört, anyám nagyon hiányzott. Négy-öt nap múlva otthagytam a templomot és hazamentem anyámhoz. Nem emlékszem, hogyan vettem búcsút a templomtól, de arra jól emlékszem, micsoda öröm volt újra otthon lenni. Nem valami nemes visszavonulás!

Ezután angolt kezdtem tanítani a Noto félszigeten lévő kis faluban, melynek neve Takojima volt. Ez a félsziget a Japán Tengerbe nyúlik be. A falucskában volt egy Shin templom, ahol egy művelt pap működött; ő mutatta meg nekem a Yuishiki iskola tankönyvét, melynek címe "Hyappo Mondo" Questions and Answers about the Hundred Dharmas" (Hyappo Mondo-Kérdések és Válaszok a Száz Dharma-ról) volt. Ez azonban nekem olyan távolinak és homályosnak, érthetetlennek tűnt, hogy bár szerettem volna tanulni, egyáltalán nem fogtam fel belőle semmit.

Ekkor egy másik állást kaptam; Mikawa-ba mentem tanítani - ez kanazawai otthonunktól öt ri-re (15 mérföld) lévő város. Itt megint nagyon hiányzott az anyám, ezért minden hétvégén hazagyalogoltam, hogy láthassam őt. Az út öt órát tartott, ami azt jelentette, hogy vissza kellett indulnom hétfőn éjjel 1 órakor ahhoz, hogy idejében az iskolában lehessek. De én mindig a legutolsó pillanatban indultam el; a lehető legtovább akartam anyámmal együtt lenni.

Talán ide tartozik az is, hogy igen különös nyelv volt akkoriban az az angol, melyet én tanítottam - annyira különös, hogy évekkel később, amikor először Amerikába kerültem, senki sem értett egy szót sem abból, amit mondtam. Mindent szó szerint fordítottunk. Emlékszem például, mennyire csodálkoztam, hogy az angol azt mondja: "a dog has four legs" (a kutyának négy lába van), "a cat has a tail" (a macskának egy farka van. A japán nyelvben a "to have" (birtoklást kifejező ige, neki van) igét más értelemben használják. Ha azt mondanánk: I have two hands (= nekem két kezem van), ez úgy hangzana, mintha valakinek két külön, saját magához tartozó keze lenne a birtokában. Csak valamivel később jöttem rá, hogy a nyugati gondolkodásban a birtoklásnak az ilyen hangsúlyozása a hatalom, dualizmus, rivalitás hangsúlyozását jelenti - ez nincs meg a keleti gondolkodásban.

A Mikawa-ban töltött hat hónap alatt Zen tanulmányaimat abbahagytam. De később Kobe-ba költöztem, ahol bátyám ügyvédeskedett, majd pedig nem sokkal később ő Tokyoba küldött tanulni, havi hat yen támogatással. Abban az időben egy diák szállása és ellátása havonta három yen ötven sen-be került. A Waseda egyetemet választottam; megérkezésem után első dolgom volt azonban, hogy Kamakura-be menjek, Kosen Roshi irányításával Zen-t tanulni; ő volt Engakuji rendfőnöke akkoriban. Emlékszem, hogy Tokyoból Kamakuraba gyalog mentem; este indultam, és másnap reggel korán érkeztem meg.[7]

A shika szerzetes, aki a vendégek tanítója volt, elvitt és bemutatott a Roshi-nak, tíz *szen* "tömjénpénzt" vittünk, papírba csomagolva, tálcán. A vendégek tanítója nagy hatással volt rám. Épp úgy nézett ki, mint Daruma[8] képei, melyeket előzőleg láttam, és amelyeknek Zen atmoszférájuk volt. A Roshi 76 éves volt, amikor először találkoztam vele. Nagytermetű ember volt, és nagy személyiség; nem sokkal azelőtt azonban szélütés érte, és így nehezen tudott járni. Megkérdezte, honnan jöttem, és amikor azt feleltem, hogy Kanazawa-ban születtem, ez jólesett neki, és bátorított, hogy folytassam

Zen tanulmányaimat. Ennek oka valószínűleg az volt, hogy a Kanazawa környéki Hokuriku vidékén élő emberektől az a hír járja, hogy különösen türelmes és állhatatos természetűek.

Másodszor egy beszélgetés alkalmával találkoztam vele, amikor is átadta nekem a Sekishu[9] koant - "az egyik kéz hangja". Akkoriban még egyáltalán nem voltam olyan felkészült, hogy Koant kapjak. Valójában, ami Zent illeti, elmém fehér laphoz volt hasonlítható. Bármit rá lehetett írni. Valahányszor "Sanzen"-re mentem, balkezét felém nyújtotta, szó nélkül - ez csodálkozásra késztetett. Emlékszem, hogyan próbálkoztam értelmes válaszokat adni az egyik kéz hangjának koanjára, természetesen valamennyid válaszomat visszautasította Kosen Roshi, és miután néhányszor a sanzen-re mentem, zsákutcába jutottam.

Az egyik beszélgetésünk különösen nagy hatást tett rám. Éppen reggelizett a tóra néző verandán; egy kis asztalnál ült, egy eléggé durva megmunkálású széken, és rizsből készült kását evett, melyet egy agyagedényből kanalazott tálkájába. Miután háromszor meghajoltam előtte, azt mondta, üljek le vele szemben. Nem emlékszem, hogy valamiről is beszéltünk volna, viszont minden mozdulata - ahogy intett, hogy üljek le a székre, ahogyan vett az agyagedényből - nagy erővel hatott rám. Igen, pontosan ez az, ahogyan a Zen szerzetesnek viselkednie kell - gondoltam. Körülötte minden egyenes, és egyszerű és őszinte volt, és még valamilyen, amit nem lehet specifikusan leírni.

Felejthetetlen volt az első "teisho" előadása, melyen részt vettem. Ünnepélyes dolog volt, a szerzetesek az elején a Heart Sutra és Muso Kokushi utolsó szavait[10] idézték - "Háromféle tanítványom van" - míg a Roshi arccal a földre borult a Buddha szobor előtt, aztán felállt a székére, az oltárral szemben állva, mintha nem is a közönséghez, hanem magához a Buddhához szólna. Ekkor szolgája előhozta az olvasóállványt, és mire a szerzetesek éneke befejeződött, ő is elkezdte előadását.

Az előadás a Hekiganroku 42. fejezetéről szólt, melyben Ho-koji meglátogatja Yakusant, és beszélgetés után Yakusan azt mondja tíz szerzetesnek, hogy kísérjék őt le a hegyről a templom-kapuhoz. Az úton a következő beszélgetés zajlik: "Fehér hó hull finom pelyhekben. Mindegyik hópehely a maga kellő helyére hull".

Nekem úgy tűnt, hogy furcsa téma ez ahhoz, hogy Zen szerzetesek beszéljenek róla, a Roshi azonban egyetlen magyarázó szó nélkül olvasta a fejezetet, úgy olvasott, mintha a szövegben lévő szavak megigézték volna. Ez engem annyira lenyűgözött, bár egyetlen szót sem értettem az egészből, hogy még ma is magam előtt látom, ahogy a székben ül, előtte a szöveg, melyet felolvas: "Fehér hó hull finom pelyhekben."

Mindez 1891-ben történt, amikor ő 76 éves volt, én pedig 21.

Arra az évre is emlékszem, amikor a téli napforduló ünnepén vettem részt, és a szerzetesek rizst őröltek a rizstortákhoz és egész éjszaka tartó lakomát rendeztek. Az első rizstortát mindig a Buddhának ajánlották fel, a másodikat a Roshi-nak. Kosen Roshi nagyon szerette a reszelt daikonból[11] készült mártásba mártott rizstortát, valójában bármennyit meg bírt enni belőle. Az említett alkalommal is még egy adagot kért, az őt szolgáló szerzetes azonban megtagadta tőle, mondván, hogy nem tesz jót neki, ha túl sokat eszik. A Roshi így felelt: "Rendben leszek, ha emésztést segítő gyógyszert veszek be."

A következő év, 1892. január 16-án a Roshi hirtelen meghalt, és véletlenül jelen voltam halálánál. Szobájával szomszédos előszobában voltam szerzetes-szolgáival, amikor hirtelen zajt hallottunk, mintha valami súlyos dolog leesett volna a Roshi szobájában. A szerzetes-szolga berohant; a Roshi

öntudatlanul feküdt a padlón. Valószínű, hogy amikor a fürdőszobából kijött, szélütés érte, elesett, és fejét a fiókos szekrény sarkába ütötte. A nagy test nagy zajjal esett a padlóra. Azonnal orvost hívtak, de mire megérkezett és megtapintotta Roshi pulzusát, azt mondta, már késő. A Roshi elhunyt.
Rosen Roshi utóda, az Engakuji-i rendfőnök, Shaku Soen[12] volt. Amikor Kosen Roshi meghalt, ő éppen akkor került haza Ceylonból, ahol a Theravada buddhizmust tanulmányozta; pályája ekkor már magasra ívelt. Nemcsak ragyogó intellektuális lény volt, hanem már megszerezte "inka-shomei-"jét, azaz azt a képesítést, mely lehetővé tette, hogy Roshivá váljon, bár még mindig egész fiatal volt - ez szokatlan volt abban az időben, amikor tizenöt év kellett ahhoz, hogy valaki erre a magas szellemi szintre eljusson. Miután megszerezte "inka"-ját, a Keio Egyetemen nyugati tárgyakat tanult, ami ismét csak szokatlan volt egy Zen-pap esetében. Sokan bírálták is emiatt, köztük Kosen Roshi is, aki azt mondta, hogy a nyugati tárgyak tanulmányozásából semmi haszna sem lesz. Shaku Soen azonban sohasem vett tudomást mások bírálatáról, és csak ment a maga elképzelése után. Mindent egybevetve figyelemreméltó volt, a konvencionálistól meglehetősen eltérő tendenciákkal.

Kosen Roshi temetésén ő vezette a gyászolókat és ő végezte a szertartásokat; 1892-ben kinevezték rendfőnöknek; ekkor kezdtem "sanzen"-re hozzá járni.

Koanomat átcserélte a Mu-ra, mivel nemigen haladtam "az egyik kéz hangjá"-val, és azt gondolta, talán a "kensho"-mat gyorsabban és korábban megszerezhetem a "Mu"-val. Egyáltalán nem nyújtott segítséget a koan-ban, és néhány "sanzen" után sem tudtam a koanról semmit sem mondani.

Ekkor négyévi küzdelem kezdődött meg: szellemi, fizikai, morális és intellektuális küzdelem. 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. A Butsunichi templom, ahol akkor éltem, egy szentéllyel volt kibővítve, Hojo Tokimune[13] tiszteletére; ebben a szentélyben tartották a templom valamennyi könyvét és dokumentumát. Nyáron szinte minden időmet az olvasóteremben töltöttem, és elolvastam minden könyvet, amit csak találtam. Kínai nyelvtudásom még mindig gyenge volt, a szövegekből sokat nem is értettem, de mindent megtettem, hogy intellektuálisan felfedezzem mindazt a Mu-ról, amit csak lehet.

Az egyik könyv, amely különösen felkeltette érdeklődésemet, "Zenkan Sakushin" volt, "Whips to drive you through the Zen Barrier" címen (Ostorok, melyek áthajtják az embert a Zen határain). Ezt a könyvet a Ming dinasztia idején egy Shuko nevű kínai mester írta. 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 "satori" is van benned. 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 találod, hogy az időtlenségben és tér nélküliségben vagy, mint a holtak. Amikor ezt az állapotot eléred, valami elkezdődik benned és hirtelen olyan, mintha koponyád darabokra törne. Ez a tapasztalat nem kívülről, hanem belülről jött."

Ekkor nagy lelki erőfeszítéssel több éjszakát töltöttem el a Shariden épület mögötti barlangban,[14] ahol a Buddha-fogat ereklyetartóban őrzik. Akaraterőm azonban gyakran gyengének bizonyult, és

előfordult, hogy nem tudtam egész éjjel ébren a barlangban maradni, hanem valami kifogást találtam, hogy elmenjek onnan - például, a szúnyogokat.

Ezalatt a négy év alatt sokat foglalkoztam különböző írásokkal - például Dr. Carus: Gospel of Buddha-ját (Buddha Evangéliuma) fordítottam japánra; de a koan állandóan ott volt gondolataim mögé rejtve. Kétségtelen, hogy fő elfoglaltságom a koan volt; emlékszem, egyszer a mezőn ültem egy rizskötegnek dőlve, és arra gondoltam, hogy ha nem vagyok képes megérteni a "Mu"-t, életem értelmetlen. Nishida Kitaro[15] 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 "sanzen"-re Shaku Soennel, kivéve a "sosan"-t vagyis kötelező sanzent a sesshin alatt.[16] Ekkor rendszerint csak annyi történt, hogy a Roshi megütött.

Gyakran előfordul, hogy az ember életében bizonyos válságra van szükség ahhoz, hogy minden erejét összeszedve a koan megoldására törekedjen. Ezt jól szemlélteti a Keikyoku soden (Stories of Brambles and Thistles = A vadrózsa és a tövis történetei) című könyvben szereplő történet; ezt a könyvet az egyik Hakuin Zenshi tanítvány állította össze, a Zen gyakorlat különböző, kényes tapasztalatairól.

Egy okinawai szerzetes Suio-hoz, Hakuin egyik nagyhírű tanítványához jött a Zent tanulmányozni; ez a mester nyers, erős akaratú ember volt. Ő volt az, aki megtanította Hakuint festeni. A szerzetes Suio-nál töltött három évet, ezalatt az egyik kéz hangjának koanjával foglalkozott. Tulajdonképpen az történt, hogy amikor közelgett az az idő, hogy visszatérjen Okinawa-ba, és még mindig nem oldotta meg a koant, nagyon elkeseredett és könnyes szemmel fordult Suio-hoz. A mester megvigasztalta őt, és ezt mondta: "Ne aggódj. Halaszd el indulásodat még egy héttel, és maradj fenn egész éjszaka." Hét nap telt el, de a koant még mindig nem tudta megoldani. A szerzetes ekkor ismét Suio-hoz fordult, aki azt tanácsolta neki, maradjon még egy hetet. Amikor ez a hét is eltelt, és a koan még mindig megoldatlan maradt, a Mester így szólt: "Több ősi példa is van arra, hogy az emberek a "satori"-t három hét után szerezték meg - próbáld hát meg a harmadik hetet." De elmúlt a harmadik hét is, de a koant még mindig nem tudta megoldani a szerzetes, ezért a Mester így szólt: "Próbáld most meg öt napig". De az öt nap is elmúlt, és a szerzetes semmivel sem jutott közelebb a koan megoldásához, ezért a Mester végül így szólt: "Most próbálkozz meg még három napig, és ha három nap múlva sem tudod megoldani a koant, meg kell halnod."

És ekkor - először munkája során - a szerzetes elhatározta, hogy minden erejét, egész maradék életét a koan megoldásának szenteli. És három nap múlva meg is oldotta.

E történet tanulsága az, hogy el kell határoznunk, hogy mindent, amink van, erőfeszítéseink szolgálatába állítunk. "Az ember szorult helyzete Isten alkalma". Gyakran megtörténik, hogy amikor már valaki az elkeseredés legmélyebb pontjára jutott és elhatározza, hogy véget vet életének, éppen akkor és ott a "satori" jön el. Azt hiszem, sok embernél a satori akkor jött volna el, amikor már túl késő volt. Már útban voltak a halál felé.

Rendszerint sokféle közül választhatunk, vagy sokféle kifogást találhatunk magunknak. A koan megoldásához szorult helyzetbe kell kerülnünk, ahol nincs lehetőség arra, hogy választás elé álljunk. Csak egyetlen dolog van, amit tennünk 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 Ching fordításában. Rájöttem,

hogy a "rohatsu-sesshin" [17] azon a télen[18] az utolsó esélyem, hogy sesshin-re menjek és ha nem oldom meg a koant, valószínű, hogy sohasem fogom megoldani. Minden lelki erőmet összegyűjtöttem ehhez a sesshin-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 "samadhi". Ennek a sesshin-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 samadhi valódi állapota.

De ez a samadhi önmagában véve nem elegendő. Ki is kell jönnünk ebből az állapotból, fel kell ébrednünk belőle, ez az ébredés a Prajna. A samadhiból való kilépés és a dolog meglátásának pillanata - ez a satori. Amikor kiléptem a samadhi állapotából a sesshin idején, azt mondtam "Értem. Ez az."

Fogalmam sincs, mennyi ideig voltam a samadhi állapotában, de azt tudom, hogy egy harang szavára ébredtem fel belőle. Sanzen-re mentem a Roshival, és néhány sassho kérdést tett fel, azaz vizsgakérdéseket a Mu-ról. Egy kivételével valamennyire válaszoltam; egy kérdésnél bizonytalankodtam, erre azonnal kiküldött. Másnap kora reggel azonban ismét sanzen-re mentem, és ekkor már arra a kérdésre is tudtam felelni. Emlékszem, amikor aznap éjszaka a kolostortól a Kigenin templomban lévő lakásomhoz menten, a fák átlátszóak voltak a holdfényben. És én is átlátszó voltam.

Hangsúlyozni szeretném annak jelentőségét, hogy tudatában legyünk annak, amit tapasztaltunk. A kensho[19] után még mindig nem voltam egészen tudatában annak, amit átéltem. Még mindig valamiféle álomban éltem. A valóságra ébredésnek ez a mélysége később jött, amikor Amerikában voltam és hirtelen világossá vált számomra a "hiji soto ni magarazu" Zen kifejezés, azaz "The elbow does not bend outwards (A könyök nem hajlik kifelé). "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 koanok megoldása. Természetesen más koanokra 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.

Lábjegyzetek:

[1] Kanazawa a nyugati partvidék középső részén fekvő Ishikawa Prefektura fővárosa. 300 éven keresztül a Maeda feudális nemzetség fennhatósága alatt állt; Dr. Suzuki ősei a Maedák udvari orvosai voltak.

[2] Hakiganroku - általában The Blue Cliff Records (A kék szikla jegyzetei) című fordításban ismert. Az egyik legfontosabb Zen szövegkönyv. Ld. The Blue Cliff Records, ford. Dr. R. . M. Shaw. Michael Joseph. 1961.

[3] A Görög Orthodox Egyház

[4] Imagita Kosen Roshi volt az Engakuji-ban (Kamakura) működő Soen Shaku Roshi elődje. Engakujiban pihennek hamvai. Dr. Suzuki életrajzot írt róla japánul.

[5] Orategama - "my little iron kettle" (= az én kis vaskannám)Hakuin Zenji (1685-1769)

tanítványaihoz írt leveleinek gyűjteménye. Ld. "The Embossed Tea-kettle" - (A mintázott teáskanna) - ford. Dr. R. D. M. Shaw. Allen and Unwin. 1963.

[6] A Roshi a Zen kolostorok vezetője, aki a tanítványokat "sanzen"-en fogadja, azaz személyes beszélgetésen, és aki ellenőrzi és irányítja "zazen" meditációikat.

[7] Tokyotól Kamakura-ig a távolság harminc mérföld.

[8] Daruma - a Bodhidharma (szanszkrit) vagy Tamo (kínai) japán neve - a Ch'an vagy Zen buddhizmus első patriárkája, aki Indiából i.u. 520-ban érkezett Kínába.

[9] Koan - az a szó vagy kifejezés, amelyet az intellektus nem tud "megoldani". A Roshi adja tanítványainak, hogy így nyerjenek betekintést a valóságba, mely a dualisztikus gondolkodás számára elérhetetlen.

[10] Muso Kokushi "Last Words" - Utolsó szavai - Suzuki, Manual of Zen Buddhism (A Zen-buddhizmus kézikönyve) az 1. kiadás 182. oldalán található.

[11] A "daikon" - hosszú, nagy fehér retek. Japánban népszerű zöldségféle.

[12] Shaku Scen-t a nyugati világ Soyen Shaku néven ismeri, mint a "Sermons of a Buddhist Abbot" (Egy buddhista rendfőnök prédikációi) Chicago, 1906. c. könyv szerzőjét. Imagita Kosen (ld. 4. megjegyzést) kedvenc tanítványa volt, és mindössze huszonöt éves, amikor megszerezte mesteri "pecsétjét" (inka). 1893-ban részt vett a chicagoi Vallások Világparlament-jén (Worlds Parliament of Religions). Később Európában is utazott.

[13] Hojo Tokimune volt az a kormányzó, aki 1282-ben Engakuji-t megalapította, a Kamakura-tól északra fekvő Zen kolostort, ahol Dr. Suzuki sokáig élt az altemplom épületrészben, a Shoden-an-ban.

[14] Engakujiban a Shariden épület (ld. 13. megjegyzés) a Sung dinasztia templomépítészetének egyetlen fennmaradt emléke. Kisméretű és szigorúan egyszerű. Bár az 1923. évi nagy földrengés erősen megrongálta, később restaurálták.

[15] Nishida Kitaro (1870-1943). Nagy modern japán filozófus; Dr. Suzuki fiatalkori jó-barátja. Ld. "A Study of Good" (Tanulmány a jóról) ford. V. G. Viglielmo, Tokyo: Japanese National Commission for UNESCO, 1960.

[16] Sesshin. Egy hétig tartó, intenzív meditációs időszak.

[17] Rohatsu sesshin. "ro" - december hónapját jelenti, "hatsu" vagy "hachi" a nyolcadikat. December 8. napját hagyományosan Buddha megvilágosodásának napjaként tartják nyílván. Mindenki különös erőfeszítéssel törekszik arra, hogy e sesshin idején - mely dec. 1-én kezdődik és dec. 8-án kora hajnalban ér véget - elnyerje a megvilágosodást. Rendszerint az egész időszakot álmatlanul töltik a megvilágosodás iránti őszinte törekvésükben.

[18] Ez volt 1896-ban a Rohatsu sesshin.

[19] Kensho. "Seeing into the Self-nature" (Bepillantás önmagunk természetébe) - a "satori" vagy megvilágosodás első pillanatként írható le.

2. BUDDHA ÉS ZEN

A Zen-buddhizmus Kínában alakult ki a T'ang Dinasztia uralkodásának közepén. Ez nem azonos a buddhizmus Indiában létrejött formájával, mivel ez Kínában alakult ki. a kínai pszichológia és az indiai filozófia kombinációja; nemcsak az indiai filozófia nagy mélységei jellemzik, hanem az erősen elvont indiai tanítások szemléltetésének gyakorlati módszerei is. Ezért a praktikus kínai gondolkodás és az indiai gondolkodás metafizikai mélységeinek kombinációja; a buddhizmus fejlődésének tetőpontját jelenti. Ha nem tanulmányozzuk a Zent, nem ismerhetjük meg a buddhizmust a maga totalitásában.

Manapság a buddhizmust általában úgy értelmezik, mint Buddha tanításait - ez pedig nagy hiba. A buddhizmus nemcsak Buddha tanításait, hanem magát Buddhát is jelenti. Éppen ezért ahhoz, hogy megértsük a buddhizmust, nemcsak Buddha tanításait kell ismernünk, hanem tapasztalnunk is kell mindazt, amit Buddha maga tapasztalt. Ebben a tekintetben a buddhizmus eltér a többi vallástól. Egyes vallások tanítóit a többi embertől egészen különbözőnek tekintik, ami azt jelenti, hogy az emberek nem élhetik át mindazt, amit ők tapasztalnak. Buddha tanításai azonban Buddha tapasztalataiból erednek, s ennek megértéséhez el kell jutnunk a forrásokhoz, azaz Buddha tapasztalataihoz. Ahhoz, hogy magunkévá tegyük tanításait, nekünk magunknak is át kell élnünk azt, amit ő tapasztalt. Más szavakkal ez azt jelenti, hogy Buddha tanítását a mi saját tapasztalatunk kifejezőjévé kell tennünk.

A Buddhizmus megtaníthat bennünket a Négy Nemes Igazságra, a Tizenkét Niaana-ra és a Nyolcszoros Nemes Útra; ezek mind Buddha tapasztalatainak kifejezői. A kifejezés azonban, ahogy a modern ember alkalmazza, nem biztos, hogy pontosan azonos.

Mit tapasztalt Buddha? A legenda szerint fiatal korában a születés és halál kérdése okozott gondot neki. Ez az indiai gondolkodásból származik, ugyanis az indiai ember gondolatvilágában okoz gondot a születés és halál ciklusa, vagy - ahogy manapság nevezhetjük - a szubjektum és objektum kettéválása. Amikor szembekerülünk ezzel a kettéágazással, amikor a szubjektum és az objektum egymással szemben áll, ennek következménye az aggodalom és félelem, mely valamennyiünket, nyugati embereket nyugtalansággal tölt el; és nemcsak a nyugati világban, de az egész világon mindenütt.

A születéstől a halálig tartó fejlődésnek ez a kérdése a Buddhát olyan mértékben töltötte el aggodalommal, hogy nem volt képes mindennapi életének továbbfolytatására.
Elhagyta fejedelmi lakhelyét és családját, és a Himalaya lábánál lévő erdőkbe ment. Először filozófusokat kereste fel. Az intellektushoz és értelemhez való fordulás egészen természetes volt, hiszen amikor a fiatal férfiak férfiak és nők nyugtalankodnak valami miatt, értelemmel próbálják problémáikat megoldani - ez nemcsak történelmileg, de pszichológiailag is igaz. És mégis - bár Buddha több évig tanult a filozófusok irányításával, problémáira nem kapott megoldást; még mindig a születés és halál ciklusának kérdése szorongatta.

Ezért az erkölcsi fegyelemhez és aszketikus gyakorlatokhoz fordult. Testi szükségleteit a minimálisra csökkentette és a közismert tradíció szerint naponta csak néhány szezámmagot evett. Pár év múlva annyira legyengült és lesoványodott, hogy nem bírt állni; amikor észrevette, milyen állapotba került, így gondolkozott: "Ha meghalok, mielőtt megoldanám a kérdést, nem teljesítettem azt, amihez hozzákezdtem. A kérdést élve kell megoldanom, mégpedig nemcsak hogy élve, de erősen és

egészségesen élve, erőm teljes birtokában." Ekkor elkezdett enni.

Tehát sem az intellektuális fegyelemmel, sem a morális fegyelemmel nem tudta problémáját megoldani. Mi maradt számára? Akkoriban nem ismerte semmi más módját a kérdés megoldásának. A kérdés pedig szeme előtt lebegett.

A vallási vagy lelki élet olyan valami, ami az intellektuális törekvést transzcendálja, felülmúlja a valóság elérése érdekében. Más vallások a morális fegyelmet hangsúlyozzák, a morális törekvés azonban sohasem tudja elérni a lelkiség, szellemiség birodalmát. Amikor eljutottunk a lelki, szellemi (spirituális) síkra, a morális élet természetesen kisugárzást áraszt, a morális fegyelem azonban és az intellekció (értelmi felfogás) sohasem fog bennünket ehhez a lelki élethez eljuttatni. A lét szubjektum-objektum aspektusán kell felülemelkednünk.

Hogyan tudnánk elérni a transzcendentális birodalmat? Akkor jutunk el oda, amikor a személyiség és a tanítás, vagy a kérdező és a kérdés azonosul. Amíg Buddha szemei előtt lebegett a kérdés; amíg a kérdés kívüle és tőle különállóan létezett, mintha csak valami külső erővel vagy eszközzel lehetne megoldani, addig nem is tudta megoldani. A kérdés a kérdezőből ered, belőle lép ki. De amint kilépett, a kérdező tévesen úgy véli, hogy ez valami rajta kivülállóan létező dolog. A kérdésre csak úgy lehet válaszolni, ha azonosítjuk a kérdezővel.

Amikor Isten megteremtette a Rajta kívülálló világot, nagy hibát követett el. A világ problémáját nem tudta megoldani, amíg a világot Magán kívül álló dolognak tekintette. A keresztény teológiai terminológiában ahhoz, hogy Isten azt mondja: "Én vagyok", tagadnia kell saját magát. Ugyanis ahhoz, hogy Isten ismerje saját magát, tagadnia kell magát, és az Ő tagadása a partikuláris világ megteremtésének formájában jelentkezik. Istennek lenni - ez azt jelenti, hogy Isten nem Isten. Tagadnunk kell magunkat ahhoz, hogy állíthassuk létezésünket. Állításunk tagadás, amíg viszont tagadásban vagyunk, nem nyughatunk; vissza kell térnünk az állításhoz. Ki kell lépnünk önmagunkból és vissza kell térnünk. Ki kell lépnünk a tagadásból, de ezt a tagadást vissza kell vezetnünk az állításhoz. A kilépés visszatérést jelent. Ahhoz azonban, hogy rájöjjünk, a kilépés-visszatérést jelent, sokféle szenvedésen és nehézségen, megpróbáltatáson és fegyelmezésen kell keresztülmennünk.

Buddha tehát maga is keresztülment intellektuális és morális fegyelmezéseken, de ezek nem hozzá tartoztak. Testét és intellektusát magán kívülre helyezze. Feltette a kérdést, de ő magát különválasztotta a kérdéstől. A problémát intellektusával felboncolta, mintha sebész késével vágta volna fel, a holttestet azonban nem lehet életre kelteni a sebész késének segítségével. A boncolásnál többre van szükség. Valamit be kell vinni a holttestbe ahhoz, hogy életre kelhessen; mi mégis csak azzal próbálkozunk, hogy magunkat felboncolva keressük, hol rejtőzik énünk.

A végső megoldás mindig belülről fakad. Ha a kérdés az énen kívülről jönne, vissza kell térnie az énhez. Az ént és a nem-ént azonosítani kell. Ha a kérdés a kérdezőnél kívülről ered, és a kérdezőtől különválik, nem tudja megoldani. Az emberi tudat olyan, hogy a kezdetben volt a teljes tudatlanság. Azután volt a tudás fájáról származó gyümölcs, melyet az ember megevett - ez a tudás abból áll, hogy elkülöníti a tudó embert attól, amit tud. Ez a mi világunk eredete. A gyümölcs elválasztott bennünket a nem-tudástól - a szubjektum és objektum nem-tudásából. Az Éden Kertjéből való kiűzetésünk e tudás következménye. Bennünk azonban makacs vágyakozás él a korábbi ártatlan állapot, episztemológiai (ismeretelméleti) kifejezéssel élve: a teremtés után; az után az állapot után, melyben nincs megosztás, nincs tudás - azaz, a szubjektum-objektum megosztása előtti állapot után vágyakozunk,

azt az időt kívánjuk, amikor még csak Isten volt, és ő Isten volt a világ teremtése előtt. Valamennyi baj abból gyökerezik, hogy Isten elvált a világtól. Ösztönösen vágyakozunk az iránt, hogy Istennel egyesüljünk.

Ha Isten a világ teremtése után magát a világon kívülre helyezi, megszűnik Istennek lenni. Ha magát elválasztja a világtól, vagy el akarja magát választani tőle, nem Isten. A világ nem világ többé, ha elválasztjuk Istentől. Istennek a világban kell lennie, és a világnak Istenben kell léteznie. Ez nem azt jelenti, hogy az immanencia doktrínáját hirdetném, mivel immanenciáról, ugyanakkor azonban transzcendenciáról van szó. Van Isten és létezik a világ, van ezen kívül azonban még valami, ami az egyiktől a másikhoz fut. Van egy szakadék, ami nem egyesíthető. Állandó kapcsolat van, és ugyanakkor állandó elkülönülés. Két dologról van szó, ami ugyanakkor egyetlen dolog. Ez a két dolog végül is nem kettő; a két dolog egy; egy pedig kettő. Isten nem tehetett mást, minthogy megteremtette a világot. A világ teremtésével Isten Istenné vált.

Amikor Buddha erre a holtpontra jutott, intellektuális és morális fegyelem segítségével nem tudott megoldást találni. A megoldás azonban ott volt valahol, és ez nyugtalanította őt. Nyugodtan üldögélt a Bodhi fa alatt és a kérdés megoldásával próbálkozott. Nem tudta, mit tegyen. Amikor már egy hete ott üldögélt a fa alatt (- mint a Sutrákból tudjuk), elméjében zűrzavar uralkodott. Régebben, amikor filozófiát tanult, a probléma intellektuális követése volt a szem előtt tartott objektum. Most viszont nem volt objektum. Amikor fegyelemnek vetette alá magát és aszketizmusnak, egy objektum lebegett a szeme előtt; amint feladta ezeket a módszereket, eltűnt az objektum is. Amikor megállapította, hogy a fegyelmezéssel nem lehet a problémát megoldani, mit tehetett? Semmi se maradt. A probléma viszont ott volt, és nem tudott iránta közömbös lenni. Feje fölött lebegett, és életének elveszejtésével fenyegette. Nem tudta megállapítani, mi az élet értelme, ha pedig nem ismerjük az élet értelmét, mi haszna, hogy élünk? De meghalni mégsem tudott. Ha a halál megoldaná is a problémát, nem ugyanúgy oldaná meg, mint ahogyan élve megoldhatjuk. Így hát sem élni, sem meghalni nem tudott.

Ezalatt a hét alatt Buddha rettenetes megpróbáltatáson mehetett keresztül. Mi valamennyien tapasztaljuk ezt a megpróbáltatást, a magunk módján - egyesek erősebben, mások kisebb mértékben - de valamennyien megéljük ezt a tapasztalatot. Amikor a nyugtalanság tetőpontját éri el, a szubjektum és az objektum tudatossága megszűnik, és szinte az öntudatlanságba süllyed. Amíg a tudatosság él bennünk, eddig mindig két aspektus léte a szubjektum és objektum, a kérdező és a kérdés. Ez az állapot azonban szellemi és lelki kínokhoz vezet, és tudatosság saját magába süllyedhet vissza. Ezt nevezik "samadhi"-nak, ami azt jelenti, hogy meditációba süllyedtünk és amikor ezt a pontot elérjük, minden eltűnik. Pszichológiailag teljes öntudatlanság állapota áll fenn. amikor azonban ehhez az állapothoz eljutunk, még ez sem végleges. Ezt egy ébredésnek kell követnie, ez az ébredés viszont rendszerint a tudat-stimulásás révén jön létre. Amikor Buddha ebbe az állapotba került, véletlenül felnézett a hajnalcsillagra. A csillag sugarai áthatoltak szemén, megérintették az idegeket és eljutottak agyához - amint ma mondanánk - és felébredve az öntudatlanságból, a tudatosság állapotába került át. A végső egyesülésből különválás megy végbe, és a különválás után megjelenik számunkra a világ. Amit azonban a buddhisták megvilágosodásnak neveznek, az akkor megy végbe, amikor az öntudatlan a tudatosság állapota felé kezd indulni, vagyis a szubjektum és objektum tudatosságának állapota felé. Az a pillanat, amikor a tudatosság állapotába kezdünk kerülni, az a megvilágosodás pillanata.

Tágabb értelemben vett teológiai kifejezésekkel élve, amikor Isten először gondolt a világ teremtésére, amikor a gondolat először villant át az Ő agyán, amikor azt kívánta vagy gondolta (ugyanis a kívánság maga a gondolat, alapvetően értelmezve), amikor ez az akarat megmozdult benne, az volt az a pillanat, hogy megismerte Önmagát. Abban a pillanatban jött létre a világ. Ezért a keresztény teológusok így gondolkoznak: "Isten ezt mondta: "Legyen világosság, és lőn". De vele jött a sötétség is, mivel a fény soha nincs önmagában. A fény és világosság mindig a sötétséggel jár együtt. Az állítás tagadásba fordul, a tagadás azonban visszatér az eredeti állításhoz. A kilépés visszatérést jelent. Amikor Isten Önmaga tudatára ébredt, az volt az a mozdulat, mely által a világ létrejött, ugyanakkor a világ vissza is tért Őhozzá. Az intellekció (értelmi felfogás folyamata) ezt a mozdulatot kettőnek látja. Lelki, spirituális síkban ez egyetlen mozgás: a kilépés-és-visszatérés mozdulata; nem két mozdulat. Nincs idő, sem tér, bár általában az idő és a tér kategóriáiban beszélünk. Amikor egy dolog térbelileg "itt" van, ennek másik aspektusa az időben van. Amikor az időről beszélünk, a tér is ott van, és ahol tér van, ott idő is van. A spirituális birodalomban azonban sem tér sem idő nincs; ez mind egy. A teremtés tehát nem egy bizonyos időbeli pontban ment végbe. A teremtés kezdete egy kezdet nélküli kezdet volt, és egy folyamatos, időtlen teremtés folyik. Isten Önmagában tér vissza, amint Önmagából kilép, és ez a mozgás a megvilágosodás. Buddha átélte ezt, és ekkor végre megtalálta a választ kérdésére.

Descartes, a modern filozófia atyja volt, aki kijelentette: "Cogito ergo sum" (= Gondolkodom, tehát vagyok), nekünk azonban ezt meg kell fordítanunk. "Sum" lesz az első szó. Feltételezve, hogy "vagyok", gondolkodom is, ahogy kimondom ezt. Az "én"-t különválasztom a "nem-én"-től. Amikor azt mondom: "én vagyok" (vagy "vagyok"), kilépek önmagamból. A kiindulópont a "vagyok", de kilépünk ebből a "cogito"-hoz, a "gondolkozom"-hoz. Ez az a rész, melyet nehéz megmagyarázni, ugyanis intellekcióval nem oldható meg ez a probléma. Amikor elhagyjuk ezt az életet, nem lesznek problémák és mielőtt a tudatosságunk felébredt, nem voltak problémák. A növények nem gondolkoznak. A fák növekednek, lehullajtják leveleiket, új leveleik sarjadnak, majd elpusztulnak, de nincsenek problémáik. A kutyák esznek és elfogadják az ennivalót, amit adnak nekik. Soha nem morognak magukban, panaszolva, hogy a másik kutya jobb élelmet kap. Ez emberi vonás; az emberi lények viszont magukat megosztják: "én itt vagyok és a világ ott van, mégpedig nemcsak hogy "ott", de "ellenem is" van." Nincsenek tapasztalataim, milyen lehet a kutyának vagy a macskának; nem tudom, hogyan éreznek ezek az állatok és hogy érzik magukat. Viselkedésükből azonban láthatjuk, hogy kínozza őket az éhség és a fizikai szükségletek. Mi azonban ismerünk valamit, ami több a fizikai kínnál. Nem tudunk aludni; álmodozunk és gyötörjük magunkat; egy mester a Tang Dinasztia idejében ezt így fejezte ki: "Az emberek sem nem esznek, sem nem alusznak". A holnapra gondolunk, a múltra gondolunk, álmodozunk és gyötörjük magunkat. Életünk képzelődésből, visszaemlékezésből és várakozásból áll; ez pedig gyötrelmet okoz. Nem azt akarom mondani, hogy ezek nélkül kellene élnünk, mint az ebek, hanem azt, hogy múltunkkal és emlékeinkkel, eszkatológikus (a végső dolgokra vonatkozó) várakozásainkkal együtt meg kell tanulnunk úgy élni, mintha sem a múltban, sem a jövőben nem lenne semmi. Ez azt jelenti, hogy a spirituális birodalomban élünk; ezt a megvilágosodáson keresztüljutva tudjuk átélni.

Ez a világ abból áll, hogy valami valamivé változik. A világot vizsgálva van valami, ami sohasem változik. A változatlan azonban mégsem marad változatlan; változáson megy át. A változás: nem-

változás, a nem-változás: változás; a lét: valamivé válás; valamivé válás: a lét.

Egyes modern filozófusok csak a változást hangsúlyozzák, míg a régi indiai filozófusok túlságosan a lét vagyis a statikus szemléletébe merültek el. Távol akartak maradni a világtól; filozófiájuk a transzcendencia filozófiája felé tendál. A kínai praktikus gondolkodásmód a "lét"-nek ezt az aspektusát látja, ugyanakkor nem hanyagolja el a "valamivé válás" aspektusát sem. Ha a létet a valamivé válásban, a valamivé válásban pedig a létet látjuk - ez a megvilágosodás.

A "Buddha" szó a "budh" szógyökérből ered, mely megvilágosodást (bodhi) jelent; a buddhizmus tehát a megvilágosodás vallása. Csak úgy érthetjük meg, ha mi magunk is megvilágosodunk. Megvilágosodva megszerezzük a "bodhi"-t, és Buddhává válunk; a bodhi átélésével válhatunk Buddha valódi buddhista követőivé.

Azt mondják, Buddha e szavakat mondta: "A mennyek fölött - (harminchárom menny van) - és alatt (azaz, a földön) egyedül én vagyok a Legtiszteletreméltóbb." Vagyis, az Abszolút, vagy politikai szóval élve az autokrata, az egyedül-uralkodó. Azt mondják, Buddha ezt közvetlenül azután jelentette ki, hogy az anyaméhből a világra jött, és bár ez racionálisan lehetetlen esetleg, a Zen buddhisták ezt evangéliumi igazságnak fogadják el. Mi valamennyien így kiáltunk fel, csak már elfelejtettük.

Egy Zen tanító a gyülekezethez így szólt: "Ha én ott lettem volna, amikor Buddha ezt a kijelentést teszi, hogy "A mennyek fölött...", egyetlen csapással leütöttem volna, és holttestét a kutyáknak vetem oda." Számunkra az ilyen beszéd szentségtörésnek hangzik, és azt várnánk, hogy ezt a tanítót megszámlálhatatlan pokol kínjaira és örökké égő tűz lángjaira ítélik. A tanító azonban nem törődött ezzel. Nem ellenezte volna a poklot; nem törődött azzal, hova kerül, ugyanis Buddhává vált, önmaga már nem létezett!

Egy másik tanító ezt mondta: "Ne menj oda, ahol Buddha van. Menj csak el előtte. Ne menj a templomba; ne légy a templomon kívül. Ha templomodat magaddal viszed, nincs kívül vagy belül." A Zen szerzetesek különösen vonzódnak ahhoz, hogy magukat így fejezzék ki; ez adja a Zen buddhizmus lényegét.

3. A SATORI JELENTÉSE

A "Satori" - japán kifejezés; kínaiul "wu". A szanszkrit bodhi és buddha szó azonos gyökeréből - a "bud" gyökérből ered, melynek jelentése: tudatában lenni, ébren lenni. Buddha tehát a "felébredt", "a felvilágosult", míg a bodhi szó "megvilágosodást", felvilágosodást jelent. A "buddhizmus" szó a megvilágosult tanításait jelenti, tehát a buddhizmus a megvilágosodás doktrínája. Amit tehát Buddha tanít, az a "bodhi" megvalósulása, azaz a "satori". Egyesek úgy vélik, hogy a satori a Mahayana buddhizmus jellemzője; ez tévedés. A régebbi buddhisták szintén beszéltek erről, a bodhi megvalósításáról, és mindazok, akik a bodhi-ról egyáltalán beszélnek, doktrínájukat a satori tapasztalására építik.

Különbséget kell tennünk "prajna" és "vijnana" között. A tudást két kategóriába oszthatjuk: az intuitív tudás kategóriájába - ez a "prajna"; míg a diszkurziv (= következtető) tudás kategóriáját a "vijnana" jelenti. Tovább menve: prajna a valóságot totalitásában egyetlenségében fogja fel; a vijnana a valóságot szubjektumként és objektumként elemzi. Vegyük egy virág példáját; egy szál virág magát

a világmindenséget is jelképezheti. Ha szirmokról, virágporról, porzóról és szárról beszélünk - ez fizikai analízis. Vagy kémiailag is elemezhetjük, mennyi hidrogént, oxigént stb. tartalmaz. A vegyészek a virágot elemezve megállapítják, milyen elemeket tartalmaz és kijelentik, ezeknek az elemeknek összessége alkotja a virágot. Ők azonban ezzel nem merítik ki ezt a fogalmat; csupán elemezték a virágot. Ez hát a "vijnana" módja a virág felfogásának. A virágszál "prajna" módon való megértése azt jelenti, hogy megértjük úgy, ahogy van, anélkül, hogy analizálnánk, darabokra szednénk szét. Vagyis egyetlenségében, totalitásában fogjuk fel, - "olyan-amilyen voltában"; ezt japánul a "sono mame" kifejezéssel mondhatjuk.

Általában vonz bennünket az analitikus tudás vagy a diszkriminatív megértés, ezért a realitást több darabra osztjuk fel. Felboncoljuk - és a felboncolással megöljük a valóságot. Amire az analízist befejeztük, a valóságot már megöltük, és azt képzeljük, hogy ez a holt valóság a mi valóság-felfogásunk, annak megértése. Amikor a valóságot holtan látjuk az analízis után, azt mondjuk, hogy értjük; pedig amit értünk, az nem maga a valóság, hanem csak annak holtteste, miután megcsonkították az érzékszerveink és az intellektusunk. Nem vesszük észre, hogy a boncolásnak az ilyen eredménye nem maga a valóság, és amikor ezt az analízist tesszük meg megértésünk alapjául, elkerülhetetlen, hogy eltévedünk, és messze kerülünk az igazságtól. Így ugyanis sohasem jutunk el a valóság problémájának végleges megoldásához.

A prajna a valóságot egyetlenségében, totalitásában, "olyan-amilyen-voltában" ragadja meg. A prajna nem osztja a valóságot semmiféle kettősség kategóriáiba; nem boncolja fel metafizikai szempontból; sem fizikai, sem kémiai szempontból. A valóság felosztása a "vijnana" funkciója; gyakorlati szempontból igen hasznos. A prajna azonban más.

A vijnana sohasem érheti el a végtelenséget. Amikor leírjuk a következő számokat: 1, 2, 3 stb. sohasem érhetjük el a sor végét, mivel a számsor a végtelenségig folytatódik. Az egyes számjegyek összeadásával megkísérelhetjük a számok összegét elérni, mivel azonban a számok végtelenek, ehhez a totalitáshoz sohasem juthatunk el. A prajna ezzel szemben az egész totalitást érzi meg, ahelyett, hogy az 1, 2, 3-an keresztül próbálna a végtelenhez eljutni; a dolgokat egészükben fogja fel. Nem hivatkozik megkülönböztetésre; a valóságot szinte belülről fogja fel. A diszkurziv vijnana a valóságot objektív módon próbálja megragadni, azaz úgy, hogy az egyik dolgot objektív módon adja hozzá a másikhoz. Ez az objektív módszer azonban sohasem érheti el célját, mivel a dolgok végtelenek és így sohasem tudjuk kimeríteni őket objektív szemlélettel. Szubjektív módon viszont ezt a helyzetet éppen fordítottan nézzük, és a belsejébe jutunk be. Ha a virágszálat objektív módon szemléljük, sohasem tudjuk lényegét és élő mivoltát felfogni, ha azonban ezt a helyzetet megfordítva belépünk a virág belsejébe, átlényegülünk magává a virággá, átéljük a növekedés folyamatát: én vagyok a hajtás, én vagyok a szár, én vagyok a bimbó, és végül: én vagyok a virág - a virág velem azonos. Ez a virág megértésének prajna módja.

Japánban ismert műfaj a tizenhét szótagból álló költemény, melynek neve "haiku". Egy modern költőnő írta az egyik ilyen verset, melynek szó szerinti fordítása a következő:

Ó, Kerti Folyondár!
Fogságba esett gödör,
Vízért könyörgök.

A költőnőt a következő véletlen eset indította a vers megírására. Kora reggel kiment, hogy vizet húzzon a kútból, és megpillantotta a kerti folyondárt, mely felkúszott a vödröt tartó bambuszrúdra. A virágzó kerti folyondár harmatos éjszaka után a kora reggeli órákban a legszebb. Pompás, frissítő, életerőt adó látvány; a földi dolgok által még be nem homályosított mennyei ragyogást tükrözi. A költőnőt annyira lenyűgözte az a makulátlan szépség, hogy egy ideig szólni sem tudott; annyira elmerült a virág gyönyörködésében, hogy nem volt ereje szólni. Legalább néhány másodperc telt el, mire fel tudott kiáltani: "Ó, Kerti Folyondár!" Fizikailag csak egy vagy néhány másodperc telhetett el; metafizikailag azonban az örökkévalóság volt, mint ahogy a szépség maga is az. Pszichológiailag a költő öntudatlan állapotba került, melyben nincs semmiféle felosztás, kétfelé ágazás.

A költő volt a kerti folyondár és a kerti folyondár volt a költő. A virág és a költő ön-azonosulása ment végbe. Csak amikor önmagának tudatára ébredt a virágot látva, csak akkor kiáltott fel: "Ó, Kerti Folyondár!" Amikor így kiáltott, a tudatosság újra feléledt benne. De nem akarta zavarni a virágot, mert - bár könnyű lett volna a folyondárt levenni a bambuszrúdról - félt attól, hogy a szépség megszentségtelenítése lett volna, ha a virágot emberi kéz érinti.

Így hát átment a szomszédba és vizet kért.

Amikor elemezzük a verset, magunk előtt látjuk a költőnőt, ahogy a virág előtt áll, szinte öntudatlanul. Akkor nem volt sem virág, sem emberi lény ott; csak "valami", ami sem virág, sem költő. Amikor viszont újra visszanyerte tudatát, ott volt a virág és ott volt ő is. Volt egy objektum, mely kerti folyondárként határozható meg, és volt valaki, aki felkiáltott - ez a szubjektum-objektum kettéágazása. A kettéágazás előtt nem volt semmi, amit kifejezésre juttatott volna, ő maga sem létezett. Amikor így szólt: "Ó, Kerti Folyondár!" a virág megjelent és a virággal együtt a költőnő is; e kettéágazás, a szubjektum és objektum e dualizációja előtt azonban nem volt semmi. És mégis volt "valami", ami önmagát szobjektum-objektummá tudja felosztani, és ez a "valami" - még mielőtt felosztotta volna magát, mielőtt a kettéágazásnak alávetette volna magát, mielőtt a diszkriminatív megértés elérte volna (azaz mielőtt a vijnana megjelent volna) - ez a valami a prajna. Prajna ugyanis a szubjektum, ugyanakkor az objektum is; önmagát szubjektum-objektumra osztja és szintén önmaga mellett áll, önmagát szemléli, ez azonban nem a dualitás szintjén értendő. Azt jelenti, hogy abszolút a maga teljes totalitásában vagy egyetlenségében - ez az a pillanat, amelyet a költő felismert - ez a satori. A satori azt jelenti, hogy nem maradunk meg ebben az egyetlenségben, teljességben, hanem felébredünk ebből és éppen elkezdünk valamit szubjektummá és objektummá felosztani. A satori a teljességben való megmaradást és az abból való felemelkedést és szubjektum-objektummá való szétágazást jelenti. Először van "valami", ami nem osztotta fel magát szubjektum-objektummá; ez önmagában véve egyetlen teljesség. Ekkor ez a "valami" ahogy önmagának tudatára ébred, kettéosztódva virággá és költőnővé alakul. A tudatra ébredés a megosztást jelenti. A költőnő most már látja a virágot, a virág látja a költőnőt; kölcsönösen látják egymást. Amikor ez az állapot, hogy kölcsönösen látják egymást, tehát nemcsak az egyik az egyik oldalról, hanem a másik is látja őt a másik oldalról, tehát amikor ez az állapot bekövetkezik - ez a satori állapota.

Amikor így beszélek, ehhez idő kell. Van valami, ami nem osztódott még fel, de ami azután önmaga tudatára ébred és ez egy kiáltáshoz vezet - és így tovább. De a valóságos satori állapotban nincs idő-intervallum, és így nem is áll fenn a kettéágazás tudatossága. Amikor az egyetlenség, az egység önmagát szubjektum-objektummá osztja fel, mégis megtartja egységét abban a pillanatban, amikor a

tudatosság életre kel - ez a satori.

Emberi szemmel nézve a prajna-ról és vijnana-ról mint a valóság teljes megértéséről, illetve diszkriminatív megértéséről beszélünk. Ezekről a dolgokról azért ejtünk szót, hogy az emberi megértés igényeit kielégítsük. Az állatok és a növények nem osztják fel magukat; csupán élnek és cselekednek. Az emberek azonban felébresztették ezt a tudatosságot. A tudatosság életre kelésével ennek és annak tudatára ébredtünk; így a végtelen sokféleség univerzuma jön létre. A tudatosság életre kelése okozza, hogy diszkriminálunk, és a diszkrimináció miatt beszélünk prajna-ról és vijnana-ról és olyan megkülönböztetéseket teszünk, melyek az emberi lényekre jellemzők. Emiatt szükséges, hogy a satori-ról beszéljünk, vagyis az ön-azonosság tudatosságának életre keléséről.

Amikor a költőnő meglátta a virágot, abban a pillanatban, mielőtt egyetlen szót is szólt volna, valami olyasmit érzett meg, ami a közönséges intuícióval megfoghatatlan. Ez a sui generis intuíció az, amit én prajna-intuíciónak neveznék. A prajna-intuíció pillanata a satori. Ez tette Buddhát a Megvilágosulttá. A satori eléréséhez tehát életre kell keltenünk a prajna-intuíciót.

Ez a satori többé-kevésbé metafizikus magyarázata, pszichológiai szempontból a satorit a következőképpen világíthatjuk meg. Tudatunk minden dolgot tartalmaz; kell azonban legalább két dolog ahhoz, hogy a tudatosság lehetséges legyen. A tudatosság akkor megy végbe, amikor két dolog egymással szembe kerül. Mindennapi életünkben a tudatosságot túlságosan is lefoglalják a benne lejátszódó dolgok és nincs alkalma arra, hogy önmagának tudatára ébredjen. Annyira leköti a cselekvés, hogy tulajdonképpen a tudatosság maga a cselekvés. A satori soha nem megy végbe addig, amíg a tudatosságot kifelé fordítjuk. A satori az öntudatból születik. A tudatosságot arra kell késztetni, hogy önmagába nézzen, mielőtt ráébredhet a satori-ra.

Ahhoz, hogy elérjük a satorit, ki kell törölnünk tudatunkból mindazokat a mindennapi dolgokat, melyekkel tele van zsúfolva. Ez a samadhi funkciója, melyet az indiai filozófusok olyannyira hangsúlyoznak. A "samadhiba való belépés" azt jelenti, hogy a tudat uniformitását érjük el, azaz a tudatunkat tisztára töröljük, bár gyakorlatilag nézve ez a tisztára törlés szinte lehetetlen. De meg kell próbálnunk, ahhoz, hogy elérhessük az uniformitásnak ezt az állapotát, mely - a régi buddhista gondolkodók szerint - a szellemi egyensúly tökéletes állapota, itt ugyanis nincsenek szenvedélyek, nincsenek intellektuális funkciók, csak a közömbösség tökéletesen kiegyensúlyozott állapota. Amikor az végbemegy, samadhi-nak nevezzük, vagy más kifejezéssel élve, "belépünk a dhyana vagy jhana negyedik stádiumába" - ahogyan a legtöbb régi buddhista sutra leírja. Ez azonban nem a satori állapota. Samadhi nem elegendő, mivel nem több, mint a tudat egyesítése. Fel kell ébrednünk az egyesülés vagy egységesség (uniformitás) állapotából. Az ébredés azt jelenti, hogy tudatára ébredünk cselekedeteinknek. Amikor a tudat megmozdul, és elkezdi önmagát szubjektum-objektumra osztani és így szól: "Sajnálom", vagy "örülök", vagy "hallom" és így tovább - ez a pillanat, ahogy a tudat megmozdul, ez a satori. De amint azt mondjuk: "megvan" - már nincs is ott. Tehát a satori nem valami olyasmi, amit megtarthatunk és másoknak megmutathatunk: "Nézzétek, itt van!"

A tudat olyan valami, ami sohasem szűnik meg aktívnak lenni, bár esetleg mi nem tudunk erről, és amit mi tökéletes uniformitásnak nevezünk, az nem a teljes nyugalom - azaz a halál - állapota. Mivel a tudatosság szünet nélkül fennáll, senki nem tudja leállítani, hogy megvizsgálja. A Satorinak akkor kell megtörténnie, amikor a tudatosság a valamivé válás stádiumain vagy pillanatain keresztül megy. A satorit a valamivé válással együtt ismerjük fel, s ez nem ismer megállást. A satori nem olyan sajátos

tapasztalat, mint mindennapi életünk más tapasztalatai. A sajátos tapasztalatok mindig sajátos események tapasztalatai, míg a satori tapasztalat az a tapasztalat, mely valamennyi tapasztalattal együtt jár. Ezért tehát a satorit nem lehet más tapasztalatoktól különválasztani és bejelenteni: "Nézzétek itt az én satorim!" A satori mindig vonzó és megfoghatatlan. Sohasem lehet elválasztani a mindennapi életünktől, örökké ott van, elkerülhetetlenül. A valamivé válás - nemcsak az egyes leírható pillanataiban, hanem végtelen totalitásában is - a satori lényege.

Az emberi megértés és gondolkodás olyan természetű, hogy a valóságot ennek és annak - "A"-nak és "nem-A"-nak kettéágazására osztjuk fel és aztán az így megosztott valóságot az igazi valóságnak vesszük. Úgy látszik, nem tudjuk a valóságot semmilyen más módon megérteni. Mivel ez így van, mindaddig, amíg a "megértésre" építünk, nem leszünk képesek a valóság felfogására, a valóság intuitív megragadására; a satori pedig nem más, mint a valóságnak ilyen intuitív megragadása. Nincs más valóság a valamivé váláson kívül; a valamivé válás a valóság és a valóság: valamivé válás. A valóság satori intuíciója tehát azt jelenti, hogy azonosítjuk magunkat a valamivé válással, úgy vesszük a valamivé válást ahogyan az folyton végbemegy. Nem vágjuk tehát a valamivé válást darabokra, hogy a "valamivé válásból" így leeső darabokat felszedve ezt mondjuk az embereknek az egyes darabokra mutatva: "Itt van íme a valóság". Míg ezt bejelentjük, rájövünk, hogy a valamivé válás nincs már ott; a valóság elrepült a visszavonhatatlan múlt birodalmába.

Ezt egy Zen történet szemlélteti. Egy erdei favágó felment a hegyekbe és egy különös állatot látott annak a fának túloldalán, amelyet éppen kivágni készült. Így gondolkozott: "Esetleg megölhetném ezt az állatot". Ekkor az állat megszólította a favágót: "Meg akarsz ölni?" A favágót felmérgesítette, hogy kitalálták gondolatát és azon töprengett, mit tegyen. Ekkor az állat így szólt: "Most meg azon gondolkozol, mit tegyél velem." Akármit is gondolt a favágó, az állat megérezte és meg is mondta neki. Végül a favágó így szólt: "Nem gondolok többet erre az állatra, hanem folytatom a favágást." Így is tett, és belemerült munkájába; ekkor a fejsze lerepült nyeléről és megölte azt a különös állatot.

Ez a történet azt szemlélteti, hogy amikor nem gondolunk rá, ott van a satori. Amikor megpróbáljuk a satorit felfogni, minél inkább próbálkozunk, annál távolabb kerülünk tőle. Nem tehetünk mást, meg kell kísérelnünk a satori elérését, de ameddig különleges erőfeszítéseket teszünk ennek érdekében, a satorit sohasem fogjuk elérni. De nem szabad róla végképp megfeledkezni. Ha azt várjuk, hogy a satori önszántából jöjjön el hozzánk, soha sem fogjuk elnyerni.

A satori felfogása igen nehéz - ezt Buddha is így találta. Amikor szeretett volna megszabadulni a születés és a halál kötöttségeitől, filozófiát kezdett tanulni - ez azonban nem nyújtott számára segítséget, így az aszkétizmushoz fordult. Ettől annyira legyengült, hogy nem tudott mozogni, így tejet ivott és elhatározta, hogy tovább keresi a megszabadulást. A gondolkodás nem használt, a morális tökéletesség keresése sem segített. A probléma megoldásának kényszere azonban ott volt továbbra is. Nem jutott tovább, de vissza sem léphetett; de még ez sem segített rajta. A lelki válságnak ez az állapota azt jelenti, hogy nem tudunk továbbjutni, sem visszalépni, sem ott maradni, ahol vagyunk. Amikor ez a dilemma valóban őszinte, a satori-ra kész tudati állapot uralkodik. Amikor valóban ebbe a stádiumba jutottunk (gyakran valódinak gondoljuk azonban azt, ami nem valódi), amikor ebben a kritikus pillanatban találjuk magunkat, akkor valami biztosan ki fog emelkedni a valóság mélységeiből, a mi saját létünk mélységeiből. Amikor ez felbukkan - ez a satori. Ekkor érteni fogjuk a dolgokat és kibékülünk a világgal és önmagunkkal is.

4. MONDO

A Zen tanítási módszereinek egyik jellemző sajátossága az, amit "mondo"-nak nevezünk. A "mondo" szó - szó szerinti fordításban "kérdés(és)válasz"-t jelent. Két személy közötti dialógus ez - általában a tanító és a tanítvány közötti párbeszédet jelenti. Az utóbbi azonban nem is mindig egy tanítvány, mivel a mondo gyakran bármely két vagy több személy közötti párbeszéd lehet.

A mondo a párbeszédtől a következőképpen különbözik: mint a "Plato Dialógus" vagy a "Buddha Dialógusai"-ban olvashatjuk, a párbeszéd kérdések és válaszok sorozata. A Zen mondo ezzel szemben rövid, váratlan és nem alkot sorozatot. Az, ami logikusan következik magának a Zen tapasztalatnak természetéből. A Zen nem filozófia, nem elképzelések, gondolatok hálózata, nem koncepció kibontakoztatása. A Zen tanítók szerint közvetlenül vagy azonnal a szellemre mutat. Nem folyamodik semmiféle közvetítőhöz, hogy magát feltárja. De, mivel emberek és társas lények vagyunk, nem tehetünk mást, minthogy valamit felhasználunk önmagunk kifejezésére. A Zen tanítók sem tudják elkerülni ezt az emberi feltételességet. Ezért fejlődött ki a Zen mondo.

Amint azonban a Zen a nyelvhez folyamodik önmaga kifejezésére, elkerülhetetlenül áldozatául esik mindannak a sok nehézkességnek, kötöttségnek és ellentmondásnak, ami a nyelvben rejtőzik. A mondo megkísérli ezeket a nyelvi hiányosságokat a minimálisra csökkenteni. Ez az egyik oka annak, hogy epigramma-szerű és titokzatos, talányos kifejezési formában jelenik meg, ezáltal kevésbé lesz hajlamos arra, hogy sorozatszerű vagy diszkurzív legyen.

A mondo azonban nem egyöntetű jellegű; meghatározhatatlanul változik, szituációknak és személyeknek megfelelően. A következő példákat találomra vettük a "The Transmission of the Lamp" (A lámpa transzmissziója) - japánul: Dentoroku -című könyvből, mely a Zen mondo gazdag gyűjteményét tartalmazza.

Egyszer a Sung dinasztia idejében egy Chosui Shiye nevű szerzetes megkérdezte Roya Hyoryo-t, a Zen tanítót: "Az Eredetileg Tiszta - hogyan keletkezhettek ebből a hegyek és a folyók és a nagy föld?" A tanító így válaszolt: "Az Eredetileg Tiszta - hogyan keletkezhettek ebből a hegyek és a folyók és a nagy föld?"

"Az Eredetileg Tiszta" - az Abszolút vagy az Istenség. A buddhizmusban a Tiszta azt jelenti, hogy mentes a partikularizáció minden formájától, és amikor az "eredetileg" kifejezéssel szerepel, a Tiszta az idő kategóriáiban jelenik meg. Az Eredetileg Tiszta tehát az Istenséget jelenti, aki az Abszolút transzcendencia állapotában van. A kérdés tehát ez: Hogyan keletkezhetett e sokféléből álló világ az Istenségből? Hogyan tud Egy "tízezer dolgot" is létrehozni? Más szóval élve: milyen összefüggés van a lét és a valamivé válás között?

Ez nagy metafizikai probléma. Teológiai szempontból valamennyi vallási rendszer alapját érinti. Természetesen a Zenre is vonatkozik ez. A fent idézett mondoban azonban a válasz csupán a kérdés ismétléséből áll. Felszínesen vizsgálva aligha nevezhetjük tehát mondonak, "kérdés(és)válasz"-nak, mivel látszólag semmi nem felel meg benne annak, amit mi válasznak nevezünk a megszokott racionális szemléletünkkel. De feljegyezték, hogy Chosui, aki ezt a kérdést feltette, satori-t nyert ("megértést").

Mit jelent mindez?

Ahhoz, hogy ez legtöbbünk számára érthető legyen, egy jó vastag könyvet kellene megírni. Nem is megyek itt tovább, csak néhány kérdést teszek fel és majd meglátjuk, mit hozhatunk ki belőlük: Mi késztette Istent arra, hogy egyáltalán gondoljon a világ megteremtésére? Hogyan jutott arra a gondolatra, hogy kimondja: "Legyen világosság"? A válasz meghaladja emberi képességeinket és számításainkat. Ahhoz, hogy Isten akaratát vagy gondolatát megértsük, Istennek kellene lennünk. Sőt, még tovább menve, mi késztet bennünket arra, hogy Isten szándékait kutassuk - ha a teremtés mögött egyáltalán lehetett valami olyasmi, amit szándéknak nevezhetnénk - nem lehetséges-e, hogy ez a kutató kérdés is Isten akaratából vetődik fel? Nem maga Isten az, aki arra késztet bennünket, hogy szándékait vagy akaratát kutassuk? Ha erről van szó, akkor az egyetlen, aki válaszolni tud a kérdésre, Isten maga. Amikor a kérdést úgy tesszük fel, mintha belőlünk és nem a Teremtőtől eredne, nem rossz vágányra kerültünk? A kérdés és a válasz azonos gyökérből ered. Ezért amikor a kérdés gyökerét ragadjuk meg, a válasz már kezünkben van, anélkül, hogy ennek tudatában lennénk.

Amikor a kérdező önmagát kérdezi, már meg is válaszolt magának, mivel a kérdezés nem más, mint a válaszadás. Isten a világ teremtésével válaszol saját kérdéseire. Chosui megértette kérdését, amikor hallotta azt visszhangozni válaszként. Ez a visszhang a kérdésre saját kérdése formájában adott válasz. Ha nem ez visszhangozna, nem lenne válasz a kérdésre. Az ajtón kopogtatásra az ajtó nyílása a válasz. Valójában a kopogtatás a nyitás. John Harry-nak kiált, és Harry válaszol. A kiáltás a válasz. Amikor ezt megértjük, ez a Zen.

A mondo tehát kölcsönösséget, közös válaszadást jelent. Amíg az Eredetileg Tiszta tiszta marad, azaz, önmagával marad és nem tesz fel kérdést, nincs kettéválás, tehát nincs válaszadás, nincs kölcsönösség. Amikor bármely kérdés ered belőle, önmagát a "tízezer dolog" formájában, "a hegyek és folyók és a nagy föld" formájában látja visszatükrözni. Itt nincs szó sem belépésről sem kilépésről. Az Eredetileg Tiszta nem más, mint "a hegyek és folyók és a nagy föld". Amikor a Tiszta kiált, a visszhang felhangzik; a hegyek felemelkednek, a folyók áramlanak, és a nagy föld mozog. Isten most magát "a tízezer dolog" tükrében látja. A kérdés a tükör felállítását jelenti.

Amikor Tozan elment Yechot meglátogatni, Yecho így szólt: "Miért jöttél ide, amikor már egy elismert vezér vagy?"

Tozan: "Még mindig kétségeim vannak, melyeket nem tudok megoldani. Ezért jelentem meg itt."

Yecho ekkor így kiáltott Tozanra: "Ó, Ryokai!" (Ryokai volt Tozan neve). Tozan megfordult a kiáltásra.

Yecho: "Mi az?" - Tozan nem válaszolt.

Ekkor Yecho megjegyezte, "Egy szép Buddhának nincs dicsfénye!"

Buddha áll Yecho előtt, dicsfénnyel vagy dicsfény nélkül. Itt azonban emlékeztetünk egy dologra. Amikor a dicsfényt észrevesszük, a dicsfény eltűnik. Nemcsak hogy eltűnik, de esetleg valamilyen módon zavarhat is bennünket. A dicsfény akkor ragyog legfényesebben, amikor nem vagyunk tudatában. Mivel azonban emberi lények vagyunk, a tudat minden funkciójával megáldva, legalább egyszer tudatára kell ébredjünk. Amikor azonban tudatára ébredtünk, a legjobb, ha végképp el is felejtjük. Ha mindig észben tartjuk, akkor ragaszkodunk hozzá, ez a ragaszkodás pedig ártalmas számunkra. Ezért úgy tartsuk észben, mintha nem gondolnánk rá, azaz, nem tudatosan legyünk tudatában.

Joshu, a T'ang dinasztia nagy régi tanítója egyszer tanítványait így figyelmeztette, "Ne ácsorogjatok

ott, ahol Buddha van. Gyorsan álljatok tovább onnan, ahol nincs Buddha." Miért volt látszólag ilyen ellenséges érzülettel Buddha iránt? Máskor pedig azt mondta: "Alaposan öblítsétek ki szátokat, ha azt mondjátok: Buddha." Talán a "Buddha" szó fertőző és szennyező lenne? Amikor a dicsfény tudatában vagyunk, ez történik. A régi tanítók jószívűek, még ha szigorúaknak látszanak is.

Amikor Daizui Isan-nál lakott, sok mindenben - fegyelemben, szakértelemben és mindennapos viselkedésében - kitűnt. A tanító, Isan, sokat gondolkodott felőle. Egy napon hivatta és ezt kérdezte tőle: "Már egy ideje itt vagy, de még sohasem kérdeztél engem semmiről. Hogy lehet ez?"

Daizui: "Mit gondolsz, mit kérdezhetnék?"

Isan: "Miért nem kérded meg, mi Buddha?"

Daizui ekkor késedelem nélkül kezét Isan szájára tette.

Isan: "Valóban eljutottál a lényeghez".

Isan valahogy túlságosan is "nagymamás", jegyeznék meg a Zen emberei. Miért nem mért hatalmas botütést Daizui-ra, aki úgy viselkedik, mintha tudna is valamit? De Daizui esetleg hasonlóan bánhatott volna el Isan-nal, még mielőtt Isan megmondta neki, mit kérdezzen.

Egy szerzetes ezt kérdezte: "Mi az én elmém?" A tanító így felelt: "Ki kérdezi?" Amikor kiejtjük ezt a szót: " " - már nincs ott. Ha meg nem ejtjük ki, hogyan jutunk el valami felfogásához? A kérdés valóban fontos, de ne felejtsük el, hogy a kérdezés valóban azt jelenti, hogy még egy fejet teszünk a már meglévő fejünk fölé. Isten nem lenne Isten, ha nem teremtette volna a világot minden örömével és bánatával - ez lenne a válaszom, ha keresztény lennék és megkérdeznének, miért teremtette meg Isten a világot. Valóban ostoba az, aki ilyen kérdést tesz fel. Ugyanis élete végéig kilincselhetne egyik tanítótól a másikig, ha egyszer elkezdene ilyen kérdéseket feltenni: Mi a szellem? Mi az én? Mi Isten? Mi Buddha?

A következő mondo Shoshu, a tanító és egy szerzetes között játszódott le.

Szerzetes: "Mi az én örökkévaló Szellemem?" A tanító: "Kérdezted valaha is Kagyoku-t?" Szerzetes: "Nem értem." Tanító: "Ha nem érted, menj Sozan-hoz a nyár végén és kérdezd meg tőle."

Most egy más típusú mondo-val ismertetem meg az Olvasót; itt az állítás és tagadás kérdéséről lesz szó. Itt egyfajta Zen dialektikát látunk. Nyoma sincs azonban annak a dialektikus érvelésnek, melyet általában a nyugati filozófiai értekezésekben látunk. Mint tudjuk, a Zen nem logikus, de nem is metafizikai fejtegetések jellemzik. Éppen ezért jellegzetes vonása a mondo.

Egy szerzetescsoport érkezett, és Daizui megkérdezte: "Azok, akik a Zen ismerői, hogyan neveznék Keletet?"

A szerzetesek vezetője azt felelte: "Nem Keletnek nevezendő."

Daizui rákiáltott: "Ó, te oktalan, büdös szamár! Ha nem Keletnek nevezed, minek nevezed?" Erre a szerzetes nem válaszolt.

A szerzetesek vezetőjének igaza volt, amikor azt felelte "Nem Keletnek nevezendő". Daizui-nak is igaza volt, amikor oktalan, büdös szamárnak nevezte, mert az azt válaszolta: "Kelet nem Kelet". Mi másnak lehetne ugyanis Keletet nevezni? Szerintünk, közönséges gondolkodású emberek szerint, Kelet - az Kelet, Nyugat pedig Nyugat. Ez a megállapodás a civilizáció kezdetétől származik. Ha a Kelet megszűnik Keletnek lenni, és a Nyugat megszűnik Nyugatnak lenni, akkor mindenféle összevisszaság következik be és lehetetlenné válik, hogy biztonságosan járkáljunk vagy autózzunk London vagy más város utcáin. Talán még életünk is veszélyben forogna, mivel a Nap ekkor már nem Keleten kelne és

nem Nyugaton nyugodna le. Az éjszaka lenne a nappal, a nappal meg az éjszaka. Az én tollam átcsúszna kezemből az Olvasó kezébe, és az Olvasó tulajdonává válna. Így aztán vagy én lopnám el az Olvasó tulajdonát, vagy az Olvasó veszítené el azonosság-érzékét. Ez nem túlzás. Ha ugyanis Kelet nem Kelet, nemcsak térbeli referencia-rendszerünk, de idő-megállapításaink is véget érnének. Amikor egy ujjunkat sem tudjuk megmozdítani, egy pillanatra sem folytathatjuk életünket, ugyanezen okból meg sem halhatunk. Nincs ugyanis halál. Nem csodálatos, hogy ez az ártatlan hangzású kis mondo ilyen végzetes logikai következményeket tartalmazhat, az élet és halál problémájával?

Most már teljes mértékben láthatjuk, hogy a legváratlanabb következményekkel járó gondolat a legközönségesebb, magától értetődő megállapítás mögé rejtőzik. A Zen mondot nem lehet félretenni, mint valami olyasmit, ami nem jelent semmit. Inkább mérlegelnünk kell minden egyes szót és mozdulatot, mely a Zen tanítóktól származik.

Talán jó lenne, ha ezt néhány szóval megvilágítanám.

Amikor az Istenség isteni mivoltát kinyilvánította, Istenné vált, ami maga tagadása volt. Az Istenség megszűnt Istenségnek lenni, hogy önmaga lehessen. Az állítás mindig tagadást implikál, a tagadás pedig állítást; ezek egymással összefüggnek. Az egyiket nem lehet bírni a másik nélkül. "A" azt jelenti, hogy "nem-A-nak lenni, amikor "A" "A" akar lenni. Az akarat csak önmaga tagadásával lehetséges. Az Istenség nem tehet arról, hogy teremtő. De amint a teremtést végrehajtja, többé már nem önmaga; ekkor már teremtő van és teremtmények.

A Zen tanító rózsafüzért vesz elő és azt mondja tanítványainak: "Ha ezt rózsafüzérnek nevezitek, megérintitek, ha nem, "ellene vagytok". Anélkül, hogy e két válasz közül bármelyiknek is elköteleznétek magatokat, minek neveznétek?"

"Megérinteni" - azt jelenti: állítani; "ellene lenni" - azt jelenti: tagadni. A tanító itt azt akarja, hogy kimondjuk azt "az egyetlen szót", ami a kezdetben van, azaz, a kezdet nélküli kezdetben, és ami ezért nem is enyészik el a világ végén sem, ami valóban nem is a világ vége. Ez az "egyetlen szó" az igent és nem-et meghaladja, Keleten és Nyugaton, a rózsafüzéren és nem-rózsafüzéren túl van, az "érintésen" és az "ellene lenni" fogalmán túl van. Amikor Daizui megdorgálta azt a szerzetest, aki tagadta "Keletet", azért nevezte "oktalan, büdös szamárnak," mert a szerzetes nem vette észre, hogy mi van az állítás és tagadás mögött, és távol állt attól, hogy felfogja azt "az egyetlen szót".

Természetesen most mindenki azt kérdezné, mi hát az "az egyetlen szó". Valóban, ha valaki rátalál, birtokába jutott a lét és a teremtés valamennyi titkának. A következő mondot oldjuk meg: ehhez:

Shobi ezt kérdezte Kyozantól: "Mi a neved?"

Kyozan: "Ye-jaku".

Shobi - "Mi az, hogy Ye? Mi az, hogy Jaku?"

Kyozan: "Pontosan előtted van."

Shobi: "Még akkor is van egy előtte-és-utána (összefüggés)."

Kyozan: "Tegyük most egy időre félre az előtte-és-utána/összefüggés/kérdését. Ó mester, mit látsz?"

Shobi: "Igyál egy csésze teát."

Ahhoz, hogy ez a mondo valamelyest érthető, feltehetően lehetséges legyen, azok számára, akik még nem sajátították el a Zen gondolkodásmódot, néhány szóval ki kell egészítenem. A Zen tanítók szokása, hogy a kolostorukba újonnan érkezőtől a következőket kérdezik:

(1) "Honnan jöttél?" (2) "Hová mégy?" (3) "Hogy hívnak?"

Az első és második kérdés létünk eredetét és célját (honnan és hová) érinti, míg a harmadik kérdés magának a létnek kérdése. A Zen tanító "honnan" kérdése nem mindig a mi háromdimenziós térbeli viszonyainkra utal. Ugyanígy a "hová" kérdés sem a szerzetes vándorútjának célját kutatja. Ugyanakkor nem szabad elfeledkeznünk arról sem, hogy a Zen viszolyog attól, hogy mi rendszerint csupán absztrakciókkal foglalkozunk.

Ebben a fenti mondoban Shobi a szerzetes nevét kérdezi, és amikor az megmondja, Shobi a nevet alkotóelemeire bontja. "Ye" szó szerint "transzcendentális bölcsességet" jelent, ami a szanszkrit "prajna" szó kínai megfelelője; a "jaku" pedig "békét" vagy "nyugalmat" jelent. A kombináció tehát: "a transzcendentális bölcsesség békéje", vagy "az Eredetileg Tiszta nyugalma", s ez igen alkalmas név egy Zen szerzetes számára. Nincs is szükség arra, hogy a tanító még egy kérdést feltegyen az egyes szavak jelentését kutatva, mivel pontosan tudja, hogy a "Ye" és "jaku" szó mit jelent. Ezért, amikor ismét kérdez, természetesen több jár az eszében, mint pusztán a feltett kérdés. Azt akarja tudni, mennyire érti Kyozan, a szerzetes a Zent. Kyozan nem kezdő újonc, ezért nem kezdi el magyarázni Shobinak, mit jelent Ye és Jaku. Pontosan tudja, mi a célja Shobinak. Ezért így válaszol: "Pontosan előtted van".

A "transzcendentális bölcsesség" vagy "az Eredetileg Tiszta" nem olyasmi, amit szavakkal meg lehet magyarázni; nem gondolat, melyről valami állítható vagy tagadható lenne. Az a személy, akit "Ye-jaku"-nak neveznek a relativitás és individualizmus síkján pontosan az előtt a másik személy előtt áll, akit Shobi-nak neveznek a partikularitások világának szókincsével. Ez azonban ennek az angol kifejezése. Az eredeti kínaiban nincs utalás semmiféle partikuláris objektumra vagy szubjektumra. Szó szerinti fordításban egyszerűen így hangzik: "Csak-áll-szem-előtte". Angolban (és a magyar fordításban) ennek nincs értelme, mivel rögtön azt kérdezzük, kinek a szeme vagy szemei előtt áll, ki van ki előtt. Mindezeket az utalásokat meg kell határozni. A kínai vagy a japán nyelvben azonban a névmásokat vagy az általuk képviselt tárgyakat kihagyják, és ez gyakran homályossá teszi a mondatot. A jelen esetben azonban ez a homályosság egy pontos szituáció leírását adja, melyben Shobi és Kyozan került. Az "Eredetileg Tiszta" ott van anélkül, hogy speciálisan ott vagy itt helyezkedne el, az időben most vagy akkor. Tehát valaki szeme előtt van, ami azt jelenti, hogy bárki és mindenki szeme előtt, azaz, mindenütt, ahol van egy szem, amely látná. "Éppen a szem előtt van" - ez pontosan kifejezi azt a helyzetet, mellyel Shobi és Kyozan került szembe a mondo idején.

Amint azonban a nyelv valamilyen formában megjelenik, az idő és tér kérdése és a véletlen sorozat is szerepet játszik. Ezért említi Shobi az előtt és után összefüggését. Kyozan Yejaku azonban elég gyorsan felfogta Shobi szemléletmódját. Kyozan azonnal ezt kérdezte: "Ó, mester, mit látsz?" Ez a visszakérdezés jellemző a Zen-re. Ahelyett, hogy közvetlenül válaszolt volna a kérdésre, Kyozan azt akarta tudni, mit lát Shobi maga előtt és maga után. Ebben egy nehezen megfogható pont van. Ugyanis amíg bármit is látnak, felmerül a kérdés, hogy ki lát és mit lát - következésképpen az előtt-és-után kérdése.

Amikor egy mondo ebbe a szakaszba ér, fordulópontnak kell következnie, ami véget vet az egésznek. Amikor az intellektualizálás kialakul, a Zen filozófiává válik. Természetes volt Shobi számára, hogy el akarja kerülni ezt a kelepcét. A mondot ezért drámai, mégis megfelelő módon fejezte be: "Igyál egy csésze teát."

Amíg a relativitás vagy intellektualizálás szintjén maradunk, sokféle ellentmondással lesz dolgunk és forró viták sorozatait kell fenntartanunk. Ez elkerülhetetlen. A Zen teljes mértékben felfogja ezt és azt szeretné, hogy mi valamennyien visszajussunk magához az élethez, ahol nincsenek érvelések, nincsenek ellentmondások. Itt azonban a legfontosabb az, - és ezt nem szabad elfelejtenünk - hogy a Zen nemcsak azt követeli meg, hogy úgy éljünk - hogy logikai komplikációkba ne keveredjünk. A Zen azt is megköveteli, hogy életünk folyamán a tudatosság bizonyos tapasztalatával rendelkezzünk, ugyanis ez a tudatosság az, ami bennünket, emberi lényeket minőségileg különböztet meg az élőlények minden más formájától. És itt van az, amit mi emberek - a közöttünk megfigyelhető mindenfajta differenciálódástól függetlenül - valamennyien a végső béke forrásának érzünk, ami mindannyiunk eredeti otthona, ahonnan valamennyien származunk és ahova valamennyien visszakívánkozunk. Ez az a hely, ahol mindannyian boldogan "ihatunk egy csésze teát", "előtt-után" nélkül, "honnan-hova" és én-vagyok-te-vagy" nélkül.

Csak futólag arra emlékeztetném Olvasóimat, hogy ha nyugodtan ülünk és teát szürcsölgetünk együtt az élő realitások végső közös talaján, ez semmiképpen sem gátolja azt, hogy egymástól végtelen módon különbözzünk és hogy esetleg végtelen viták és érvelések sorozataiba bocsátkozzunk.

Van egy híres történet, melyet érdemes idézni a Shobi-féle "Igyál egy csésze teát" mondattal kapcsolatban. Joshu Jushin nagyhírű Zen tanító volt a T'ang dinasztia középső időszakában. Egy napon új szerzetes érkezett kolostorába. A tanító így kérdezte: "Voltál már régebben itt?" Amikor a szerzetes így válaszolt: "Nem, mester, ez az első látogatásom" - akkor Joshu azt felelte neki: "Igyál egy csésze teát". Később, amikor egy másik szerzetes látogatta meg Joshut, Joshu azt kérdezte tőle: "Voltál már régebben itt?" A szerzetes azt felelte: "Igen, mester." Joshu ekkor azt mondta neki: "Igyál egy csésze teát."

Az Inju (a kolostor vezetője) ekkor odament Joshuhoz és azt kérdezte tőle: "Hogy van az, hogy ugyanúgy kéred a két szerzetest, hogy igyon egy csésze teát, tekintet nélkül arra, hogy különbözőképpen válaszoltak neked?" Az egyik azt mondja, még sohasem volt itt, erre azt mondod neki, igyon egy csésze teát; a másik azt mondja, már járt itt, erre azt mondod neki is, éppúgy mint a másiknak, hogy igyon egy csésze teát. Nem értelek téged, ó, mester."

Amikor Joshut így kérdezte az Inju, Joshu felkiáltott: "Ó, Inju!" És az Inju azonnal válaszolt: "Igen, mester." A Joshu késedelem nélkül ezt mondta: "Igyál egy csésze teát, Ó, Inju!"

"Igyál egy csésze teát" - ezt a választ kapják egyöntetűen mindazok, akik a tanítóhoz közelednek, függetlenül attól, milyen magatartást mutatnak. Állítás vagy tagadás, igen vagy nem, egy ásó vagy nem-ásó - ez mind nem több szóbeli differenciálásnál. Amíg a verbalizmus birodalmában maradunk, dialógus szükséges. Amint azonban elhagyjuk azt, a mondo az egyetlen módja annak, hogy a Zen tanítók tapasztalataik kifejezését felhasználhassák.

Még néhány mondo-példát idézek most, Daido-tól.

Kérdés: "Azt mondják nekem, hogy egy realitás univerzálisan megnedvesít valamennyi élőlényt. Mi az az egy realitás?

Válasz: "Esik az eső".

A "megnedvesít" szó utalás a Saddharmapundarika Sutra-ban található történetre, melyben Buddha megmagyarázza, hogy egy eső hogyan nedvesít meg egyöntetűen minden növényt, és növeli őket természetüknek megfelelően - a fenyőt fenyőként, a krizantémumot krizantémumként. Innen ered a

tanító válasza: "Esik az eső".

Kérdés: "Azt mondják, hogy egyetlen porszemecske valamennyi világot tartalmazza. Hogyan van ez?"

Válasz: "A porszem már több részecskévé alakult."

Kérdés: "Hogy áll ez a dolog az aranylánccal, mely még nem tört szét?"

Válasz: "Széttört."

5. MAHA PRAJNA ÉS MAHA KARUNA

A Maha Karuna - azaz a nagy irgalom vagy szeretet - a Buddhaság valamennyi megbocsátó tulajdonságát magába foglalja. A Zen hajlamos a Prajnát hangsúlyozni, és a Karuna könnyen feledésbe merül, valójában azonban Karuna és Prajna a Valóság két aspektusa - egyik kiegészítője a másiknak. Prajna nélkül nem lehet Karuna és Karuna nélkül nincs Prajna; tehát ahol ott van az egyik, jelen van a másik is. A valóság igen nehezen határozható meg, de az emberi intelligencia vagy megértés lencséin keresztülhaladva számunkra két aspektusban jelenik meg - a Prajna és Karuna aspektusában. Prajna statikus, Karuna dinamikus; az egyik a lét, a másik a valamivé válás, a lét és a valamivé válás tehát együtt jár, bár gondolatainkban kettéosztjuk őket. Ez ontológiai (lételméleti) megállapításként hangzik, amikor azonban a létezés és a valamivé válás az emberi szíven halad keresztül, a létezés Prajna-vá, a valamivé válás Karuna-vá válik. Swedenborg az Isteni Bölcsességről és az Isteni Szeretetről beszél. Ha a bölcsesség megfelel a Prajna-nak, a szeretet pedig Karuna-nak, akkor elmondhatjuk, hogy a kereszténység és a buddhizmus megegyezik egymással e tekintetben. Az egyiknek nem lehetünk a birtokában a másik nélkül. A buddhizmusban szó van Sunyata-ról; Sunyata az üresség, a Prajna objektuma; Karuna a sokféleség e világának felel meg. Prajna tehát a dolgok egyetlenségét, Karuna pedig a dolgok sokféleségét (szó szerint: sok-ságát) jelenti. Amikor azt mondjuk: Egy, hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy van valami, ami a gondolkodásunk objektumaként szerepel - ez azonban csak a mi szokásunk, így próbáljuk a Valóságot megragadni; valójában azonban amint azt mondjuk: egy vagy egység, egyetlenség, hibát követünk el.

A buddhistagondolkodók ezért a Sunyata kifejezést használták, ami ürességet jelent, mi azonban hajlamosak vagyunk arra, hogy erről az ürességről úgy beszéljünk, mint valami láthatatlan objektumról. Ha ez a szoba eltűnne, esetleg azt mondhatnánk, hogy megmaradt az üresség; ez a fajta üresség azonban relatív és nem valódi üresség. Hajlamosak vagyunk ugyanezt a hibát elkövetni a Megvilágosodással kapcsolatban is. A nyelv igen hasznos és nélkülözhetetlen dolog, ugyanakkor azonban az ember legrosszabb találmánya. A törvény például mindent olyan pontosan meghatározott, hogy ez okozza a bonyodalmakat és zavarokat. Törvényeket hozunk az emberi érintkezés szabályozására, de éppen emiatt a viszonyok legkülönbözőbb fajtái uralkodnak. Ugyanez a helyzet az ismeretelmélet terén is. A filozófusok gondolkodási rendszereket állítottak fel; minden filozófus azt hiszi, valamivel előbbre jutott; az utána következő azonban romba dönti, amit elődje alkotott. Az építésnek és rombolásnak e sorozatán keresztül is megmarad valahogy egy szál, ezt azonban nagyon nehéz megfogni. Éppen ezért teszi olyan bonyolulttá a dolgokat, ha Karuna-ról és a Prajna-ról beszélünk. Ashvagosha azt mondta, hogy a fa hasogatásához ék szükséges, amikor azonban ezt az

éket kiveszik, egy másik ékre van szükség; tehát végtelen számú éket kell használnunk, és a folyamatnak soha nincs vége. Ashvagosha szerint a nyelvet használnunk kell, hogy megszabaduljunk a nyelvtől. Így van ez a Karuna és Prajna esetében is. Amikor beszélünk róluk, azt mondjuk, hogy két dologról van szó, a Valóság azonban egy; ez az egy pedig nem véges egy, hanem az Abszolút egy. Itt a relativitásról van szó, ugyanakkor valamiről, ami ezen túl van. A dualizmus egész gondolkodásunk magját alkotja, és a dualitás segítségével tesszük világosabbá gondolkodásunkat, ugyanakkor azonban az ilyen megértés mélyén zűrzavar uralkodik. Amikor eljutunk ehhez az ellentmondáshoz, úgy gondoljuk, nem tudunk tovább élni; az élet azonban előbbre való a gondolkodásnál. Így aztán azzal próbálkozunk, hogy magát az életet éljük ahelyett, hogy gondolkoznánk rajta, a gondolkodásra azonban szükség van ahhoz, hogy eljussunk az életnek ehhez a végső pontjához. Amikor egy folyón kelünk át, tutajra van szükségünk, amikor azonban használtuk a tutajt és átértünk a túlpartra, meg kellene szabadulnunk tőle. Mi azonban ragaszkodunk hozzá és visszük magunkkal. A Zen arra tanít bennünket, hogy valamennyi dolog egyetlenre redukálható, de azt kérdezi tőlünk, hol van az az egy? Nem mondhatjuk azt, hogy sehol, és valóban, a sokféleségnek ez a világa az egyetlenség világa. A buddhista terminológiában az azonosságnak ez a világa a különbözőség világa. Egy szempontból különböző, mint egy pajzs két oldala, de ezt szem előtt tartva Prajna: Karuna, és Karuna - Prajna. Ami statikus, az dinamikus, és megfordítva. Tehát ezt a kifejezést alkalmazhatjuk - a létezés valamivé válás, és a valamivé válás - létezés. Ez dialektikus. Az egyenlő nem-A-val, és A azért A, mivel nem-A. A logika használja ezt a képletet, a Gyémánt Sutrában pedig ez a kifejezés ismétlődik: "Amit valaminek nevezel, az nem az. Éppen ezért az. Amit Buddhának nevezel, nem Buddha; éppen ezért Buddha." A Nem-A - a Karuna, A pedig a Prajna. A - a létezés, nem-A - a valamivé válás, ami azt jelenti, hogy egy dolog azzá válik, ami nem az a dolog. A valamivé válás azt jelenti, hogy állandóan mozgunk, attól, hogy valamilyenek vagyunk, annak irányában, hogy nem olyanok vagyunk. Az állandó változás, amit a világban látunk, a valamivé válás, ugyanakkor ez a Nirvana is. Nirvana-nak nevezzük tehát a folytonos valamivé válást; a nem létet jelenti, melyre a valamivé-nem-válás-ként gondolunk. Buddháról úgy tudjuk, hogy visszavonult a hegyek közé, hogy a múlékonyságon elmélkedjen - ez valamivé válás; enélkül semmi nem történhet a világban. A világ állandóan valamivé válik. Buddha problémája az életre vonatkozott; születünk, meghalunk, újra születünk és meghalunk. Állandó változás ciklusa megy végbe; ez nyugtalanította Buddhát. De ha ezt a kérdést objektív módon szemléljük, természetesnek találjuk a dolgot. Mindenki születik és mindenki meghal. Ennek oka van, mivel a valamivé válásnak ez a fizikai megjelenése tulajdonképpen nem valamivé válást vagy változást jelent; van valami emögött, ami nincs kitéve annak, hogy valamivé váljon. Éppen e valami miatt, ami nem válik mássá, vannak jelenségeink. Gondolatunk és gondolkodásunk úgy épül fel, hogy van a dolgoknak valamilyen rögzített állapota, ami létezik, és van valami, ami állandóan változik. Buddha problémája az volt, hogyan tudná megoldani ezt a dualitást. Arra a megoldásra jutott, hogy a valamivé válás a létezés. Míg állandóan változunk, van bennünk valami, ami nem változik, de ez a valami ami nem változik, nem fogható meg azáltal, hogy a valamivé válás fonalát kettévágjuk. Amint a dolgok az egyik állapotból a másikba változnak, e változással együtt meg kell fognunk azt a dolgot, ami nem változik - ezt tapasztaljuk a Karuna-ban. Karuna: Prajna, és Prajna - Karuna. De amikor a Lankavatara Sutrát fordítottam, azon töprengtem, hogyan eredhetett Karuna a Prajnaból. A Lankavatara egyik kínai fordítása így kezdődik: "A Nagy Prajna - az Abszolút Karuna. Karuna a Prajnaból ered, és Prajna - a Karuna." Amikor ezt

olvastam, így szóltam: "ez a Mahayana tanítás lényege". A Theravada-ban az én: Sunyata. A kereszténységben az én-t keresztre feszítik, a Buddhizmusban azonban az "atman" - semmi; ezért nem is kell keresztre feszíteni. Theravada megelégedett ezzel a "semmivel", később azonban felmerült a kérdés, hogy ha az "atman" - semmi, mi hát ez a semmi? Később a buddhisták ezt Sunyata-nak, azaz semminek, ürességnek nevezték, de nem a negatív, hanem pozitív értelemben. Az üresség vagy Sunyata tehát nem tagadás, hanem állítás. A változás - tagadás; a régi buddhisták a negatív oldalt, azaz a változás oldalát hangsúlyozták, vagyis az ego, az én oldalát. Később azonban, amikor ez a semmi a Mahayana gondolkodás tárgyává vált, valamivé vált, de nem relatív értelmében. Ez az alapvető állítás. Amikor egy Zen tanítótól ezt kérdezték: "hová tér vissza az egy?" - így felelt: "Hét font len" - akkor a mindennapi élet tapasztalatára utalt. Az egység, egyetlenség tehát nem helyezhető át valami elérhetetlen területre, inkább mindennapi életünk közepébe kell hozni. Amikor találkozom barátommal, üdvözlöm őt, ő is köszönt engem; ez Egy vagy a Semmi ekkor már dinamikus aspektusában mozog. Ez a Karuna, de Karuna nem valami olyasmi, amit életünkből specifikusan kell kivonni, hogy azt mondhassuk: "ez hát a Karuna, és ezt kell gyakorolnunk." Karuna az az életmód, ahogyan aktív életünket éljük. Amikor megállunk, hogy elgondolkodjunk rajta, valami olyasmivé válik, amit mindennapi életünkből specifikusan vontunk ki, a gondolkodás speciális tárgyává válik; ekkor azt kérdezzük, hogy hol van a Karuna? Pedig minden pillanatban gyakoroljuk.

Egy Zen tanítótól ezt kérdezték: "Mi leszel a halál után?" Talán válaszul azt várta a kérdező, hogy a tanító a Mennyben lesz halála után. A tanító azonban így felelt: "Szamárrá vagy lóvá fogok változni." Ez jellegzetesen kínai gondolkodásra utal? valaki azt kívánja, hogy állattá változzon, mely keményen dolgozik a falusiaknak. A falusiak segítették a szerzeteseket, így ők arra gondoltak, ilyen módon visszafizethetnék a falusiak szívességét. Egy másik tanítónak szintén feltették ezt a kérdést. Ő ezt válaszolta: "A pokolra jutok." "De hát rólad azt hiszi mindenki, hogy igen szent Tanító vagy" - tiltakoztak az emberek." Ha nem jutnék a Pokolba, hogy tudnék rajtatok segíteni?" - felelte a mester.

Vagy idézzük fel azt a történetet, melyben egy kolostorról van szó, ahol egy szép kőhíd állt, az egyik látogató azonban azt mondta, hogy ő csak egy ócska, rozoga fahidat lát. A dolgok azonban különböző aspektusokat öltenek magukra, aszerint, hogy mi milyen szubjektív szemlélettel közeledünk feléjük. Amikor a látogató azt kérdezte: "Hol van a szép kőhíd?" a tanító így felelt neki: "Szamarak haladnak át rajta. Ez a híd olyan szilárd és végtelen ívelésű, hogy bármi át tud rajta haladni, még az egész világmindenség is!" Az indiaiak szeretnek a Ganges partján lévő homokról beszélni. Azon a homokon járkál mindenfajta élőlény - emberek, állatok, férgek, tiszták és tisztátalanok; a homok azonban nem panaszkodik. Egy idő múlva valamennyi tisztátalan dolog tiszta homokká válik. Van tehát valami kreatív ebben; ez a kreativitás addig dolgozik dualisztikus gondolkodásmódunkon, míg minden rossz és gonosz széppé válik annak a kreatív erőnek hatására, melynek neve Karuna. A Karuna tehát a Prajnából származik.

A Karuna gondolatát még inkább hangsúlyozza a Tiszta Föld Iskolája, míg a Zen inkább a Prajna hangsúlyozására hajlik. Amitabha (Amida) a Karuna megnyilvánulásaként szerepel, míg a Zen a Prajna aspektust sajátos módon fejleszti ki, és Karuna alig észrevehetően jelenik meg. A Bibliában ezt olvassuk: "Kezdetben volt az Ige." Ez inkább a Prajna-hoz hasonlít, a Tiszta Föld Szekta szerint azonban "Kezdetben volt a szeretet, Karuna megtestesült és Amitabha-vá vált, Amitabha pedig letette negyvennyolc Esküjét." Ez pedig a szeretet önkifejezése, a negyvennyolcadik Eskü ugyanis így szól:

"Ha egy hitbuzgó ember feltétel nélkül hozzám jön és hisz bennem, ha nem mentem meg őt, nem nyerem el a Megvilágosodást." Ez fontos, mivel a Tiszta Föld Iskolája szerint Amitabha elnyerte a Megvilágosodást; tehát ha mi magunkat Amitabhának szenteljük, biztosan meg leszünk mentve. Amitabha Karunától származik, Karuna így testesült meg. Ez azt jelenti, hogy valamennyi élőlény az én gyermekem, és úgy szeretem őket, mint ahogyan a szülők szeretik gyermeküket. Önök azonban azt mondhatnák, hogy ha Amitabha elnyerte a Megvilágosodást, és ez a Megvilágosodás azt jelenti, hogy bennünket megváltottak, mi haszna a Zen gyakorlásának, ha már mindenképpen megváltottak bennünket? Ez logikai észjárásunk következtetése; a való életben azonban nem lehetünk biztosak abban, hogy Amitabha elnyerte a Megvilágosodást, csak akkor, ha mi magunk is elnyerjük azt. Voltaire mondta: "Nem kell nekünk a kereszténységben hinnünk; az Istenre tartozik." Voltaire azonban csak akkor mondhatná ezt, ha belső tapasztalataiban jött volna rá erre. Ez a valódi tapasztalat szükséges. Ez a különbség Soto és a Rinzai Zen között. Ha mindenki épp úgy gondolkodna, mint Soto, ki adna nekünk kenyeret? Van azonban bennünk valami, amit egyáltalán nem érdekel a kenyér, és amikor ennek tudatára ébredünk, keményen dolgozunk. Megműveljük a talajt, különböző dolgokat termelünk és van kenyerünk. A kínai költő mondja: "Mi a haszna a kormányoknak? Az anarchia a legjobb." De ahhoz, hogy így tudjunk gondolkozni, magát a végső Valóságot kell megérintenünk. Ekkor mondhatjuk majd ezt, és ugyanakkor igen keményen kell dolgoznunk, nemcsak fizikai hanem szellemi értelemben is. Amikor elérjük ezt a legalapvetőbb tapasztalatot, felépíthetjük mindennapi életünket és tovább dolgozhatunk. "Szeresd ellenségedet" - mondják a keresztények, ez azonban nem egészen természetes. Karuna bizonyos módon megfelel az Agape-nak, míg Eros az emberi szerelem; Agape pedig isteni szeretet, melynek nincs meghatározott tárgya; csak szétáramlik. Karuna természetes áramlását követi meghatározott tárgy nélkül. Az emberi világban a szeretetnek tárgya van, a Prajna világában azonban a szeretet tárgy nélküli. Egy szerzetes arra kért egyszer egy tanítót, imádkozzon érte Buddhához. A tanító így válaszolt: "Nem teszem meg." A szerzetes így szólt hozzá: "Te nagy tanító vagy, Karunával tele. Miért nem akarsz segíteni rajtam?" "De én segítek" - válaszolt a tanító - "mégpedig nemcsak rajtad, de minden élőlényen, minden nap, minden pillanatban." A tanító nem segített egy meghatározott objektumnak, ugyanis amikor ez a relativitás megtörik és a végtelenbe fordul, nem marad meghatározott tárgy. Minden tárgy a Karuna tárgya.

6. A BUDDHIZMUS ANALITIKUS ÉS SZINTETIKUS MEGKÖZELÍTÉSE

A Zen Buddhizmus megértéséhez kétféle út vezet: az egyik az analitikus, a másik a szintetikus út. Az előbbit a régi buddhisták követték; a másikat később dolgozták ki. Analitikus módszer alatt én azt a módszert értem, ahogyan a régi buddhisták az Atman fogalmát analizálták. Először a dolgok múlékonyságából indultak ki, hogy mennyire ki van téve minden a változásoknak és a valamivé alakulásnak, és mennyire nem maradnak azonosak a dolgok. Mivel a dolgok keletkeztek, kezdetük volt, és mindennek, aminek kezdete van, vége is kell legyen. Így tehát minden változásnak van kitéve, semmi nem marad állandóan önmaga. Ha valaminek lenne egy permanens, állandó része, az nem lenne kitéve a változásnak, a valamivé válásnak, születésnek és halálnak. Mivel azonban a dolgoknak nincs permanens belső részük, változnak. Nincs semmi ezen a világon, ami permanens lenne és saját

természetét megtartaná.

Ezt az analitikus módszert alkalmazták tudatunkra vagy elménkre vonatkozóan is, és megállapították, hogy szellemünket (elménket) érzések, gondolatok, akaratok stb. építik fel. Előzőleg, Buddha előtt úgy gondolták, hogy a szellemben van valami szubsztanciális, amit "léleknek" vagy "szellemnek" vagy "én-nek" (atman) nevezünk, de a régi buddhisták részekre szedték az Atmant, és semmi permanensre nem akadtak benne. Amikor ezt az asztalt vagy ezt a poharat analizáljuk, megállapíthatjuk, hogy molekulák építik fel, a molekulák pedig atomokból állnak. Manapság a tudósok az atomot csak egy tömegnek, energiának vagy erőnek tekintik, protonok, elektronok és hasonlók formájában, melyek még további és további analíziseknek vethetők alá. De akármilyen messze is jutunk ezzel az elemzéssel, a végén egy határba ütközünk, mivel mindezeket a dolgokat emberi mértékekkel kell mérnünk. Mindaddig, míg emberi mértéket használunk egy atom természetének megfigyeléséhez, vagy más ismeretlen entitás vizsgálatához, korlátba fogunk ütközni.

Amikor Buddha és korai követői ezt az analitikus módszert alkalmazták, fogtak egy kereket és részeire bontották: a külső abroncsra, a küllőkre és a kerékagyra. Feltételezve, hogy a kerék e három-négy részből áll, szétszedhetjük, de egyik részét a másik után vizsgálva megállapíthatjuk, hogy semmi nincs bennük, amit keréknek nevezhetnénk. Ugyanígy az emberi test is felosztható fejre, végtagokra és törzsre; ha vesszük az egyik végtagot - egy kart például - azt ismét tovább oszthatjuk alkarra, felső-karra, ujjakra, körmökre, és így tovább. De miután szétbontottuk, nem találunk benne semmit, amit karnak nevezhetnénk.

Éppen ezért, ha valami, amit Atman-nak (én) nevezünk, és ami a testben lakik, amikor meghalunk - azaz, amikor például levesszük a fejet és a végtagokat a testről - lesz valami, ami a végtagok vagy a törzs segítsége nélkül működik, és ez az "én" sokkal szabadabb lesz, ha nem gátolják azok a fizikai eszközök, melyek egyben akadályok is. De ha szemünket elvesztjük, nem látunk, és ha orrunkat elveszítjük, nem érezzük a szagokat. Az "én" a test nélkül funkcióját veszti, ezért nem lehet e testi eszközök nélkül, ezektől független "én".

Ez hát röviden összefoglalva az analitikus módszer, és ez negatív megközelítési mód. Tagadásban végződik, nincs én, semmi nem állandó, minden ki van téve a valamivé alakulásnak, ezért tehát nincs is semmi végleges, amihez magunkat hozzákapcsolhatnánk. Ha pedig nincs semmi, amibe kapaszkodhatnánk, semmi nincs, ami után vágyakozhatnánk. A vágy megszűnik, ugyanis amikor vágyakozunk, egy objektum lebeg szemünk előtt, amit el szeretnénk nyerni a vágy valóra váltásával. Ha viszont minden változik, bármennyire is vágyakozunk valaminek elérésére, még ha elértük is, tovább változik és már nem saját maga többé. Vágyainkat ezért nagyon is találóan "tanha"-nak nevezzük, ami szomjúságot jelent. Úgy tűnik, hogy mi örökké szomjasak vagyunk, és amikor szomjunkat csillapítjuk, egy újabb szomjúság keletkezik; így hát a szomjúság és vágyak végtelen láncában létezünk. Ezért soha nincs nyugalmunk; mindig a szubjektum és objektum közötti feszültség állapotában vagyunk. Valami az iránt vágyakozik, hogy valamit elnyerjen, és ez a valami feltételezhetően a vágy valóra váltásával nyerhető el. A vágy valóra váltása azonban azt jelenti, hogy újabb szomjúság támad bennünk időközben, és így tovább. Amíg ez a szomjúság ég bennünk, a vágy és a célba érés végtelen ciklusában vagyunk, az új vágy és az újabb célba érések ciklusában, és mivel ez a ciklus meghatározhatatlanul vagy végtelenül folytatódik, életünket is meghatározhatatlan és végtelen szenvedés uralja.

Gondolkozzunk most el a Dhammapada két versén: a 153. és 154. versen - ezekről a versekről azt tartják, hogy Buddha szavait tartalmazzák; Buddha e szavakat mondta, amikor elnyerte a Megvilágosodást a Bodhi fa alatt. E két vers több szempontból is fontos, egyes buddhisták azonban negatív módon értelmezik. Most a Radhakrishnan-féle fordításban idézem e verseket, bár nem mondhatnám, hogy elégedett vagyok a fordítással. Az első vers így hangzik:

> "Számtalan születés folyamatán átmentem, e lakhely alkotója után kutatva, de nem találtam őt; fájdalmas a születés újra meg újra."

Számtalan születésen kell átmennünk, míg felfedezzük a test építőjét, alkotóját, melyet általában én-nek vagy Atman-nak nevezünk. Ez a vers legalább két dolgot előfeltételez; az első az, hogy sok születési cikluson megyünk keresztül, a második pedig az, hogy ezt a lakhelyet, melyet testnek nevezünk, valamilyen erő hozta létre, melynek neve Atman. E vers szerint Buddha számtalan születésen ment keresztül, és azután meg akarta a születéseknek e láncát szakítani és szabad akart lenni. Hogy ezt elérhesse, rá kellett jönnie, ki volt a test építője vagy tervezője. Keresztény értelembe ez maga Isten lenne. A második vers így hangzik:

> "Most látlak, ó, ház építője, nem fogod újra építeni a házat. Gerendáid elhasadtak, a kereszttartó rúd tönkrement, szellemed, mely a Nirvana elérésére törekedett, eljutott a vágyak kioltásához." - a versben a második személy (gerendáid, szellemed) a lakás építőjére vonatkozik.

Radhakrishnan azonban saját maga egészítette ki a verset ezzel a második személlyel - a te "szellemed" - Az eredeti sorban ugyanis nincs az, hogy a te szellemed, csupán: szellem - citta. Ha a verset úgy alakítjuk, hogy "az én szellemem" kifejezést iktatjuk be, ezzel nagyot változtatunk rajta, ugyanis az eredetiben csak a szellem szó szerepel. Ez a szellem lehet az eredeti Szellem is; azaz, lehet maga Isten is, vagy Atman, nem pszichológiai értelemben, hanem a szó metafizikai értelmében véve. Itt tehát nincs szükség a második személyben kifejezett "szellemed" szóra; csupán Szellem a helyes kifejezés, nagybetűvel, vagy csak "szellem".

"A Nirvana elérésére törekedett". Ez a "törekedett" sem egyezik az eredetivel, sem a Nirvana szó. Radhakrishnan Nirvana-val helyettesíti az eredeti szót, amely "visankhara" és nem szükségszerűen ekvivalens a Nirvana szóval.

"Eljutott" - azaz, szellemed eljutott a vágyak kioltásához. A vágyak kioltása negatív és pozitív jelentéssel egyaránt bír; erről valamivel többet mondanék, a későbbiekben. Tehát ez a bizonyos szellem a "Nirvana elérésére törekedett." A Nirvana többféleképpen értelmezhető, és kétségbe vonom, hogy a Nirvana szó megfelelőképpen helyettesítené a "visankhara"-t. Sankhara "összességet" jelent, és minden tulajdonképpen elemekből felépített összesség. Mindezek az építőelemek is kisebb, finomabb elemek összességei, és minden egyes kisebb, finomabb elem még kisebb elemekre bontható fel - és így tovább. Sankhara mindent jelenthet, amiről tudjuk, hogy létezik. "Vi" a sankhara destrukcióját jelenti; azaz, amikor minden egyes sankharat - vagy testet vagy entitást - alkotóelemeire bontunk, úgy találjuk, hogy ezek az alkotóelemek nem léteznek. Tehát minden, minden entitás, minden létező test a semmivé oldódik fel. Ez az állapot a "visankhara", amit Radhakrishnan Nirvana-nak nevez.

Amikor azt mondja, hogy "törekedett", ez azt jelenti, hogy a te szellemed, vagy az én szellemem, vagy bármilyen szellem a visankhara említett állapotának, azaz valamennyi dolog feloldásának állapota elérésére törekszik. Ez a szellem nem mindig törekedett ennek elérésére. Tehát amikor arról beszélünk, hogy valamennyi dolgot semmivé oldunk fel vagy redukálunk, akkor hajlamosak vagyunk ezt negatív megállapításként kezelni. Ha itt megállunk és nem megyünk tovább e negatív megállapításnál, akkor Szellemünk tagadások sorozatába bonyolódik, mivel amikor ezt mondjuk: "semmi", ezt a semmit nem relatív értelemben értjük, így viszont ez a semmi megsemmisítendő. Így tehát a tagadások vég nélküli, végtelen sorozatát állítjuk fel, és mivel a tagadásoknak e sorozata végtelen, soha nem jutunk végére és Szellemünk nem tudja ezt elviselni.

Ez a Szellemnek nem valódi állapota, és ez az állítás nem tartozik azok közé a relatív állítások közé, melyekkel a relatív világban állítunk valamit. Amikor ebben a relatív világban állítunk valamit, az állításnak egy tagadást is implikálnia kell. Mint az előzőekben is említettem, az állítás tagadást foglal magába. Amikor ezt mondom: "én vagyok" - ez az "én" az "én vagyok" állításban az "én nem vagyok" tagadásra épül. Amikor ezt mondom: "ez" - ez az "ez" valami nem létezővel szemben áll. Amikor így szólok: "ez létezik", kell valaminek lennie, ami nem létezik, és a létezés és nem-létezés, állítás és tagadás egymással szembe kerül. Ezért tehát ebben a relatív világban az állítás tagadást, a tagadás állítást foglal magába. Az állításnak és tagadásnak e láncolata - éppúgy, mint a születésnek és halálnak láncolata - örökké folytatódik, nem találunk nyugalmi helyzetet. Bármi, amit feldobnak a levegőbe, leesik a földre és nyugalmi helyzetbe kerül; bármi, amit feldobnak, vissza akar kerülni és nyugalmi helyzetbe akar jutni, mivel fenn nem tud megmaradni. Ilyen felépítésű az emberi szellem is. Amikor az Isten kifejezést használjuk, általában a zsidó és keresztény tradíció bibliai fogalmával kapcsoljuk össze, ezt a kifejezést azonban korlátozások nélkül is lehet használni. Itt az Isten kifejezést a Szellem szinonimájaként alkalmazhatjuk. Az ilyen típusú állítás, amely negatív állapotban a Sankhara, nem több és nem kevesebb, mint a dolgoknak, ahogyan ma ismerjük őket, a "feloldása" vagy megsemmisítése. De amikor megsemmisítésről beszélünk, ez a tagadás csak a vele szemben álló állítással összefüggően érthető, és mindaddig, míg abban a világban maradunk, ahol az egyik dolgot összefüggésbe hozzuk a másikkal, nem várhatjuk azt, hogy eljussunk a létezés abszolút visankhara állapotához.

Amikor a vágy kioltásáról vagy megsemmisítéséről van szó, arra gondolhatunk, hogy a hideg hamu vagy a holt világ állapotához jutunk el. Amikor meghalunk, testünket elhamvasztják, és csak a kihűlt hamu marad. Mégis milyen értékesek számunkra ezek a hamvak. A vágyak kioltása is értékes.

Amikor a vágyat egyenlővé teszik egy individuális én gondolatával, melyről egyesek úgy vélik, hogy örökké változatlan marad, akkor az én-nek ez a típusa a vággyal együtt jár. A vágy ekkor az emberi természet javainak rombolójává válik. A vágyat azonban, ami valamennyi - relatív és abszolút - vágy gyökereinél rejtőzik, soha nem lehet kipusztítani. Ha ez sikerülne, nem lenne emberi természet. Sem Isten nem lenne, ugyanis mi más teszi Istent Istenné, ha nem a vágy? Amikor megteremtette a világot, ez a vágy mozgott benne, annak vágya, hogy önmagát önmagában lássa, azáltal, hogy önmagát nem önmagává teszi. Isten önmagát akarta látni; tükröt akart maga elé tenni.

Ha tudattalanok maradnánk, nem lennének bajaink, nyugtalanságaink. De egyszer tudatunkra ébredtünk, és ez az ébredés igazán javunkra szolgál, ugyanis ha mi sohasem ébredtünk volna tudatunkra, soha sem érezhetnénk az Istentől jövő áldásokat és nem tudnánk visszatérni Istenhez.

Isten tehát látni kívánta önmagát, és amikor ez a gondolat életre kelt benne, attól a pillanattól kezdve egy tükröt alkotott - ez a tükör a tudatosság tükre volt. Isten önmagát látta a tükörben, és önmaga tükörképe nem Isten volt. Azzal, hogy önmagát nem-Istenné tette, hogy önmagát a tükörben szemlélte, azáltal, hogy önmagából nem-Istent alkotott, tette Istenné önmagát. Ha megértjük ezt, meg fogjuk érteni valamennyi vallás lényegét, bármennyire eltérően magyarázzák és értelmezik ezeket a dolgokat, és bármilyen különböző nyelveket használnak is.

Ez az Isten nem azonos a keresztény Istennel vagy a zsidó Istennel, hanem ez Isten az ő tiszta tudatosságában. Ezt az Istent, amikor megmozdult, amikor gondolkozott, amikor vágyakozott valami iránt, a "tanha" indította, a "tanha" megszűnése ugyanis nem jelenti azt, hogy közömbössé válunk valamennyi emócióval szemben, mint a kihűlt hamvak. Az emberek, akik szeretnék megérteni a buddhizmust, gyakran kérdezik tőlem, "A megvilágosodott ember nem érez-e szenvedélyt, érzéseket vagy érzelmi viharokat?" Egyszer egy tanítót arról kérdeztek: "Buddha érez-e szenvedélyeket, vágyakat vagy kínzó vágyakozást?" - és ő így felelt: "Igen, Buddha a legkínzóbb vágyakat érzi, a legszenvedélyesebb vágyakozást." Ekkor az újabb kérdés következett: "Hogy lehet az, hogy Buddha ilyen vágyakat, szenvedélyeket érez, vágyakozás gyötri?" Hiszen Buddháról úgy tudjuk, hogy távol van ezektől a nyugtalanító dolgoktól." A tanító erre így válaszolt: "Buddha meg akart menteni minden élőlényt a szenvedéstől - ez az ő nagy vágya. Mivel ez után vágyakozik, soha nem szűnik meg a világra jönni egyik születést a másik után követve."

Ha Buddha mentes lenne minden vágytól, akkor eltűnt volna, a semmivé válva, amint elnyerte a megvilágosodást. A vágyaknak az említett kioltása nem azt jelenti, hogy közömbössé válunk a világ iránt, és hogy érzéketlenné leszünk minden kísértéssel vagy kapcsolattal, összefüggéssel szemben. Ez az asztal, ha ráütök, hangot ad - válaszol. Buddha - aki a legérzékenyebb élőlény - szívében együttérzés fakad egyetlen érintésre; ez az együttérző szív végtelenül és mindenhatóan működik.

Mindenható volta következtében Buddha különböző "eszközök"-kel rendelkezik, melyekkel az élőlények megmentésére törekszik; ezek az eszközök nem egyöntetűek. Végtelen változatban léteznek, és számunkra bármely szituációban rendelkezésre állnak. Ahhoz, hogy bennünket ezekből a legkülönbözőbb szituációkból megmentsen, Buddhának végtelen változatú eszközöket kell felhasználnia; odáig is el kell mennie, hogy valami rosszat használjon az eszközei közül, "tanha" nélkül ugyanis nem lehetnénk itt, és soha nem érhetnénk el a megvilágosodást. Isten tagadta önmagát, az a tagadás azonban egy állítás bizonyítását szolgálta. Isten tehát a tagadás eszközével ismerte meg magát; azaz, Isten nem-Istenné vált annak érdekében, hogy Isten legyen. Ahhoz, hogy az Én-től különválasztott, differenciált önmagunk tudatára ébredjünk, ezt az elválasztott én-t Önmagunk énjével kell látnunk. amíg azonban a valódi Én-t a tudatos én-től elválasztjuk, a végén semmi nem marad. Tehát - mint ahogy Isten esetében is történt - az Én is azáltal látja önmagát, ha magát nem-Önmagává teszi. A tudatnélküliség - mivel önmagának tudatában van - azáltal, hogy önmagának tudatára ébred, megmarad tudat nélkülinek. Tehát a tudat -nélküliség azt jelenti, hogy tudatosság, és a tudatosság tudatnélküliséget jelent.

Ez ugyan ellentmondás, de erről nem tehetünk. Megkíséreljük, hogy a nyelv eszközeivel fejezzük ki magunkat, ezzel szemben a Zen tanítók, amikor önmaguk kifejezésére törekednek, felkiáltanak egy olyan kiáltással, melynek nincs semmi értelme. Amikor ugyanis megpróbáljuk magunkat a nyelvi eszközökkel kifejezni, a nyelv tőlünk különválik és élő dologgá változik, valami tőlünk független

dologgá, és amikor továbbadjuk valaminek, az átvevő összetéveszti a nyelvet azzal a forrással, ahonnan származik. Amikor ujjunkkal a holdra mutatunk, mások hajlamosak arra, hogy az ujjunkat a holddal tévesszék össze. Az ujj-mutatás nélkül azonban a hold nem lenne felismerhető, és amikor a holdat az emberek már felismerték, a mutatóujjra nincs szükség. Ugyanígy állunk a nyelvvel is: belekapaszkodunk, és azt gondoljuk, azonos azzal a dologgal, amit jelképez. Ez a szokás, hogy a szimbólumot a valósággal összetévesztjük, nagy károkat okoz mindennapi életünkben. A nyelv és a leghasznosabb eszközünk - talán a legfontosabb kommunikációs eszköz, amit valaha is feltalált az emberiség - gyakran előfordul azonban, hogy nem értjük meg, a nyelv rabszolgáivá tesz bennünket éppen e hasznossága miatt. A buddhizmus gondolati síkon megvalósított egyik fontos funkciója éppen az, hogy megszabadít bennünket a nyelv zsarnoksága alól. Ezért fordul a buddhizmus a megvilágosodás kifejezésében a legközvetlenebb módszerhez, és ez magyarázza, hogy a Zen tanítók néha miért csak egy primitív felkiáltással, jelentés nélküli indulatszóval vagy gesztussal fejezik ki magukat.

Az analitikus módszerrel kezdtem. Ez az analízis megáll a tagadásnál; a vágyak megsemmisítése, valamennyi létező tárgy feloldása ez, - visankhara. Ennél messzebb kell azonban jutnunk, a szintézishez. A szintézis módszerével mindaz, amit megöltünk, felboncoltunk és élettelenséggé redukáltunk, életre kelthető és feltámasztható. Az analízis az élő objektumot holttestté változtatta; a holttestet életre kell kelteni, és a feltámadást a színtézis hozza. Ez a nagy állítás, ez a végső állítás. Nem elég kijelenteni, hogy nincs ego, nincs Atman. Egy lépéssel tovább kell mennünk, és azt kell mondanunk, hogy van, Atman, de ez az Atman nem a relatív, hanem az abszolút síkján létezik. Amikor a semmi szétboncolt elemeit újra felépítjük, akkor lesz birtokunkban a valódi Igazság. Az integrálás módszere nem teszi feleslegessé az analitikus módszert, de újra kell építenünk, amit leromboltunk.

Mint Pál mondja: "Ha Krisztus nem támadt volna fel, a kereszténységnek nem lenne semmi értelme." A feltámadás és a keresztre feszítés látszólag annyira különbözik a buddhista nem-én és a nagyobb Én (ego) fogalmától, a nem-atman és az abszolút Atman fogalmától, de nincs jelentősége annak, hogy történelmileg a keresztre feszítés megtörtént-e vagy nem, mivel ma is minden nap, minden pillanatban megtörténik, és a Feltámadás is ugyanúgy megtörténik a Keresztrefeszítéssel egyidőben. Ez a vallásos tudatosság kialakításában fontos tapasztalat. Az állítás és tagadás, a Keresztrefeszítés és a Feltámadás - mind egyetlen egésznek tekintendő, ami tapasztalatunk minden pillanatában megtörténik.

7. HOGYAN LEHET BEHATOLNI A VALÓSÁGBA

(Azután a nagyszerű előadás-sorozat után, melyet Dr. Suzuki 1953-ban tartott a Buddhista Társaságnál és másutt Angliában, nem egyeztünk bele, hogy amikor 1954-ben Európába látogat, bennünket újra fel ne keressen. Angliában ekkor nem egészen egy hetet tudott csak tölteni, az Atlanti-óceáni éjszakai repülőút után azonban másnap egyenesen a Society (Buddhista Társaság) Zen tanfolyamára jött. Ez július 5-én volt. Nem kérhettük fel ilyen körülmények között, hogy összefüggő előadást tartson; ő javasolta, hogy kérdezzünk tőle. Az első kérdés ez volt: "Hogyan tudunk legjobban a Valóságba behatolni?" A hallgatók közül többen is lejegyezték, amit csak tudtak a választól; mivel azonban nem volt idő arra, hogy Dr.

Suzuki átnézze ezeket a feljegyzéseket, az alábbi fejezet inkább csak azt tartalmazza, ahogyan mi értelmeztük válaszait, ez tehát nem tévesztheto össze az ő szavaival.
T. C. Humphrey)

A kérdésre: "Hogyan tudunk legjobban behatolni a Valóságba?" - Dr. Suzuki az alábbiakat felelte:

Először is tisztában kell lennünk azzal, mi az intellektus, és melyek ennek korlátai. Mindaddig, míg magunkat az intellektusra bízzuk és az intellektuális analízisre, a gondolkodás bizonyos nehézkességét fogjuk érezni. Ugyanis nagymértékben az érzékszerveinktől függünk, és bár a Valóság megismerése az érzékszerveken keresztül történik, az érzékszervek önmagukban nem juttatnak el bennünket a Valósághoz. Az érzékszervi adatokat az intellektus szintetizálja, az intellektus és az érzékszervek tehát együttműködnek; előbb-utóbb azonban ki kell fejlesztenünk a belső érzékszervek csoportját, a belső világunk számára. Az egyik világ nem létezhet a másik nélkül; nem is osztható ketté. Ha kettéválasztjuk őket, nem tudunk felülemelkedni az intellektus korlátain. Túlságosan hajlamosak vagyunk arra, hogy a külső világ aspektusait hangsúlyozzuk; inkább a belső világra kellene koncentrálnunk.

Az intellektus tehát így működik. Az érzékszervi adatokat az érzékszervek gyűjtik, az intellektus pedig gondolkodik; de vajon valóban azokat az adatokat elemzi-e az intellektus - mint a külvilág adatait - melyeket az érzékszervek hozzá továbbítanak? Az intellektus a szubjektum és objektum alapelve szerint működik. Az érzékszervektől jövő adatok a külvilághoz tartoznak, e külvilággal szemben azonban az intellektus egy belső világgal rendelkezik. Az intellektus e kettősség alapelve szerint működik, a belső és a külső világ egymással úgy összefügg, hogy egyik nélkül a másik sem tud létezni. Éppen ezért amikor a Valóságot elkezdjük kettéosztani, nem tudunk felülemelkedni az intellektus korlátain. Minden gond és zavar ebből a kettéosztásból, kétfelé ágazásból ered, melyen felül kell emelkednünk; nem arról van szó, hogy tudomást sem kell vennünk róla, hanem felül kell rajta emelkednünk. E kettőt eggyé kell olvasztani, eközben megmaradnak kettősségükben. Túl nagy súlyt fektetünk a külső világra; most látnunk kell, mi van belül. Igen nehéz azonban megállapítanunk, mi van belül, mivel azt figyeljük, amit "én"-nek nevezünk. Amint pedig az "én"-hez fordulunk, az én kettéosztódik, arra, aki látni akar, és arra, amit látunk. Amikor azt akarjuk tudni, mi a belső Valóság, abban a pillanatban már amikor arra gondolunk, ketté is osztjuk; ez a kettősség sohasem szűnik meg, mindaddig, míg valamit önmagunkon kívülről akarunk nézni. Az intellektus fogollyá tette ezt a Valóságot, vagy tiszta szubjektivitássá, és ez a megosztás mindig bekövetkezik.

A kérdés az, hogyan gondolkozhatunk anélkül, hogy kettéosztanánk magunkat? Intellektuális szempontból ez lehetetlen. Amikor az intellektusra támaszkodunk, ez a kettéosztás elkerülhetetlen. Hogyan tudunk akkor hát meglenni az intellektus nélkül? Van-e valami olyan képességünk, amivel úgy láthatnánk egy dolgot, hogy közben nem kell kettéosztanunk, azaz valamit önmagában látunk, önmagán keresztül, és nem az objektummá tételén keresztül? A Valóság láthatja-e önmagát, azáltal, hogy önmagában visszatükröződik? Ez az, amit én tiszta szubjektivitásnak nevezek, és az intellektuson való felülemelkedésnek. Ez a Prajna segítségével lehetséges; Prajna az intellektus mélyén rejtőzik. Az intellektus létezését az teszi lehetővé, hogy alapját a Prajna képezi; Prajna nélkül az intellektus nem működhetne. Ezért látnunk kell, mi is a Prajna. Prajna - intuíció, azonban az intuíció alatt rendszerint az intellektus egyik formáját értjük. A valódi Prajna-intuíció nem egészen ez. Amikor ránéztek egy

képre, az érzékszervek érzékelik a látványt egy fogalom közvetítése nélkül. A közvetítő nélküli érzékelést nevezzük intuíciónak. A közönséges érzékszervi érzékelés két elemet tartalmaz: aki lát és amit lát. Az érzékelésnek az ilyen érzékszervi formájához nincs szükség közvetítő eszközre. Ekkor az intellektus közvetít a szubjektum és objektum között. A Prajna-intuíció azonban nem csupán annyiból áll, hogy egy individuális dolgot látunk, hanem a Valóság totalitását látjuk, ahogyan abban a partikuláris objektumban koncentrálódott. Egy individuális objektum, nem megosztott, nem partikuláris, hanem magának a Valóságnak végtelensége van benne jelen. Amikor egy virágot látok, a virág partikulárissá tett objektum, ugyanakkor maga a végtelenség is. Tehát amikor 1-ről beszélek, 1-re gondolok, de 1 sohasem lehet 1, ha nincs 2, 3 stb. Amikor azt mondom: "látom" abban a pillanatban a végtelenség működik, de az intellektus általában 1-et egyetlen objektumnak tekinti, ahelyett, hogy 1-et mint végtelenséget szemlélné. A virágszálat is úgy kell néznünk, mint a virág-végtelenséget, ugyanakkor mint egyetlen szál virágot is.

Isten mindentudását az adja, hogy angyal egy angyalban, kő egy kőben stb. Ez az, amit Ilyenségnek (Suchness) nevezünk - hogy a dolgokat úgy, olyannak lássuk, amilyenek. Ezért Isten léte a mi létünk, és mi valamennyien egyek vagyunk ebben a létben. És amikor azt mondjuk, 1 - nem a megosztott objektumra gondolunk, hanem 1-re mint magára a végtelenségre. Ez a Prajna-intuíció, mely az intellektus alapját képezi. Amikor elégedetlenkedünk, mert tudatára ébredünk az intellektuskorlátainak, ez a Prajna-intuíció belső működésének köszönhető. Prajna a háttérbe szorul, amikor az intellektust hangsúlyozzuk. Tehát a Prajna idézi elő az elégedetlenséget. Ez az elégedetlenség akkor ébred fel bennünk, amikor észrevesszük gyenge pontjainkat. Amikor tehát az intellektus tudatára ébred korlátainak, abban a pillanatban jövünk rá, mi a Prajna.

Az a pillanat, amikor tudatára ébredünk az intellektuskorlátainak, az maga a Prajna. Amikor tehát azt kérdezzük, mi a Valóság, abban a pillanatban a Valóság már ott van. Ennek felismerése a Prajna. Kutatásunk kezdetén tehát a sötétben tapogatózunk, amikor azonban megjelenik a Prajna, megtudjuk, mi a Valóság, mit jelent az ilyen elégedetlenség és megtudjuk, hol tartunk. Buddha így nyerte el a Megvilágosodást. Amikor Buddha elkezdte vizsgálódásait, kettéosztotta önmagát. Volt a Valóság, amelyet látni akart, és volt ő, aki látni akarta azt. Később, ahelyett, hogy kívülről folytatta volna a keresést, Buddha befelé fordult és a Valóság ott volt. Buddha a Valóság és a Valóság - Buddha; a kérdés átalakul a kérdezővé. A kilépés a visszatérés. Amikor a kérdésnek és a kérdezőnek ez az azonosulása bekövetkezik, az a Prajna; ekkor minden bizonytalanság és aggodalom megszűnik.
Az érzékszerveken túl kell lenni valaminek, ami a Prajna-intuíció. Az intuíció nem az érzékszerveken keresztül megy végbe, és mégis az érzékszervek révén - ez nehéz dolog. Mindaddig, míg az érzékszervekkel vagyunk megáldva, nem tudunk elszakadni az érzékszervi világtól. Nem tagadhatjuk őket, mivel tagadásuk állításukat jelenti. Ez Prajna-intuicció. Értékeink méréséhez érzékszerveinkre támaszkodunk, az érzékszerveinken túl azonban kell lenni valaminek, mellyel megítéljük az érzékszervek valódi értékét; ahhoz, hogy ezt megtaláljuk, az érzékszerveken kell keresztüljutnunk. Csak akkor jutunk el a rendszerezett Valósághoz, ha valamennyi érzékszervi differenciát a Prajna-intuícióval szintetizálunk.

Amikor Dr. Suzuki-t az együttérzésről (Karuna) és az emberi szeretetről kérdezték, így válaszolt:
Úgy tudom, hogy a teológusok a szeretetet ketté osztják: van Eros, az emberi, és Agape, az isteni

szeretet. Az emberi szeretetnek tárgya van, míg az isteni szeretet objektum nélküli szeretet. Karuna megfelel az Agape-nak. Amikor a Prajna aspektust hangsúlyozzuk, látjuk a valóság metafizikai aspektusát - az Ilyenséget, azaz a dolgokat, ahogyan vannak. Amikor a dolgokat úgy látjuk, ahogyan vannak, a Karuna-elem nem játszik szerepet, és emberi gyengeséget jelent, ha a Prajna-ban maradunk. Amikor ezt a gyengeséget leküzdöttük, a Prajna Karunává lesz. Karuna Prajna nélkül, éppúgy mint Prajna Karuna nélkül, egyoldalú; ekkor a Valóság totalitását veszítjük el - ez emberi hiba. Amikor Buddha elnyerte a Megvilágosodást, első gondolata az volt, hogy ezt a Valóságot más lények sohasem érezhetik meg. Nem tudom átadni tapasztalataimat másoknak - mondta magában. Később azonban megpróbálta tapasztalatainak átadását, hiszen más emberek is képesek a megértésre. Ezért az átadásnak, a kommunikációnak vágya magából a Prajna tapasztalatból ered. Mindenki elnyerheti azt a tapasztalatot, amit Buddha átélt; a Megvilágosodásról szólva Buddha valamennyiünkkel azonos; mi mind Buddhák vagyunk. Amikor Buddha a kommunikációra gondolt, ez a gondolat magából a tapasztalatból származott. Ez teszi azt a tapasztalatot valódi emberi tapasztalattá; ez a kívánság, hogy továbbadhassa tapasztalatát, ez a Megvilágosodásának lényege. A továbbadás iránti vágy nélkül Buddha Megvilágosodása nem lett volna valódi. A Megvilágosodás maga a kommunikáció iránti vágy, azaz maga a szeretet. A továbbadás vágyának gondolata adja azt, hogy Prajna Karunával azonos. Ezek egymást kiegészítik.

Amikor Dr. Suzukit arról kérdezték, hogy az előzőekkel kapcsolatban mi a Zen és Shin közötti különbség, így felelt: A Zen-ben inkább a Prajnat hangsúlyozzák, a Shin pedig inkább a Karuna hangsúlyozása felé hajlik. A buddhizmus két iskolát: a Zen és a Shin iskoláját ismeri, és az egész világon elterjedő Mahayana további fejlődése e két iskola szintetizálásából fog kialakulni. Az emberi intellektus mindig analizálni, ugyanakkor egyesíteni akar, - a kilépés és visszatérés folyamatára utalunk itt; ugyanakkor azonban ezek egyetlen egészet kívánnak alkotni. Ez a mi emberi komédiánk és tragédiánk; a világ pedig nem más, mint e két erőnek a megnyilvánulása.

8. AZ ÉN ÉS A ZEN

Az én és a Zen kérdése elég bonyolult, mivel a Zen ugyan az intellektus birodalmán túl van, mi azonban intellektuálisan annyira telítődtünk, hogy már akkor is, ha csak egyetlen szó hagyja el ajkunkat, az már az intellektusra jellemző. Az intellektus idővel jár együtt, idő nélkül pedig nem élhetünk; de az időn túl az időtlenség van. Ezt az időtlenséget kell megragadni; ennek egyik módszerét lehet az intellektus eszközeivel elérni. Megpróbálom a lehetőség szerint érthetően megmagyarázni ezt az intellektuális módszert.

A buddhizmusban az én-hez kétféle módon: analitikus és szintetikus módon közelíthetünk. Buddha először az analitikus módszert használta, és a régi buddhisták az ő példáját követték. E módszer lényege abban áll, hogy az "én"-t darabokra boncolják fel és megnézik, valóban miből is épül fel. Amikor "én"-ről beszélünk, valami szubsztanciális dologra gondolunk, ami folyamatos individuális entitás, még azután is, amit mi halálnak nevezünk. Nyugaton feltételezik a "léleknek" ezt a fennmaradását, a feltételezés azonban nem igazán tudományos. Megvan a gyakorlati célja, ugyanis, ha

nem feltételezünk valami szubsztanciális dolgot, - ami még akkor is folytatódik, amikor az élettel járó különböző viszontagságok bekövetkeznek, - az élet üressé, felfoghatatlanná válik; mi pedig inkább a megfogható és véglegesnek tekinthető dolgokat szeretjük magunk körül.

Van egy híres buddhista sutra, melynek címe Milinda király kérdései (The Questions of King Milinda). Milinda görög király volt, aki Észak-India egy részén uralkodott i.e. a második században, és számos vitát folytatott a buddhista filozófussal, Nagasena-val. Amikor egyszer az én természetéről vitatkoztak, Nagasena az analitikus módszert követve ezt kérdezte a királytól: "Amikor eljöttél hozzám, hogyan jöttél?" "Kétkerekű szekérrel" - válaszolta a király. "Nevezd meg nekem a szekeret" - mondta Nagasena. "A rúd jelenti a szekeret... vagy a kerekek... agy a szekér-ülés... vagy a járom?" A király nem tehetett mást, mint hogy valamennyi kérdésre ezt válaszolja: "Nem". "Én igen részletesen kikérdeztelek, felség" - folytatta Nagasena - "de nem találtam meg a szekeret."

Ugyanez az analízis vonatkozhat az én-re is. Ha az érzékszerveinktől különválasztható én létezik, akkor az sokkal hatékonyabban tud működni az érzékszervek nélkül, ha azokat eltávolítjuk tőle. Az érzékszervek korlátoznak bennünket; ezért amikor eltávolítjuk őket, az énnek hathatósabbá kell válnia. Amikor azonban meghalunk és az érzékszervek így eltávoznak, úgy tűnik, hogy én is eltávozik.

Most azt mondhatjuk, hogy intellektuális hipotézis nélkül nem lehetünk annak birtokában, amit ön-felelősségnek nevezünk. Az én nélkül nem lesz individuum; individuum nélkül nem lesz felelősség. A felelősség eszméje nélkül a moralitás megszűnik létezni; az én eszméje tehát mélyen a mi morális felelősségünkről alkotott elképzeléseinkben rejtőzik. Amikor az én képét leromboljuk, nem lesz egyéni felelősség; amikor ezt a képet elvesszük, az emberi közösség lehetetlenné válik. Valamilyen módon kell, hogy én-nel rendelkezzünk, amikor azonban így próbáljuk az én-t elemezni, hogy az érzékszerveket és az intellektust különválasztjuk, az én-ből nem marad semmi.

A primitív népek az én-ről úgy gondolkoznak, mint valami nem-materiális dologról, amely mégis anyagi létezésben valósult meg, és amely a mi anyagi létezésünk megszűnte után elhagyja testünket. Ez az individuális szubsztancia azonban, mely fizikai testünket elhagyja, megfoghatatlan, mivel amikor egy individuumról beszélünk, az az individuum mindig anyagi jelleggel, materialitással van összekötve, és lehetetlen egy nem materiális dolgot individuumnak nevezni.

Ezért, amikor ezt az analitikus módszert alkalmazzunk, az én-t lehetetlennek találjuk; az én viszont létezik, mint korábban is említettem. Az én képe nélkül társadalmi struktúránk felbomlana, kell tehát lenni valamilyen én-nek, ez a módszer azonban nem vezet el bennünket az én szubsztanciális fogalmához. Ez a kiküszöbölés módszeréhez hasonlít. Amikor valamit kizárásos módszerrel vizsgálunk, és azt mondjuk, hogy ez nem ez, és nem az, akkor a végén teljesen eltűnik - olyan ez, mint amikor hagymát hámozunk. Amikor az egyik réteget a másik után levesszük, végül semmivé válik az egész - nincs hagyma. És mégis a hagymáról mint valami szubsztanciális dologról beszélünk, és értelmünk azt sugallja, hogy valami individuális létezik, ami az értelemre tartozik. Amikor azonban ezt elemezni kezdjük, megszűnik létezni, és az én-nek nevezhető ego-szubsztanciának ezzel a nemlétezésével megszűnik létezni. Az én-probléma analitikus megközelítése tehát negációval, tagadással végződik. A nem-Atman buddhista elmélete azonban a puszta tagadásnál többet követel meg. Amikor minden negatív, kell valaminek maradnia, ez a valami azonban nem fogható fel az individuális világgal való összefüggésben, a relativitás birodalmával összefüggésben. Ezt a valamit - vagy semmit - amit valamennyi individuális fogalom kizárása után találunk meg, nem foghatjuk fel a relativitás

értelmében. Általában azt mondhatjuk, hogy "a semmi" a "valamivel" ellentétben áll; ez a semmi azonban nem az abszolút semmi. Relatív semmi. A nem-Atman-nak ez az elmélete nem az abszolút semmit jelenti; abszolút ürességet jelent, de ez az abszolút üresség meghaladja felfogóképességünket, fogalmainkat. Itt van az igazi nehézség; valami nem létezik, ami mégis létezik.

A nem-Atman doktrínájának felfogása tehát meghaladja felfogóképességünket; a közönséges elme itt megállni kényszerül. Buddha nem válaszolt a valóság végső problémájára, és egyesek úgy vélik, hogy a kérdés visszautasítása közel áll az agnoszticizmus spenceri doktrínájához. A buddhista agnoszticizmus azonban nem ilyen negatív forma; pozitív módon kell megragadni, ez pedig nehéz.

Buddha ezért utasította vissza a választ, mivel a kérdés megvitatás meghaladta volna a közönséges emberi elmék felfogóképességét. Ezért nem is volt hajlandó foglalkozni ezzel a végső, metafizikai problémával. Ehelyett a nem-ego morális jelentését vagy jelentőségét hangsúlyozta. Kapcsolatba kerülünk olyan dolgokkal; nem csak dolgokkal, hanem a dolgokkal úgy, mintha állandóan léteznének. Ahhoz, hogy megszabadulhassunk ettől a kapcsolattól, a leggyakorlatiasabb mód az individuális entitások szubsztanciális jellegének tagadása - azaz, az ego szubsztancia tagadása. Öntudatlanul is az én-hez kapcsolódunk és még akkor is, amikor azt gondoljuk, a legönzetlenebbek vagyunk, még ez a fogalom is az én-re utal. Igen nehéz, hogy az én-nek tudatában legyünk úgy, hogy ne legyünk tudatában, és mégis, az, hogy tudatosan ne legyünk tudatosak, vagy öntudatlanul legyünk tudatosak, ez a legtöbb filozófiai probléma kritikus pontja.

A közönséges emberi elme többé-kevésbé megelégszik azzal, hogy az analitikus módszer szerint nincs valódi én, nincs az állandó változásnak kitett valódi én. A Buddha-féle doktrína a valamivé válás, valamivé alakulás - azaz a konstans változás - doktrínája, és ez az analitikus módszer egy részét képezi. A módszer a dolgokat nemcsak parányi részecskékre osztja; a legkisebb részek még további és további elemzés tárgyát képezik. A világot úgy látjuk, hogy minden változik; minden múlékony, és Buddha azt tanította, hogy ez a múlékonyság a dolgok összetettségéből ered, a dolgok ugyanis mind összetettek. Mivel valamennyi dolog összetett, szétbomlásnak vannak kitéve - és ez változást jelent. Ha azonban minden változik, ha nincs semmi, ami állandónak nevezhető, akkor miért ragaszkodunk hozzá? Nem érdemes.

Igaz, hogy ha a világot nézzük, vannak olyan dolgok is, amelyekhez érdemes ragaszkodni. Az értelmes gondolkodás azt sugallja nekem, hogy amint öregszem, csontvázzá kell átalakulnom. Tehát anélkül, hogy analízisre várnék, máris csontváz vagyok. Az az elképzelés azonban, hogy minden hiába, analitikus okfejtés; az okfejtés pedig nem mindig jár eredményekkel. Ha eredményes lenne, soha nem lennének háborúk. A statisztikusok szerint az emberi történelem kezdete óta mindig volt valamiféle háborúság. Manapság az öldöklés igen nagyszabású módon folyik, és a leggyötrőbb fájdalmakat tapasztalhatjuk. Ha ésszerű okfejtésekkel, érvelésekkel élnénk, ez nem történhetne meg; mi azonban nem mindig vagyunk ésszerűen cselekvő lények. Gyakran elmondjuk, hogy a szépség csak felszínes dolog, ám ha szép dolgokat látunk, tetszenek azok nekünk. Akár felszínes dolog a szépség, akár mélyebb annál, vonzó hatással van és a felületesség csak egy másik eredménye az intellektualizálásnak. Amikor szép virágokat kapunk, örülünk neki, nem kezdünk analízisbe agy okfejtésbe a virágokról. Ez a szépség értékelésének igazi módja; mi azonban gyakran érveléssel próbálkozunk és az okfejtés után kíséreljük meg az öröm érzését. Az ilyen öröm, az ilyen szeretet azonban az intellektus eredménye, és nem a szép dolgok méltánylása.

Mindannyiunkban van valami, ami démoni erővel működik. Ez a valami megsemmisíti racionalitásunkat; az analízis, okfejtés tehát nem képezi létünk tényleges részét. Más módszert kell alkalmaznunk ahhoz, hogy az én-hez eljuthassunk. Amikor analizáljuk - láthattuk - nincs ego-szubsztancia, azonban nem tudunk megszabadulni az én képétől, fogalmától. Honnan ered? A tapasztalatok nem tanítanak meg bennünket az én valódi létezésére. Értelmünk szerint nincs én, tapasztalatainkban sem szerepel az én tapasztalása. Amikor az én-t az értelem és intellektus birodalmában próbáljuk megragadni, mindig elmarad valahol. Igen fontos, hogy soha nem tapasztaltuk intellektuális tapasztalatainkban, hogy mi az én, ám mégis feltételezzük az én- létezését; másképp nem boldogulnánk. Nem analízis után jöttünk a világra; először a világra jövünk, azután kezdjük analizálni a dolgokat. Miután átjutottunk az analízisen, nincs már mit elemezni, ekkor azt mondjuk, hogy a létezés lehetetlen. A tudósok egy hipotézist feltételeznek, azután analizálni próbálják; lehetetlennek találják a hipotézist, és tagadják. Egy bizonyos pontról indulunk ki és onnan haladunk tovább. Soha nem érhetjük el azt a pontot, ahonnan elindultunk, és ekkor azt mondjuk, nincs kiindulópont. Így az érvelés sohasem jut el egy végleges megoldáshoz, mégis mindig kísért bennünket az én-nek ez az értelmezése.

Erre a kérdésre egy másik válasznak is kell lennie. A matematikában például ott van az 1. A matematikusok mindig ebből indulnak ki; 1 és 1 és egy másik 1 képezi az 1, 2, 3-t, és így tovább. Az emberi értelem azonban korlátozott, és sohasem juthatunk el a végtelenig. Egyet hozzáadjuk a másik egyhez, és feltételezzük, hogy a sorozat a végtelenig folytatódik; így amikor azt mondjuk, 1, ez az 1 a végtelenre utal, mivel a matematika és 1 fogalmára épül. Amikor elkezdünk számolni: 1, 2, 3 stb., akkor ez az 1 a végtelenre utal; 1 a végtelen, és a végtelen - 1. A végtelent azonban soha nem tapasztaltuk sem érzékeinkkel, sem intellektusunkkal; a végtelen meghaladja érzékeinket és értelmünket. Ezért minden egyes individuális, partikuláris tapasztalat magának a végtelennek a tapasztalása kell, hogy legyen. Ez egyfajta érvelés, enélkül azonban nem gondolkozhatunk tovább. Ez alapvető, de nem jutottunk el oda, ahová eljutottunk az okfejtések sorozata után. Ha a következtetés, okfejtés önmagát vizsgálná, megállapítaná, hogy a válasz már meg is van, de az okfejtés természete olyan, hogy sohasem önmaga felé fordul; mindig kilép önmagából. Nem szabadna azonban kilépnie önmagából, hanem vissza kellene térnie önmagához. Ezt nevezem én szinetikus elképzelésnek. Az én problémájának analitikus megközelítése praktikus megoldási mód, a régi buddhisták ezért hangsúlyozzák ezt a módszert. Később azonban - mint már említettem is - nemcsak a relatív ürességet, hanem az abszolút semmit is meg kell értenünk. Azt, hogy hogyan jutunk el ehhez az abszolút semmihez, az alábbi Zen mondoval világíthatom meg legérthetőbben:

Egy szerzetes ezt kérdezte egy tanítótól: "Mi az én énem?"

A tanító: "Én magam" (az én énem).

Szerzetes: "Hogyan lehetne a te éned az én énem?"

Tanító: "Ez hát a te éned."

9. ECKHART ÉS A ZEN BUDDHIZMUS

Ananda K. Coomaraswamy az indiai gondolkodás és művészet nagy magyarázója. Egyik munkájában, melynek címe "The Transformation of Nature in Art" (A természet átalakulása a művészetben) ezt olvashatjuk - "Eckhart meglepően közeli párhuzamot mutat az indiai gondolkodásmóddal; egész bekezdések és számos különálló mondat éppúgy hangzik, mintha szanszkritból fordították volna... Természetesen nem azt akarom ezzel mondani, hogy ténylegesen bármilyen indiai elemek lennének jelen Eckhart művében, bár van néhány orientális tényező az európai hagyományokban, még a neo-plátói és arab forrásokból. Az analógiák azonban nem azt bizonyítják, hogy az egyik gondolatrendszer hatott a másikra, hanem azt, hogy az egész világ metafizikai tradíciója összetartozik, minden időben." (p.201.)

Ennek szemléltetésére az alábbiakat idézem Eckharttól, buddhista nézőpontból tett megjegyzéseimmel kiegészítve:

"Szent Pál így szól: "Most, hogy a bűntől megszabadítottatok, Isten szolgáivá kellene válnotok." Az egyszülött fiú szabadított meg bennünket bűneinktől, a mi Urunk azonban jobban rámutat a dolog lényegére Szt. Pálnál: "Nem szolgáimnak neveztelek benneteket, hanem barátaimnak" - és a "szolga nem tudja, mit cselekszik Ura - a barátai azonban mindent tudnak, mivel a barátság ilyen természetű." Mindent elmondtam nektek, amit az Atyától hallottam. Mindent tudok, amit az Atya tud, és mindent amit én tudok, ő is tudja, mivel én és az Atya egyek vagyunk. Az a személy, aki mindent tud, próféta. Az ilyen ember úgy veszi Istent, ahogy van, saját természetében, saját egységében, mindenütt való jelenlétében és igazságában; az ilyen ember a helyes úton jár."

Igen lényeges, ahogyan Eckhart a szolgák és barátok között különbséget tesz, és azt hiszem, a kvékerek emiatt nevezik magukat "barátoknak". De hiszen nem vagyunk-e valamennyien - kvékerek vagy nem kvékerek, keresztények vagy buddhisták, brahminok agy "érinthetetlenek" - barátok?

Itt a következőt szeretném megjegyezni: Honnan tudjuk vagy honnan tudhatnánk mindazt, amit Isten tud? Mit jelent: "Isten, ahogy van, saját természetében, saját egységében mindenütt való jelenlétében és igazságban?" Ha ezt pontosan megértjük, akkor megértünk mindent, ami valamennyi vallás alapját képezi.

"Minden, amit Isten tud" - ez az ő mindentudó volta, és "Isten ahogy van, saját természetében" - ez az ő mindenütt jelenvalósága, egysége és igazsága. Benne a tudás és a lét eggyé válik. Amikor Isten mindentudó voltáról beszélünk, azt képzeljük, hogy itt olyan tudásról van szó, mellyel mi, korlátolt lények rendelkezünk, az egyes partikuláris objektumok tudásáról, ahogyan ezek a relativitás e világában léteznek - a botanikus tudásáról, mellyel minden egyes növényt vagy virágot ismer, a fizikus tudásáról, mely kiterjed az atom szerkezetére. Általában - nem tudatosan - ezt a tudást terjesztjük ki Istenre, ezt a tudást tulajdonítjuk neki, amikor azt mondjuk, hogy mindentudó. Ez azonban nagy hiba, melyet akkor követünk el, amikor megkíséreljük felfogni, mi is Isten. Ugyanezt mondhatjuk el mindenütt jelenvalóságáról is. Nem osztja meg magát, hogy az űr minden egyes zugában jelen legyen.

Annak módja, hogy megtudjuk, mi hát Isten - s ez egyúttal arra is szolgál, hogy megtudjuk, amit Isten tud - a következő: Képzeletünkben próbáljuk meg a végtelenbe terjeszkedő, mindent és minden helyet betöltő tér fogalmát a lehető legkisebb pontra redukálni; például, egy mikron egymilliomod részére. Amikor ezt megtettük, próbáljuk még kisebb atomrészecskére csökkenteni, mindaddig, míg el

nem érjük azt a határt, amelyen túl már zéró van. Most fordítsuk meg a sorrendet. Terjesszük ki a szobát, melyben tartózkodunk, egyre nagyobbra és nagyobbra, mindaddig, míg el nem éri a csillagokat, sőt még azon túl is, milliónyi fényévvel távolabbra. Ezt mondhatjuk: "Nem juthatunk ennél tovább." Nem baj. Igyekezzünk képzeletünk végső határáig eljutni. Most az ismeretlen birodalmába érkeztünk, ahol a tér fogalma már nem érvényes. Itt a végtelennel állunk szemben.

A tér egyik határa a zéró, a másik határa a végtelen. Mindkettő a határok mögött van, ezért eggyek. A zéró: a végtelen; a végtelen: zéró. Ugyanez mondható el az időről is. Az abszolút jelen: az örökkévalóság; az örökkévalóság: az abszolút jelen.

Az ilyenfajta tudás nem tudás a szokásos értelmében véve; itt már nem a relativitás síkján mozgunk. Inkább intuíciónak lehetne nevezni, vagy a buddhista terminológia szerint "prajna-intuició"-nak. Itt arról van szó "amit Isten tud" és arról, ami "Isten a saját természetében." Nem a relatív tudás objektuma Isten, ezért mindenütt jelenléte nem érinti a dolgok relativitását, sem az ebben nyert tudás szintetikus akkumulálását.

Ebből láthatjuk, hogy az Istenről szerzett bármiféle "tudásunk", ismeretünk alapvető jelentőségű, nem differenciált és relatív módon nem nyerhető el. Valójában valami igen egyszerű dolog, s mégis a leglényegesebb, úgyhogy amikor ezt megértjük, akkor már mindent megértettünk. Ez a jelentése annak, hogy Isten mindent tud és mindenütt jelen van a térben és az időben.

Ezt az összefüggést jól megvilágítja Buddhának az alábbiakban idézett megállapítása, melyet a Lotus Sutra-ban jegyeztek fel. Buddha a Keselyű-hegyen is szokott prédikálni (Mount Vultura). Egyik alkalommal így szólt a gyülekezethez: "Azt gondolhatjátok, hogy valahány éve történt, hogy én elnyertem a megvilágosodást a Bodhi fa alatt a Nairanjana folyó partján; és hogy mostantól számított valahány év múlva el fogok tűnni a Nirvanaba. Ez a gondolkodás azonban téves, megvilágosodásom számtalan eónnal ezelőtt történt; valójában még a világ teremtése előtt. Ami pedig a Nirvana-ba való belépésemet illeti - ilyesmi nem lesz, mivel továbbra is prédikálni fogok nektek, és beszédeimet minden érző lény hallani fogja az egész világon, az idők végezetéig."

Nem nagyszerű beszéd ez? Ennek igazságát Chi-gi (Chih-i, 538-597) tanúsította, a Tendai buddhista iskola alapítója; ezt az iskolát a Lotus Sutra tanításaira építették. Amikor Chi-gi - akit halála után Chisha (Chih-cheh) Daishi-nak neveztek el, és ezen a néven inkább ismerik - átélte a megvilágosodás tapasztalatát, így kiáltott: "Valóban, a Keselyű-hegyi gyűlés még most is tart!" Buddha prédikációjának igazságát nemcsak Chisha Daishi tanúsítja, hanem valamennyien, ha nyitva van szemünk.

A Keselyű-hegy nem pusztán egy indiai földrajzi hely neve. Az egész világon megtalálható; Buddha beszéde még ebben a szobában is hallatszik, ahol most ezt a cikket írom, sőt azokban a szobákban is, ahol Önök most cikkemet olvassák. Azok számára, akiknek "szemük van", a Keselyű-hegy Buddhával és az egész gyülekezettel láthatóvá válik. Ez a mindenütt jelenvalóság és mindentudás.

E "tudásnak" vagy prajna-intuiciónak egyszerűségét és közvetlenségét a következő költeményből is megérthetjük, melyet a T'ang dinasztia egyik Zen mestere írt. A szerző neve Rakan Osho (Lo-han Ho-shang), és a Shoshu (Chang-chou) tartományban élt. Akkor nyerte el a megvilágosodást, amikor tanítója kemény ökölcsapást mért mellkasára.

> "Hsien-t'ung hetedik esztendejében történt (i.sz. 867), hogy először kezdtem el a Tao tanulmányozásával foglalkozni.

Bárhová mentem, szavakkal találkoztam, és nem értettem őket.
Az agyban a kétségek gömbje fonott kosárhoz hasonlított.
Három évig laktam az erdőben a patak mentén, egészen boldogtalanul.
Amikor véletlenül megláttam a Dharmaraja-t (Zen tanító) aki a szőnyegen ült.
Hozzáléptem és őszintén megkértem, oszlassa el kétségeimet.
A tanító felállt a szőnyegről, melyen ülve mélyen elmerült meditációiba;
Meztelenné tette karját, öklével csapást mért mellkasomra.
Ez hirtelen darabokra törte a kétségek gömbjét.
Fejem felemelve első ízben érzékeltem, hogy a nap korong alakú.
Azóta én vagyok a legboldogabb a világon, nem félek, nem aggódom;
Ahogy a napok múlnak, pezsgő élet tölti be időmet.
Csak azt veszem észre, hogy bensőmet a teljesség és elégedettség érzése tölti meg;
Már nem járkálok ide-oda, élelemért koldulva.

Most tegyük fel a kérdést: mi volt az, ami a költő benső világát olyan teljes elégedettség érzésével töltötte meg, ami megakadályozta abban, hogy elinduljon, és mindennapi betevő falatját megkeresse? Miféle tudás volt az, ami a tanító egyetlen ökölcsapásával jött el hozzá, és ami után már nem vágyakozott a partikuláris világban darabonként megszerezhető tudás után? Ha ez a tudás bonyolult dolog lett volna, vagy valami olyasmi, amit az egyes tények ismeretének akkumulálása után lehetett volna elérni, akkor Rakan Osho nem nyerte volna el tanítója egyetlen ökölcsapása által. Ez a "tudás" nem jöhetett külső erőtől; legbensőbb lényéből kellett erednie. Ez a tudás nem más, mint a tudatosság, mely első ízben ébredt fel Énjének mélyéből - itt nem a pszichológusok által használt én fogalom szerepel. Az Én, amely itt öntudatra ébredt, a keresztény teológiai kifejezésével élve, az Atya, aki egyetlen Fiát nemzi a lélekben, ugyanakkor a lélek is, mely újra születik, Istenhez visszajutva.
Az emberi tudatot olyan súlyosan terheli az intellektuális tévedés vagy "a kezdet nélküli tudatlanság", mint ahogyan a buddhisták neveznék, hogy nehéznek találjuk "az isteni igazság tiszta tudását"* vagy, hogy "szabadok legyünk minden másságtól és a teremtmények természetétől."**
Végezetül ismét Rakan Osho egyik versét idézem:

"Egy ténfergő látogató ezen a világon,
Egy szegény szerzetes, faragatlan, az emberek között:
Hadd nevessen csak rajta mindenki, amennyit akar,
Éli a maga életét, örömmel teljesen, nyugalomban."

Lábjegyzetek:

* = Meister Eckhart - fordította Raymond Bernard Blakney, pp. 215-216.
** = u.ott, p. 216.

10. A SOTO MESTEREK TANÍTÁSA

Hui Neng tanításában két áramlás figyelhető meg. Az egyik a prajna, a másik a dhyana. Mindkét iskola hajlik arra, hogy saját gondolatvonalát erősebben hangsúlyozza. A Prajna iskola nagyobb súlyt fektet a cselekvésre, kisebbet a csendes meditációra. A másik iskola - a Soto - inkább a csendes elmélkedést emeli ki, amely végső fokon csendes felvilágosultsághoz vezet. Ez azt jelenti, hogy csendben ülünk és a Valóságról vagy Dharma-ról elmélkedünk. A Rinzai Iskola, mely a Prajnát hangsúlyozza, ennek éppen ellenkezője. A csendes meditáció helyett a cselekvést emeli ki. A csendességet tehát a kereszténységtől eltérő módon alkalmazzák. Ez a csendesség a valóságnak statikus aspektusát emeli ki, míg a másik iskola a dinamizmust hangsúlyozza; e két áramlat a Hatodik Patriárka idején kezdett különválni. Még inkább ismertté váltak, amikor a Zen színterén jelent meg e két iskola. Az egyik a csendes meditációról beszélt, a másik az aktivitásról. Az utóbbi indította el útjára a koan módszert, a "Mu" néven ismert koan alkalmazásával. Ezt az iskolát a Koan Zen néven ismerték. Ezzel az iskolával találkozunk a Hatodik Patriárka gathajában, melyről feljegyezték, hogy a Patriárka a falra írta, a Zen tanulmányozása közben. Itt az az állítás szerepel, hogy kezdettől fogva volt a semmi. A másik iskola által írt Stanza szerint a tükröt tisztán kell tartani, hogy ne legyen por rajta. A Hatodik Patriárka ezt cáfolja, azzal, hogy nem volt tükör kezdettől fogva, tehát nem volt mit tisztán tartani. Ez az "üresség" iskolája. A Hatodik Patriárka szintén a csendes meditáció hangsúlyozására törekedett; számára az üresség az Ilyenség (ilyenszerű) állapotában lévő valamit jelentette, nem pedig a valamivé válás, valamivé alakulás valamennyi állapotában lévő valamit. Míg a dolgok mozognak, van valami, ami nincs mozgásnak kitéve, s mégsem marad nyugalomban. Egy vonalon találkozik a dolgokkal, ugyanakkor zavartalan marad. Ez a görög filozófiának megfelelő állítás, mondhatná az olvasó. Mozgás, s mégsem mozgás - erre akart a Hatodik Pátriárka rámutatni, és a Zen tanítók fáradhatatlanul hangsúlyozzák ezt azóta is. Hui Nenget azonban félreértik, mert ő nem a cselekvés nélküliséget hirdette. Ezalatt ő a mozdulatlan mozgót értette - aki az Ürességben van, s mégis végtelen lehetőségekkel tele. Ez a zéró, mely lehetőségekkel van megtöltve. Ez a legkevésbé fontos része a tanításnak; így akár a csendes meditációt, akár a koan módszert hangsúlyozzuk, a lényeg az, hogy értsük, mi a végtelen, ami mégis véges, és mi a véges, ami mégis végtelen. Általában három dimenziót ismerünk; ez a dimenzió azonban végtelen. A Prajna Üresség valamennyi dimenzióba kiterjed. Nemcsak egyszerűen a semmiről van szó, hanem a végtelen lehetőségekkel teli zéróról. Ebből semmit nem lehet kivonni, ehhez semmit nem lehet hozzáadni. A Zérót a végtelennel kell azonosítani. Amikor ezt megértettük, az egész egyetlen szóban válik kifejezhetővé. Ha ezt nem értjük, gyakran azt mondjuk, a Zen nem fejezhető ki, túllép a szavak vagy a megértés határain. Van valami, ami túl van a szavak vagy a gondolkodás határain. Ugyanakkor van valami, amit az emberi gondolkodás semmilyen eszközével sem tudunk megragadni. Ennek ellenére az emberi gondolat is ennek egy részét képezi. Amikor valami elképzelhetetlen, mégis gondolunk rá. Ezért a Prajnaparamita azt mondja: prajna - nem prajna. Ez az ellentétek azonosságaként értelmezhető: "A - nem A, éppen ezért: A". Az ellentéteknek e definíciója révén valami eredeti jön létre, de nem arról van szó, hogy valami keletkezik valami másból. Az azonos ellentétek dialektikájának e logikája a valamivé alakulás logikájának is nevezhető. A létezés gondolatára épül, a prajna azonban a valamivé alakulást hangsúlyozza. A létezés: valamivé alakulás; a valamivé alakulás: a létezés. Ez a Prajna filozófia magva. Amikor a zazen gyakorlati szempontjairól

kezdek beszélni, a dolgok bonyolultnak látszhatnak. A kínaiak szívesen öntik gondolataikat vers formájába. Mi azt mondjuk, hogy a galamb fehér, a varjú fekete, a tűz vörös és a fű zöld. A kínaiak viszont így fejezik ki ezt:

A folyók folynak, a hegyek nem mozdulnak.
A fehér felhők szállnak, de a kék hegyek nem mozdulnak.

A kínaiak szívesen fejezik ki a dolgokat ellentétek formájában. Ezt kell szem előtt tartanunk, amikor Wanshi alább következő versét tanulmányozzuk:

Valamennyi Buddha azt tekinti leglényegesebbnek és legfontosabbnak,
Valamennyi Pátriárka azt tekinti legfontosabbnak és leglényegesebbnek,
Hogy tudjunk a dolgokról, anélkül, hogy kapcsolatba kerülnénk az előforduló eseményekkel,
Hogy elménk megvilágosodjon, anélkül, hogy szembekerülnénk az előforduló körülményekkel.

"Tudjunk a dolgokról, anélkül, hogy kapcsolatba kerülnénk az eseményekkel" - azt a tudást jelenti, ami megelőzte a szubjektum és objektum kettéválását. Amikor ez megtörténik, a gondolkodás lehetővé válik. A Prajna-tudás az, amivé az Istenség nem alakította magát mint Isten-Teremtő. Ez az a tudás, mely az objektum és szubjektum felmerülése előtt létezik. "Tudjunk a dolgokról, anélkül, hogy kapcsolatba kerülnénk az eseményekkel." Ez a megvilágosodás gyakran szerepel a Zen-ben, és sok keresztény is tapasztalja. Amikor a Satori lejátszódik, pszichológiailag azt érezzük, hogy a sötétség világossággá alakul át. "Hogy elménk megvilágosodjon anélkül, hogy szembekerülnénk az előforduló körülményekkel": Ez maga a Valóságot jelenti. A Valóság ismeri önmagát, anélkül, hogy kapcsolatba kerülne az eseményekkel. A Prajna-intuíció a legnagyobb mértékű váratlanság. Amikor azt mondjuk, hogy valami bensőségesként jelenik meg, ez az abszolút prajna intuíció. Az ilyenfajta tudás a satori. Mivel (vagy amikor) megvilágosodást jelent, a szubjektum és objektum előtt megy végbe. Az ilyenfajta megvilágosodás felülemelkedik a megértésen. Mivel az ilyen tudás a legnagyobb mértékben váratlan, minden diszkriminációs formától távol áll; ezek még meg sem jelentek. A megvilágosodás felülemelkedik a megértésen, ezért távol áll a gondolat valamennyi formájától. A modern filozófusok modern szimbolizmusról beszélnek, a Zen valóságos megértésekor azonban nincs szimbolizmus. Mivel távol áll a diszkrimináció valamennyi formájától, ezeken túl is lép. Ez az abszolút tudás nem nyerhető el a relativitás világában. Mivel távol áll a szimbolizmus minden formájától, tökéletesen szabad önmagában véve is, anélkül, hogy magát valamihez kapcsolná. Dogen mondta:

Mennyire mélységesen átlátszóak a folyóvíz áramlatai;
Nézd a ráérősen úszó halakat!

Ebben Dogen Wanshi-t utánozza. Amikor ezt a verset kínaiul olvassuk, megfigyelhetjük, hogy Dogen lépésről lépésre megáll. Egy lépéssel azonban tovább megy Wanshi-nál.

Nézd, milyen végtelen fölöttünk az ég!
Nézd, milyen messzire röpülnek a madarak.

Ez a két sor a legfontosabb. Milyen végtelen a tér - mondhatnánk - amikor a halakról beszélünk. "Nézd, milyen messzire röpülnek a madarak" - ez az időt jelképezi, éppúgy, mint a halak. A folyóvíz a teret jelképezi. A tényleges idő: zéró, és ez a végtelenség itt is, ebben a pillanatban, amikor Önöknek erről beszélek, Önök pedig figyelnek rám. És mégis: abban a pillanatban, amikről beszélünk, a tér végtelenül terjed ki, a madarak pedig messzire röpülnek. Ezzel Dogen a következőt akarta kifejezni:

> Valamennyi Buddha azt tekinti leglényegesebbnek és legfontosabbnak,
> Valamennyi Patriárka azt tekinti legfontosabbnak és leglényegesebbnek.

Ez az a megértés, amely a "hogyan" vagy "miért" kérdezése nélkül van jelen. Ez az a megértés, mely önmaga marad anélkül, hogy tudatában lennénk a megértésnek. Ez nem Isten, a Teremtő. Ez Isten maga: a jelentések ismerete nélkül; önmagából keletkezik; a "hogyan" vagy "miért" kérdezése nélkül jelenik meg, és ezáltal megjelenése bensőségessé válik. Ez a speciális Zen kifejezés, melynek jelentése: "meditáció nélkül". Ez - az idő kategóriáival kifejezve - pillanatnyi. A Satori tehát valami, ami megvilágosodik meditáció nélkül. Az, ami úgy megy végbe, hogy van valami közben - nem pillanatnyi; ez a jelentése a "bensőségesnek". Az, ami megértés nélkül valósítja meg magát, az valósítja meg valóban önmagát. Amikor a Zen tanítók satori-ról beszélnek, a legtöbb filozófus a verifikálást kéri számon. Ha a satori valóságos, szükség verifikálására. Az elméleti emberek tiltakoznak a valóság ilyen Zen módon történő kifejezése ellen. Nincs szubjektumra vagy objektumra szükség, mivel ez megelőző a szubjektum és objektum megjelenését. A Zen mesterek az ilyen megállapítást az Istenség szellemére vonatkozóan teszik - ha egyáltalán ezt a kifejezést használhatjuk Istennel kapcsolatban. Az Istenség ismeri önmagát, mielőtt Isten a Teremtő lenne. Ez az a szellemi állapot, amelynek elérésére a Zen mesterek fáradhatatlanul törekednek. Azt kérdezhetjük: hogyan ismerhette az Istenség a prajna-intuiciót, ami a közönséges pszichológiai tudat fölött áll? Ez az örök titok. Amikor olyanfajta tudás birtokában vagyunk, mely nem kérdi, hogyan miért - ez a satori. Ezek a kérdések ugyanis nem tartoznak a valódi tudáshoz. Amikor azt kérdezzük, az Istenség hogyan alakult át Istenné a Teremtővé, a hogyan és miért kérdezése - a Zen szemszögéből és keresztény szempontból is - értelmetlen. Amikor megjelenésekor bensőségessé válik, nem ismer szennyeződést. A szennyeződés a szubjektum és objektum relativitását jelenti. Amikor ezt szem elől tévesztjük, tudás birtokába jutunk, az eredeti bűnt követjük el - ez történt, amikor elveszítettük a paradicsomot. Ez a buddhizmusban a szennyeződés. Nem olyan dolog, amit el kell kerülni. Azt mondhatjuk, hogy az Istenség elkövette az eredeti bűnt és Istenné a Teremtővé vált. Ez a szennyeződés abszolút. Nem ismeri magát, túllép a hogyan és miért birodalmán. Önmagáról tesz tanúságot amikor a kettéválasztás, kettéágazás megtörténik. A Zen mesterek ezt az állapotot a sunyata képével szokták kifejezni régebben; ez a kép a végtelen lehetőségek miatt azonban tetszetős tájkép. Dogen azt mondja: A kertben mind az ezer virág nyílik. Itt történik meg az eredeti bűn, de ez a szennyeződés nem szennyeződés eredeti értelmében véve, mint ahogyan az eredeti bűn sem azt jelenti, amit a kereszténység ért alatta. Van szennyeződés, azonban ez a bensőséges érzés felülemelkedik a kapcsolatokon. Amikor nincs kapcsolat, a bensőségesség szétesik. Amikor ezt mondjuk, már beszennyeződtünk. Ez a szennyeződés szétesik és visszakerültünk az elveszett paradicsomba. Amikor egy ember eljut a satori-hoz, azt érzi, szelleme és teste szétesik. (A Soto hívők egyik kedvenc mondása a következő:

A szellem és a test szétesőben,
Szétesőben a szellem és a test.)

A rend átalakította titkos jelentését. A valamivé alakulás: létezés, a létezés: valamivé alakulás, így az Istenség a Teremtő Isten, és a Teremtő Isten: az Istenség. Ha tehát ezt megértjük, ez önmagát tanúsítja dhyana nélkül. Előfordul, hogy a Zen hallgatói hajlamosak úgy gondolkozni: a Zen azt jelenti, hogy a dolgokat gyorsan, bizonytalankodás nélkül cselekedjük. Ez azonban tévedés. Az idő kategóriáinak ehhez semmi köze nincs. Lehetséges, hogy benne élünk, a megfontoltság azonban nem egocentrikus motívumból eredő tudatosság eredménye. Amikor erről van szó, ott nincs megfontoltság. Ha nem gondolunk az elkövetkezendő eredményekre - ez céltalanság. Ez nagyon is egybevág azzal, amit Hui Neng említ, amikor arról beszél, hogy kezdettől fogva volt a semmi, tehát nincs szükség a por távoltartására; mi mégis megpróbáljuk a tükröt megtisztítani. Ez a legfontosabb. Ha ez a semmittevést jelent, akkor nem erről van szó.

Joshu a T'ang dinasztia idején híres tanító volt, stanza-kat írt. Az egyik erről szóló versében azt mondja, hogy ő saját magán tükröződik.

Zen tanulmányaim kezdetén úgy vélekedtem, magamhoz gyűjteném az összes tanítványt, ha nagy mester lennék.
De ahogy most látom magamat, szinte semmi vagyok.
Keményen dolgozom és azt látom, por és szenny borít.
Az emberek között élek, mint jelentéktelen élőlény.

Ez az, ami miatt a kínaiak annyira eltérnek az indiai vallásoktól. A kínai vallásban nem szerepelnek a hódolatot elváró nagy tanítók. Úgy dolgoznak, mint a kulik vagy a zöldségkereskedők. A halakra és madarakra való utalás fontos szimbolizmust tekintve, Dogen mondja:

A patakok mélyen áttetszőek, egészen a mederig.
És látjuk, amint a halak úgy úsznak mint a halak.
Az ég végtelenül egészen a zenitig terjed,
És látjuk, amint a madarak röpülnek, mint madarak.

A költeményt a Zen filozófiai megértése előzte meg. A halak kényelmesen úszkálnak, a madarak messzire szállnak. A halak olyanok, mint a halak, a madarak olyanok, mint a madarak. Minden változik, amint eljön a tavasz. Milyen zöld minden, ha eljön a nyár. Az ősidőkben az emberek lassan és meggondoltan legyezgették magukat. A Zen egyedülálló valamennyi vallási tanítás között. Nem ragaszkodik apostoli tanításhoz: ehelyett egyszerűen legyezheti magát.

11. A SHIN ÉS ZEN ÖSSZEHASONLÍTÁSA

(1953. június 15-én Dr. Suzuki ellátogatott a Buddhist Society Zen Osztályának egyik összejövetelére; ott felkérték, hogy beszéljen a Shin és Zen, vagy Tariki és Jiriki összefüggéséről; a "más-hatalom", illetve az "ön-hatalom" által elnyert megváltásról. Válaszát az egyik hallgató lejegyezte - ebből való a következő.)

A buddhizmus Tiszta Föld Iskoláját Japánban Honen alapította meg; ő i.sz. 1133-1211 között élt. A Shin Iskola megalapítása Honen egyik vezető tanítványának, Shinrannak nevéhez fűződik; a két iskola közötti különbség a relatív hangsúlyban rejlik. Honen a "Nembutsu"-ként ismert dolognak állandó ismétlését hangsúlyozta ez szó szerint a következőt jelenti: "Buddhára gondolni". Ez a Buddháról való gondolkodás Amitabha Buddhához való egyfajta imádkozást jelent. Az "imádkozás" nem megfelelő szó erre, a "Nembutsu" pontos fordítása helyett azonban inkább "Amitabha-hoz való imádkozás" kifejezést használok itt. A Nembutsu kifejezés egyébként a "Namo Amida Butsu" rövidített alakja - ez Amitabha Buddha imádásának aktusát vagy a hozzá-menekülést jelenti.

Ez az ima megfelel annak, amit Jézus imájaként ismerünk: "Uram, könyörülj rajtam!" Ezt is állandóan ismétlik, és az ismétlés megfelel a Nembutsu ismétlésének. A Honen Iskola (illetve az, amit tanítványai a Honen-féle tanítás ortodox útjának vélnek) ezt a Nembutsu-t naponta sokszor elismétli; Shinran, Honen vezető tanítványa függetlenítette magát Honen többi tanítványától, és azt hangsúlyozta, hogy csak naponta egyszer kell elmondani ezt az imát.

Ennek magyarázatához a Nembutsu pszichológiai vizsgálata szükséges. A Nembutsu ismételgetésével - éppúgy mint Jézus imájának ismétlésével - ugyanazt a ritmust, hangot és mozdulatot ismételjük többször. Ezzel egyfajta monoton tudati állapotba kerülünk. Akkor ébredünk tudatára a dolgoknak, amint kettőnél több dolog jelenik meg tudatunkban. Ha a tudatot csak egyetlen gondolat foglalja el, akkor az ilyen tudat egyenértékű az öntudatlannal. Amikor a tudatunk két dolgot tartalmaz, tudatosságunknak tudatára ébredünk. Ez a kettéosztódás - a szubjektum és objektum kettéválása - szükséges ahhoz, hogy tudatosságunknak tudatára ébredjünk. Amikor a tudatot csak egyetlen gondolat foglalja el, elveszti önmagát, azaz nem leszünk tudatában tudatunknak. Amikor ritmikus mozgást - akár hang akár izom mozgását - ismételjük, a tudat egy olyan egyöntetűség, azonosság vagy egyensúly állapotát nyeri el, amelyet a negyedik Jhana-nak megfelelő állapotnak tekinthetünk - ezt nyerte el Buddha, amikor éppen a Nirvana-ba készült belépni. A Nirvana Sutra-ba feljegyezték, hogy Buddha belépett az első, második, harmadik és negyedik szakaszba, amikor a Buddha tudat elérte a tökéletes egyensúly állapotát. Azt mondják, hogy ezután belépett a Nirvana-ba. A jahna-nak ez a negyedik szakasza egyenértékű a tudat egyöntetűségével, uniformitásával, melyet azáltal érhetünk el, hogy az Ambitabha vagy Nembutsu nevet ismételgetjük.

Honen azért hangsúlyozta a Nembutsu ismételgetését, mivel azt akarta, hogy elérjük a tudat egyensúlyi állapotát. Ez nem egészen azonos Tariki-val, nem egészen "más-hatalom" ez - az ismétlés ugyanis még "ön-hatalom". Csak amikor az "ön-hatalom" végére ér, azaz amikor a tudat tökéletes egyöntetűséget elértük, akkor jelenik meg Tariki; az egyöntetűség, uniformitás állapotából jön világra. Így a "más-hatalom" megjelenése az "ön-hatalom" gyakorlásával segíthető elő.

Shinran úgy vélte, hogy birtokában volt Nembutsu igazi jelentésének Honen tanítása szerint; más

tanítványok azonban nem értettek ezzel egyet. Shinran úgy gondolta, hogy Honen nem csupán Nembutsu ismétlését tanította, hanem azt is, hogy a legutolsó pillanatban, amikor az egyöntetűséget (a tudat uniformitását) elértük, ebből a legutolsó Nembutsu-ból valaminek születése lép elő ebből az uniformitásból. Amikor a tudat lecsillapodik, az óceán megnyugszik és az egyensúlyt elértük, sem nem tudatos, sem nem öntudatlan állapotban vagyunk. Ez azonban nem az emberi elme működésének módja; az uniformitást meg kell törni, és ez a megszakítás következik be, amikor az utolsó Nembutsu-t is elvégeztük. Amikor egy gondolat felfogása vagy egy valaminek elvégzése megy végbe, az uniformitás megszakad. Ezt a pillanatot nevezzük "a Hit megerősítésének". A Tiszta Ország szekta tagjai azt mondják, hogy ez az a pillanat, amikor hisznek.

Shinran ezt az utolsó Nembutsu-t tanította, figyelmen kívül hagyva a Nembutsu valamennyi ismétlését, mely megelőzi ennek az egyensúlynak elérését. Ezt az azonosságot, egyöntetűséget az orthodox Honen iskola által hangsúlyozott ismételgetés hozza létre, ugyanakkor Shinran a legutolsó pillanatot hangsúlyozza, ami a legelső pillanat, amikor az uniformitásból realizálás lesz.

A buddhizmus tanulmányozásakor még egy dolgot kell megértenünk; ez az Ichi-nen doktrínája, azaz "egy gondolat-pillanat" - ami szanszkrit nyelven Chitta Kshana. A tudatmozdulatok minden egyes pillanata Ichi-nen.

Amikor egy vonalat részekre vágunk, függetlenül attól, hogy hány részre, valami maradni fog. Sohasem tudjuk az utolsó egységig felvágni, ugyanis még a legutolsó egység is végtelen osztás-sorozatokra bontható fel. Amikor a végső ponthoz jutunk, ott az atomot találjuk; az atom maga is további elemzésnek vethető alá. Hasonlóképpen, a tudatosság: idő. Idő nélkül nincs tudat, az idő ugyanis: a tudat. Az a legkisebb osztási egység, melyre a tudatnak vagy időnek ez az egyenes vonala felosztható, az Ichi-nen. Azt mondjuk, hogy a tudat az Ichi-nen végtelen akkumulációiból, sorozataiból áll. Ichi-nen az idő-egység, vagy buddhista terminológiával élve, egy gondolat-pillanat vagy egy tudat-pillanat, mely az idő lehető legrövidebb terminusa. Ichi-nen-ről beszélünk, amikor a tudat uniformitását elértük, és az utolsó Nembutsu kilép ebből az azonosságból.

"Hogyan lehetséges, hogy bármi is kilépjen ebből az uniformitásból?" - mondhatná valaki. Az indiai gondolkodásmód szerint el kell merülnünk ebben az azonosságban, vagy a tudat azonosságát el kell választani a tudat hullámaitól. Az indiaiak erről a tudat-csillapodásról vagy uniformitásról úgy gondolkoznak, mintha a tudat végtelen hullámaitól különválasztott valami lenne, és azt akarják, hogy ezek a végtelen hullám-sorozatok megszűnjenek, hogy elnyerhessék az azonosságot, ugyanis számukra ez az azonosság a tudat hullámainak végtelen sorozataitól különválasztott valami. A Buddha gondolkozása szerint ez az azonosság nem több, nem kevesebb, mint a tudat-hullámok végtelen sorozatai. Az azonosság tehát nem válik külön a többrétűségtől vagy a hullámoktól.

Itt vannak tehát a végtelen sorozatok és itt van valami más is, amit egyensúlynak nevezhetünk, mintha valami az azonosságon kívül létezne, mi azonban nem tudjuk felfogni ezt. Az, hogy az azonosságot különválasztva tartsuk, azt jelenti, hogy ezt a valamit létre kell hoznunk az azonosság testében. Amikor beszélünk, a két-szerűség lép be, a Buddha gondolat szerint azonban az egységet, egy-szerűséget kell kettőben bírni. Ez a sokrétűség itt van, a hullámok a tudat felületén vannak, az azonosság azonban nem válik tőlük el. A sokrétűség: azonosság. Amikor ezekről beszélünk vagy gondolkozunk, nem tudjuk őket összehozni, ez intellektusunk működési módja miatt van így. Intuíciónk azonban nem hajlandó, hogy két egymással szemben álló dolgot bírjon. Ha tehát ezt a

sokrétűséget az azonosságtól különválasztva próbáljuk felfogni, nem a Megvilágosodás felé vezető úton járunk. A Buddha által tapasztalt Megvilágosodásból, ez az azonosság ugyanakkor a tudat-hullámok sok-szerűségét jelenti. Amikor erről beszélünk, van az egyik és van a másik, de amikor ténylegesen átéljük, tapasztaljuk őket, azonosak. Az intellektus mindig kettőt akar bírni, ez ugyanis működéséhez szükséges feltétel, a világ pedig az intellektus konstrukciója. Amikor tapasztalatunkat próbáljuk kifejezésre juttatni, két dolog lép fel, igen fontos azonban annak megértése, hogy ez a kettő tulajdonképpen nem kettő. Intuíció szükséges ahhoz, hogy ezeknek egy-szerűségét, egységét megértsük.

Mindennek megértéséhez egy bizonyos technika szükséges. Amikor az olvasó ezt olvassa, úgy vélheti, hogy felfogta, miről van szó, első hallásra azonban ez igen nehéznek bizonyul. Shinran az egy tudat-pillanat felfogását hangsúlyozta, azaz az Ichi-nen-t, az ismételgetésre fordított sok idő nélkül. Ez az egy-tudat-pillanat elegendő annak felfogásához, mi az Amatagha, azaz a "más-hatalom".

Milyen szükségszerűség indította Istent a világ teremtésére, és mi az eredménye a teremtésnek? Amikor Isten megmozdult vagy gondolkozott, az volt az a pillanat, amikor valami kiemelkedett az öntudatlanságból. Mindaddig, míg Isten egymaga volt, nem volt Isten, Isten azáltal vált saját magává, hogy a teremtésre gondolt. A gondolattal Isten önmagát kettéosztotta, azaz megteremtette a világot. A világ megteremtése által Isten Istenné vált. Ez egészen ellentétes a keresztény gondolkodásmóddal, ez a Buddha gondolkodása. Amikor Isten egy gondolat-pillanatra felemelkedett, Ichi-nen keletkezett Elméjében és a világ létrejött. Tehát, amikor az uniformitást elérjük, egy gondolat-pillanat keletkezik belőle, és ez az Ichi-nen. Shinran ezt hangsúlyozta az ismételgetések helyett. Ezzel a ráébredéssel felfogjuk Amitabha-t, és eljutunk a "más-hatalom"-hoz. Az egy tudat-gondolat keletkezése - Isten; ugyanis, ha Isten maga maradt volna, nem lenne Isten. A "fiat" - "Legyen világosság" megmozdult Isten elméjében, amikor a tudat ébredni kezdett, és Isten Istenné vált. Ez Istentől származik, tehát Isten a "más-hatalom". Amikor Shinran az uniformitásból keletkező egy gondolat-pillanatról beszél, ez nem az ő műve, hanem Istené. Tehát Isten teremtette a világot azért, hogy megismertesse magát önmagával.

Itt van a Tariki és Jiriki közötti különbség. A differenciálás csak a relativitás síkján lehetséges. Amikor ezen a síkon felülemelkedünk, nincs sem Tariki, sem Jiriki; nincs "más-hatalom", sem "ön-hatalom"; az "én" és a "más" közti különbség csak a diszkrimináció szintjén lehetséges. Amikor ezt a szintet eltöröljük, nem lesz én, nem lesz nem-én; tehát a Shin sem fog különválni a Zen-től. Amikor Shinran azt hangsúlyozta, hogy az uniformitásból Ichi-nen keletkezik, ez: Zen; ez az a pont, ahol a Zen és Shin eggyé válik. Shinran az azonosságból keletkező Ichi-nent hangsúlyozta; ez az a pillanat, mely a Satori-t létrehozza.

Van a tudatosságnak vagy öntudatlanságnak egy abszolút szintje, melyet sajátos meditáció idéz elő. Amikor ezt elérjük, a tökéletes egyensúlyból egy tudat-pillanat vagy Ichi-nen kel életre. Ebből egy "nen", egy gondolat-pillanat keletkezik. Isten teljes istenségében van, ami nem-létezést jelent vagy a tökéletes Üresség állapotát. A tudat tökéletes uniformitásából keletkező egy "nen": ez a Zen és Shin.

12. A ZEN BUDDHIZMUS HITE

Emlékszem, egyszer olvastam a Buddhista Írásokban, hogy Buddha így szólt tanítványaihoz: "Amit mondok nektek, ne úgy vegyétek, mint parancsot, mint amit el kell hinnetek, mint amit el kell fogadnotok, mivel öregebb vagyok nálatok; nem kell elfogadnotok, amit mondok nektek. Saját tapasztalataitokra kell hagyatkoznotok. Ne támaszkodjatok rám, azaz, ne támaszkodjatok másra, mert amit mások megtehetnek értetek, az az övék, s nem a tietek. (A Kalama Sutra-ból). A Zen örökölte ezt, és az egyik híres Zen tanító, aki a T'ang Dinasztia idejében, több mint ezer évvel ezelőtt élt, így szólt tanítványaihoz: "Nem hisztek eléggé magatokban; ezért mentek egyik háztól a másikig, az embereket kérdezve, az igazságról és a valóságról szóló információt keresve." Ez nem Zen módszer. A Zen módszer az, hogy az ember magában hisz és nem számít másokra. Majdnem ugyanakkor élt egy másik Zen tanító is, aki mielőtt valódi Mester lett, jó néhány évig tanult egy másik Mester irányítása alatt. Ez a Mester meghalt, így a tanítvány egy másik mesterhez ment, aki így szólt hozzá: "Sokáig tanulmányoztad a Zent egy másik tanító keze alatt. Mondd meg hát, mi a Zen, mi a valóság, mi az igazság". A tanítvány egyáltalán nem tudott erre válaszolni, így hát visszament szobájába és gondosan áttanulmányozta jegyzeteit, hátha talál valamilyen odaillő kifejezést vagy megállapítást, amivel második tanítója kérdésére felelni tudna. De nem talált, így visszament és ezt mondta: "Átnéztem az összes jegyzetem, de nem találtam semmit, amivel válaszolhatnék kérdésedre. Légy olyan jó, mondd meg nekem, mi a Zen, mi a valóság vagy mi az igazság?" A mester erre így válaszolt: "Hát én megmondhatom, de amit én mondok neked, az nem a tiéd, az az enyém. Az igazságot magadban kell megtalálnod. Az, amit másoktól kaphatsz, nem a tied. Ha van Satori vagy ébredés, annak benned kell megtörténnie." A tanítvány csalódással látta, hogy másokra támaszkodott túlságosan nagy mértékben is az igazság keresésekor. Most aztán furcsa, lehetetlen helyzetbe került. Végül erre a következtetésre jutott; "Ebben az életben nem rendeltetett el nekem, hogy eljussak a valóság megértéséhez, tehát legjobb lesz, ha valami érdemleges munkának szentelem magam és várom, míg következő életemben eljön a Megvilágosodás." Úgy gondolkozott, hogy kellőképpen gondozni fog egy sírt, ahol egy híres tanító hamvai nyugodnak; tisztán fogja tartani, hogy ezzel mutassa ki tiszteletét. Egy napon, amikor a sír körül dolgozott, véletlenül egy kődarabot sepert el, mely egy bambusz gyökerének ütközött. Az ütközéskor egy bizonyos hang hallatszott, és ez a hang felébresztett benne valamit, amit sohasem remélt és sohasem képzelt el régebben; ez volt a Zen tapasztalat új szemléletének kulcsa. Ekkor így szólt: "Milyen hálás vagyok, hogy második mesterem azt mondta, nem adhatja át nekem azt, amit ő maga tapasztalt. Ha helytelenül kedves lett volna hozzám és megmondta volna, mi a Zen, mi az igazság, most nem éltem volna át mindezeket!" Ekkor tömjént égetett a Mester tiszteletére és többször mélyen meghajolt előtte, jelezve, milyen hálás, hogy nem mondta el neki azt, amit ő - a Mester - tapasztalt. Ebből láthatjuk, hogy van valami, amit belülről kell kifejlesztenünk, magunkból, és ez a valami, ami kifejlődik, magunkban válik tudatossá. Ez a Zen hite. Ez az, amit a T'ang korszak nagy tanítói így fejeznek ki: "Higgy magadban; ne támaszkodj másokra, ne számíts a szavakra, könyvekre, írásokra és mindazokra a dolgokra, melyek nem a tiéid, melyek nem hozzád tartoznak. Mindaz, amit olvasás, hallás útján nyersz, nem a tiéd."

Ez a fontos. Amikor a keresztények a hitről beszélnek, feltételezik, hogy hitük dualisztikus módon valahonnan rajtuk kívülről jön. Szent Pál egyiklevelében ezt írja: "Most tükör által látunk, homályosan;

de később majd színről színre." Feltételezhetően ez azt jelenti, hogy mindaddig, míg a relativitás világában vagyunk, nem láthatjuk az igazságot tisztán, színről színre, de amikor belülről megnyílunk majd, az igazság, amely fátyol mögött rejtőzött, tisztán feltárja magát - közvetlen közelről, nem úgy, mint amit valaki mástól kapunk, hanem mint amit belőlünk ered. Ez a Zen hit, önmagunkba vetett hit. Mi az én? Ha ezt az igazságot könyvekben vagy mások tanításában próbáljuk megkeresni, ez olyan, mintha valaki más pénzét számolgatnánk, és akármilyen sokat is számolunk belőle, az nem a mienk. Ez olyan, mintha a bankárok azt a pénzt számolnák, ami nincs a bankban! Most nézzetek magatokba és lássátok, milyen gazdagok vagytok. Semmit sem veszíthettek, semmit se nyerhettek. Minden ott van, amire szükségetek lehet, de az emberek általában nincsenek tisztában azzal, milyen mérhetetlenül gazdagok. A belső énünk, vagy lelkünk vagy szellemünk tele van mindazzal, amire szükségünk van; nem kell semmi mást keresnünk. Amíg ennek nem vagyunk tudatában, keressük ezt a kincset, valójában azonban ezt a kincset valahol rajtunk kívül keressük, ez pedig azt bizonyítja, hogy ott rejtőzik valamennyiünkben. Ha a kincs nem lenne eleve bennem, soha nem gondolnék megszerzésére. A Zen tanítók tehát ezt mondják: "Ne kérdezz tőlem semmit. A válasz a kérdésben van, amit felteszel." Tehát ne próbáljunk választ kapni senkitől úgy, hogy kérdezgetjük. Ne számítsunk arra, hogy megszerezzük, ami nem a mienk. Ami bennünket kérdezésre késztet, az bizonyítja is, hogy a válasz bennünk van. A kincs, melyet keresünk, nincs kívül. Bennünk, önmagunk belsejében rejtőzik.

A keresztények és a buddhisták halhatatlanságról beszélnek, azonban senki nem rendelkezik ezzel a halhatatlansággal. Minden elpusztul, semmi nem örök. A halhatatlanságról beszélni - bizonyos szempontból ez ostobaság. Megpróbálunk valami halhatatlant találni, tudjuk azonban, hogy létünk minden egyes része múlékony, nem állandó, mindig valamivé váló, és hogy nincs bennünk semmi örökkévaló; s mégis ezt keressük. Ennek oka az, hogy van valami halhatatlan valamennyiünkben, de nem vagyunk tudatában ennek a ténynek, és mivel nem vagyunk tudatában ennek, ezért kérdezünk erről a rejtett, öntudatlan valóságról vagy halhatatlanságról.

Van egy japán haiku (= 17-szótagú költemény), mely így szól: "Minden embernek, akivel találkozom, olyan az arca, mintha örökké akarnának élni." Ezt angolul így mondanák: "úgy látszik, mindenki úgy cselekszik, mintha örökké élne." Úgy cselekszünk, mintha örökké élnénk, a világi kincsek felhalmozása céljából, és mindenféle világi kincs összehordása céljából, teljesen elfelejtve, hogy hamarosan meghalunk, hátrahagyva ezeket a kincseket, még azt is, ami számunkra a legkedvesebb közülük. Mi haszna hát a világi kincsek felhalmozásának? Milyen ostobák is vagyunk. Azt hiszem, hogy amit a szerző a 17 szótaggal ki akart fejezni, igen mély értelmű. Annak oka, hogy úgy cselekszünk, mintha örökké élnénk, véleményem szerint az, hogy nem "mintha", hanem örökké tartó életet is élünk, valóban. E pillanatban meghalhatunk ugyan, s még sincs semmilyen halál. A buddhisták ezt így fejezik ki: "nincs születés, nincs halál." A keresztények örök életről, halhatatlanságról beszélnek; a buddhisták azt mondják: nincs élet, nincs halál. Halhatatlan vagy örökké tartó helyett azt mondjuk, hogy soha sem születtünk meg, ezért soha sem halunk meg. Ez az, amit én a Nagy Állításnak nevezek. Amikor a buddhisták tagadják az ego vagy az ego-szubsztancia létezését, vagy amikor a dolgok múlékonyságáról beszélnek, ez nem negativitás kifejezése. Ez alatt, a látszólagosan negatív megállapítás mögött egy nagyszerű, alapvető, elsődleges állítás rejtőzik. Annak érdekében, hogy ezt az állítást a tudat mezőjére hozzuk, mindent tagadunk, de a kiküszöbölés folyamata után végül is van valami, amit soha nem lehet tagadni, és amikor a mester mindent elvet, amit tanítványa előhoz, akkor

a mester azt az állítást, ami bennünk rejtőzik, ki akarja hozni, nem mások révén, hanem saját magunk révén. Tehát amikor buddhista templomokba látogatunk el, és több Buddhát a meditáció állapotában találunk; de még akkor is, amikor állnak, nem az ég felé tekintenek, mint a keresztények. Mind befelé, saját magukba néznek. A buddhista hit nem kifelé, hanem befelé tekintést jelent. Szavakban, fogalmakban, nyelvben tagad minden realitást. Amikor a tanító azt mondja nekünk, ne nézzünk kifelé, ez a kifelé azt jelenti, hogy magunkba kell néznünk, nem számítva másokra; azonban figyelmeztetem az Olvasót valamire. Amikor a Zen tanítók azt mondják, ne tekintsünk kifelé, hanem magunkba, akkor ezt a "magunkba" szót nem relatív értelmében véve kell elfogadnunk. Amikor itt az "én"-ről beszélünk, megkülönböztetjük a "nem-én"-től, azaz, másoktól, az az én azonban, melyet a Zen tanítók oly erősen hangsúlyoznak, nem ez a típusú én, hanem az az Én, ami Abszolút, az Abszolút Én. Ezért az abszolút ént úgy is nevezhetjük, hogy abszolút más, Abszolút Nem-én. Ha ugyanis az ént Abszolút Szubjektumnak vagy abszolút szubjektivitásnak nevezzük, akkor az abszolút szubjektivitás azonos az Abszolút Objektivitással. A keresztények nem láthatják Istenüket, míg az Istent kívül, a mennyben vagy a pokolban vagy valahol másutt keresik. Mindaddig, míg Istent ilyen értelemben értik, sohasem fognak rátalálni Istenre. Amilyen gyorsan próbálják Istent megtalálni, Isten éppoly gyorsasággal távolodik tőlük; ha sikerül Istent megtalálniuk, én akkor is azt mondom nekik, Isten nem Isten - önmagukba kell nézniük. A Zen Isten azonban, vagy a Zen valóság vagy a Zen én, abszolút szubjektum vagy abszolút objektum, és az, hogy Abszolút, sem szubjektumot, sem objektumot, sem ént, sem nem-ént nem jelent. A Zen arra bíztat bennünket, keressük meg ezt a fajta ént, és amikor megtaláljuk, ez a Hit, és a Zen ezt nevezi a Satori átélésének. A Satori és a Hit ilyen értelemben azonosak.

A Nyugati gondolkodás terminológiája hozzászokott ahhoz, hogy a Hitet valami kívülállóval kapcsolja össze, a Zen hit azonban nem valami olyasmi, ami a relatív tudás kategóriáiba behelyezhető. Amikor tehát az emberek a hitről kérdeznek, mondván: "ön nem hisz, tehát nem is értheti ezt" - az ilyenfajta Hit nem hasonlítható össze a Zen hittel. A Zen hit abszolút hit, mely valami olyasmiből ered, ami sem nem szubjektum, sem nem objektum; valami, ami felülemelkedik az objektivitáson vagy szubjektivitáson. De amikor át akarom adni másoknak azt, amit saját tapasztalatomnak vélek, a nyelvet kell igénybe vennem, ez azonban a lehető legrosszabb módszer. Amikor a nyelv segítségével próbáljuk kifejezni magunkat, hajlamosak vagyunk arra, hogy a nyelvet magával a valósággal tévesszük össze. A nyelv azonban semmi más, mint szimbólum, a nyelv mögött pedig van valami magasabb rendű, ami a nyelvet használhatóvá teszi. A buddhista irodalomban gyakran előforduló figyelmeztetés, hogy ne tévesszük össze a nyelvet, a szavakat, fogalmakat, neveket magával a valósággal. A valóság az, ami felülemelkedik a dualisztikus szubjektum-objektum, én és nem-én értelmezésén.

Van a buddhizmuson belül egy másik szekta is, a Tiszta Föld vagy Shin szekta, amely a Valóság másik objektív aspektusát hangsúlyozza, a Valóság más-szerűségét, míg a Zen a Valóság én-oldalát, szubjektum-aspektusát emeli ki. A valóság maga felülemelkedik a szubjektumon és objektumon, de amikor a nyelv segítségével fejezzük ki magunkat, meg kell különböztetnünk a szubjektumot az objektumtól. A Shin a valóság objektív aspektusát emeli ki és azt mondja, az a tapasztalat, melyet a Zen belső tapasztalatnak nevez, Amida-tól származik, mintha Amida valami kívülálló dolog lenne. A Shin vallói nem olyan kritikusok vagy filozófusok, mint a Zen hívők, és néha naiv módon azt, amit a

Zen belső tapasztalatnak nevezne, ők kívülről, Amida-tól származó dolognak veszik. Amikor azonban a Shin híveit filozofikusabb gondolkodásra kényszerítik, és megkérdezik tőlük: "Hol van hát a ti Amida-tok?" akkor ezt válaszolják: "Amida én magam vagyok, és én magam Amida vagyok."

13. A VÁLASZ A KÉRDÉSBEN VAN

Sokat beszélünk a nyugati vagy keleti gondolkodásmódról, pedig emberi lények és gondolkodó lények vagyunk, akiknek érvelésében nem játszik szerepet, hogy Keleten vagy Nyugaton születtek. Például azt mondhatjuk, hogy szerencsére ma nem esett az eső Londonban, de ha esik, az esőtől a talaj nedves lesz, és amikor a talaj nedves, átázik a cipőnk is. Amikor a cipőnk átázik, megfázunk vagy más rendellenesség keletkezik testünkben. A gondolatsor így következik: eső, nedvesség, az esőt az okozza, hogy valahol a felhők összegyűltek, a felhők pedig esővé váltak. Mindenütt - Keleten és Nyugaton egyaránt érvényes ez a gondolatsor, és ha ez érvényes, nem tehetünk különbséget Kelet és Nyugat között; nem mondhatjuk tehát, hogy a nyugati emberek inkább a józan ész felé hajlanak, a keletiek pedig kevésbé; vagy hogy a Zen Mondot a keleti ember könnyebben megérti, mint a nyugati. A valóságban ez nem így van. A keleti ember számára is nagyon nehéz a Zen Mondo megértése.

Például, amikor egyszer a tanítvány megkérdezte mesterét, mi a buddhizmus alapvető tanítása, a mester így válaszolt: "Ha egyetlen kortyban lenyeled az egész Themze folyót, akkor megmondom neked." Az ilyen dolgok merőben ellenkeznek szokásos gondolkodásmódunkkal; és amikor ezeket rejtvényeknek nevezzük, az éppoly rejtélyes a keleti ember számára is, mint a nyugatiak számára. Tehát nem egészen helytálló, hogy a nyugati ember inkább hajlik az ésszerű érvelésre, míg a keleti ember inkább intuitív és az ilyenfajta dolgokat könnyen felfogja. Ez számunkra is igen nehéz.

De először az intellektus természetét kell megvilágítanom. Az intellektus a Valóságot kettéosztja: szubjektummá és objektummá, erre épül az intellektus működése. Amikor ez a kettéágazás: a szubjektum és objektum áll előttünk, mindig logikai ellentmondás áll fenn. Például, amikor bizonyos kort elérünk és kérdezgetni kezdjük, honnan is jöttünk; a keresztények erre azt felelik, hogy bennünket Isten teremtett. Ez a mi érvelésünk, mivel semmi sem létezik önmagától - az intellektus szempontjából nézve; valami valami másból keletkezik, és az a valami más szintén valami másból ered, és így tovább. A lánc tovább folytatódik. Ha Isten teremtett bennünket, ki teremtette Istent? Ez természetes kérdés, azonban amikor valaki ezt a kérdést felteszi, általában azt mondjuk rá, hogy Isten hozta létre önmagát. Nincs Teremtő, Istennél nem jutunk messzebb. Ebben az esetben miért állunk meg ennél az én-nél, ennél az individuális lénynél, ahelyett, hogy felmennénk Istenhez? Miért kell felmennünk Istenhez és megállnunk Istennél? Ha Isten teremtette a világot és Istent senki sem teremtette, Isten önmagát teremtette, Isten saját maga teremtője; ebben az esetben mire gondolt Isten, amikor megteremtette ezt a világot? Mi a célja ennek a világnak?

Mindennapi életünkben bármit teszünk, van valami, amit szem előtt tartunk, egy cél; ezért tevékenységünk mindig teleologikus (=célszemléletű), és okfejtésünket magára Istenre is alkalmazzuk. Milyen céllal teremtette meg Isten ezt a világot? Mivel nem vagyunk Isten, nem felelhetünk erre a kérdésre. Istennek volt valami célja, melyet mi nem ismerünk; a különös az, hogy amikor Istenre gondolunk, mi Isten helyett is szoktunk gondolkozni. Amikor azt mondom, hogy

Istennek az volt a célja, hogy elérjen valamit, amit mi, emberi lények nem ismerünk, akkor ez már azt jelenti, hogy tudok valamit Isten céljáról. Ha nem tudunk egyáltalán semmit Istenről, az ő akaratáról vagy az ő teremtéséről, nem beszélhetünk egyáltalán Istenről, sem művéről, sem céljairól. Amikor Istenről és művéről beszélünk, kell, hogy legyen bennünk valami, ami arra késztet bennünket, hogy Istenre gondoljunk. Tehát kell legyen Istenből valami bennünk, máskülönben részünkről a legnagyobb fokú elbizakodottság lenne Istenről úgy beszélni, hogy van bizonyos célja vagy nincs célja. Itt kilépünk emberi kereteink korlátaiból, azonban úgy beszélünk, mintha egészen természetes lenne számunkra az ilyen kérdés felvetése.

Amikor tehát arról beszélünk, hogy milyen célja lehetett Istennek e világ megteremtésével, így beszélhetünk: "Hogy felépítse a Mennyei Királyságot e földön." Ha Istennek ez volt a szándéka, amikor ezt a világot megteremtette, és ha valójában a földön van a Mennyei Királyság, mivé lesz végül is? Ha minden olyan jó lenne, nem volna háborúság, gond, valóságos Paradicsomban élnénk a földön; de talán boldogok lennénk? A boldogság azt jelenti, hogy van valami, ami nem egészen boldogsághoz vezet, ugyanis a boldogság mindig boldogtalansággal jár együtt. Ez relatív. Vágyakozunk a boldogság után, de amikor elnyertük, nem tölt el bennünket elégedettséggel, és úgy találjuk, hogy nem is vagyunk olyan boldogok ebben a boldogságban; és ekkor valamire gondolunk, amitől még boldogabbak lennénk. Ez hajt bennünket állandóan. Éppen ezért ha a Paradicsom megvalósulna, zavarban lennénk, mit tegyünk. Unalomból szenvednénk és visszakívánkoznánk a pokolba! A Pokol érdekesebb, mivel ott mindig lenne egy bizonyos ösztönzés: mivel szenvedünk, szeretnénk megszabadulni a szenvedéstől. De ha minden simán menne, mi lenne az élet haszna? Az élet tehát mindig ösztönzést jelent; a fájdalomra feltétlenül szükség van. Abszolút békéről és abszolút szabadságról beszélünk, ha azonban abszolút szabadsággal rendelkeznénk, azt szeretnénk, ha korlátoznák ezt a szabadságot. Az abszolút szabadság nem olyan körülményeket jelent, amelyek között élni tudnánk. Míg élünk, mindig kell lenni valaminek, ami ellentmond életünk alapelvének - ez az élet, ez a valamivé válás, ez a világ.

Az intellektus tehát így beszél, és amikor a dolog végére jutunk, az intellektus már nem nyújt számunkra elégedettséget. Isten a világ kezdetében van, az intellektus azonban túl akar menni a világ kezdetén is. Nem elég, hogy csak megállapítsunk egy kezdetet, ennek a kezdetnek egy másik kezdetből kell kialakulnia, stb. Időben kell gondolkoznunk (és a gondolkozás mindig időben történik), és a gondolkozás: az intellektus. Ilyen módon tehát soha nem lehetünk elégedettek, mivel az intellektus nem nyújt számunkra elégedettséget, mivel időben élünk; idő nélkül ugyanis nem élhetünk. Az élet: időt jelent. Van terünk is, de amikor a tudósok a fényévek millióiról kezdenek beszélni, ez meghaladja felfogóképességünket. Csak bizonyos számú zérót írunk le, és azt gondoljuk, értjük is, pedig ezek csupán szimbólumok. Az intellektus nem képes felfogni ezt. Még akkor is, ha bármennyi nullát teszünk 1 fényév után, még akkor sem tehetünk róla, ha azt gondoljuk, a tér korlátozott. Még ezen túlmenően sem gondolhatunk mást, mint hogy kell lenni térnek, űrnek. A térről alkotott fogalmunk sohasem lehet korlátozott. A tér korlátlan, az idő végtelen. Az idő tehát időtlenség, a tér pedig térnélküliség.

Kauzalitásról beszélünk - ez a buddhisták számára igen fontos: minden Ok és Okozat. Ha valamiben szenvedek, ami egy korábbi okból ered - s ez a karma - akkor annak a korábbi oknak szintén van egy korábbi oka, stb. De éppúgy mint az időnél is, ha felfelé és felfelé megyünk, az az ok: ok nélküli.

Amikor azt mondjuk: az ok: ok nélküli, akkor saját logikánkat döntjük romba. Abból indulunk ki, hogy van egy ok, de amikor egyre feljebb haladunk, akkor annak az oknak nincs oka. Ha azonban annak nincs oka, akkor miért nem mondhatjuk azt, hogy az életünknek nincs oka? Miért nem állunk meg itt; az ok gondolata késztet bennünket arra, hogy tovább és tovább menjünk, bár soha sem érhetünk a végére.

Az időről, térről és kauzalitásról alkotott fogalmaink adják az intellektus működésének alapjait; amíg azonban az intellektust használjuk, az intellektus nem tud választ adni azokra a kérdésekre, melyeket felvet. Az intellektus késztet bennünket arra, hogy megkérdezzük ezeket a dolgokat, azonban e kérdésekre nem tud válaszolni, tehát öngyilkosságot követ el. De mi ezt soha nem vesszük észre. Az intellektus csak egy korlátozott szférában hasznos - azaz, amikor az eső esik, megázunk - tehát ok, és okozatról van szó. Amikor egyre feljebb és feljebb megy, és amikor lejjebb és lejjebb megy, a kauzáció nem érvényes; vagyis, amikor azt gondoljuk, hogy minden kezdődik, de valójában nincs kezdet. Hasonlóképpen, a világ soha nem fejeződik be. Nem lesz vége, mint ahogy nincs kezdete sem, tehát kezdet nélküli és vég nélküli időben élünk. Mindaddig, míg az idő fogalmára gondolunk, kauzációról van szó, de amikor az idő megszűnik jelentéssel bírni, akkor a kauzáció is elveszti jelentését. Az intellektus tehát csak bizonyos határok között működik. E határokon túl az intellektusnak nem lehet értelme. Ekkor ostobaság időről és térről beszélni.

Számunkra az mégsem nyújt elégedettséget. Amikor azt mondjuk, hogy a világnak nincs kezdete, soha nem lesz vége, akkor nem elégszünk meg ezzel a válasszal; át akarunk lépni ezen a korláton. Ez pedig ellentmondás; ez a nagy ellentmondás áll folyton előttünk, és emiatt nem vagyunk soha elégedettek. Mindaddig, míg az intellektust követjük, ebbe a zsákutcába jutunk. Nem juthatunk tovább, sem felfelé, sem lefelé, semerre. Meg kell állnunk ott, ahol vagyunk és ez a legkülönösebb az egészben. Miért kényszerülünk mi arra, hogy olyan kérdéseket tegyünk fel, melyekre soha sem tud választ adni az intellektus? Ha ezt így folytatjuk, látjuk, mennyire hiábavaló az intellektus. Igazán hasznos, amikor elektromosságról, fizikai anyagokról, energiáról, tömegről, sebességről, stb. van szó. Ilyen módon építünk házakat, London például ami idő, tér, kauzáció stb. fogalmunkból kiindulva épült fel. Amikor azonban megpróbáljuk az intellektust a földön, a bolygókon és a naprendszereken túl kiterjeszteni, az intellektus arra kényszerül, hogy megálljon és feladja a dolgot. Ha büszke magára, ennek a büszkélkedésnek véget kell vetni. Rendszerint érveléseink nem mennek ilyen messzire; általában megállunk, a négy fal korlátai közt maradunk, nem megyünk feljebb, bár állandóan vágyakozunk az után, hogy áttörjük ezeket a falakat. Ez a legkülönösebb. Az emberek tehát azt mondják, hinnünk kell; az értelmes okfejtés hasztalan. De amikor hitről beszélünk, az annyira irracionális. Ha pedig annyira irracionális, ha annyira ellentmond a józan észnek, akkor a hit nem tudja önmagát fenntartani; őseink tapasztalatai azonban megerősítik, hogy a hitre szükség van, és a hit irracionális. Most hát gondolkodásunkban arra a pontra jutottunk, hogy a hit nem irracionális. Amikor elérjük a racionalitás határát, ott a hit; amikor a racionalitás eljut határához, ez a határ: a hit. Amikor tehát nem tudunk Istennél, az Istenségnél, vagy a kezdet nélküli kezdetnél, vagy a végtelen végnél tovább jutni, amikor ezt a határt elértük, ott van a hit, és ez a hit az, amit a buddhisták intuíciónak vagy Prajna-nak neveznek.

Mindaddig, míg érvelünk, az érvelésnek megvannak a határai. Amikor ezt a határt elértük, nem állhatunk meg ott, de amikor rájövünk arra, hogy ez a határ, akkor ez a felismerés intuícióból, Prajna-

ból vagy hitből származik. A hit tehát nem azt jelenti, hogy bizonyos objektumokban hiszünk. Általában amikor a hitről beszélünk, valamit teremtünk magunknak és abban hiszünk; ezt nevezik általában hitnek, számomra azonban a hit objektum nélküli hit, azt jelenti, hogy hiszünk valamiben, melynek nincs objektuma, mivel elértünk egy határt. Mindaddig, míg van objektum, nincs határ, amikor azonban ezt a határt elértük, nincs objektum. Ha bármilyen objektumra gondolunk még akkor is, amikor már elértük ezt a határt, akkor ez azt jelenti, hogy még nem értük el a határt. A határ felismerése tehát a határnélküliség felismerését jelenti. Ez intellektuális ellentmondás, viszont ez intuíció és ez a legfontosabb. Amikor eljutunk ide, fel kell adnunk a reményt és az intellektust, és mindent, amit összegyűjtöttünk a kezdet nélküli kezdet óta.

Egy tanítvány áldozatot akart felajánlani Buddhának két virágos ággal. Buddha így szólt: "Dobd el." A tanítvány azt hitte, hogy az ágat kell eldobnia, és így is tett. De Buddha újra így szólt: "Dobd el." Ekkor a tanítvány nem tudta, mit kell eldobnia. Buddha erre így szólt: "Dobd el magad!" De hogy tudná önmagát eldobni, amikor azt gondolja, hogy még mindig ott van? De ha meg nem gondolja azt, hogy ott van, akkor ez kinek a keze? Amikor azt mondja: "kéz" - mi már feltételezzük, hogy valami ott van, és ha nem feltételezünk semmit, hová lesznek az ágak, hová lesz Buddha? Mindez azonban csak az intellektus. Azt szokták kérdezni, hogy a keleti ember hajlamos-e az okfejtésre és az érvelésre. A keleti ember is eljut erre a pontra, ahol megáll és nem tudja, mit tegyen; amikor pedig nem tudjuk, mit tegyünk, éppen ez az a pillanat, amikor igen sokat elérhetünk.

Minden vallás ebből indul ki. Amikor hitről beszélünk, mindig az érvelés, következtetés síkján mozgunk és valamilyen objektumra gondolunk, amelyhez a hitet hozzákapcsoljuk. Metafizikus kifejezéssel élve, ez a világ semmi más, mint a mi intellektuális rekonstrukciónk. Amikor így beszélünk, esetleg valaki azt mondhatná, hogy ez bizony igen homályos - valójában pedig nem így van. Egy Zen tanító mondta: "Nem látjuk a valódi virágot, csak álomszerű módon látjuk a virágot, és egymást is ilyen álomszerű módon látjuk." A lényeg az, hogy ne lássunk semmit. Amikor nem látunk semmit, akkor mindent látunk.

Most jön a neheze. Azt mondtam: "intellektuális rekonstrukció." Amikor Buddha elnyerte a Megvilágosodást, Buddha mint kérdező és kérdés azonossá vált. Azelőtt, amikor Buddha kérdést tett fel, azaz azt kérdezte, hogy lehet a születés és halál körforgásából megmenekülni, a kérdés belőle eredt és a kérdést maga elé tette, mintha valami különálló dolog lenne, melyet az intellektus segítségével kell megoldani. Ez nem sikerült neki, bármennyire is próbálkozott. Tehát amikor a legvégső elkeseredés állapotába került, amikor a legteljesebb intenzitással sem tudta megoldani a kérdést, nem őrült bele; hanem ő maga, a kérdező, azonossá vált magával a kérdéssel. Tehát nem volt kérdés, amely belőle kilépve előállt, megoldást követelve. A hibát akkor követte el Buddha, amikor a kérdést önmagától különválasztva tette fel. Mivel a kérdés belőle jött, a megoldásnak is belőle kell jönnie; a megoldás pedig akkor jön belőle, amikor a kérdés és a kérdező eggyé válik. A kérdés fenyegette őt, de amikor a kérdés megszűnt fenyegetni őt, mint valami ott álló célpont, amikor a kérdés hozzám jön és én odamegyek hozzá - nem fizikai, térbeli mozgás formájában hanem metafizikus módon - amikor ez az azonosulás megtörténik, ez a Zen. Intellektuálismódon megkérdezheti valaki: "Hogyan történik ez?" De ez ostobaság. Amikor az azonosulást elértük - elértük; és csak azután kezdhetünk okfejtésbe. Így dolgoznak a Zen mesterek. Amikor egy tanítvány azt kérdezi: "Mi vagyok én?" a mester anélkül, hogy egy szót is szólna, megüti, mivel a megvilágosodás

szempontjából a legostobább dolog a kérdezgetés és az ostoba tanítvány rászolgál a verésre.

Érdekes a vak, süket és néma amerikai, Helen Keller esete, akinek tanítója azt tanította, hogy mindennek neve van. Amikor egy kutya húst kap, tudja, hogy az hús; ha azonban a hús nincs előtte, nem tud a húsról beszélni, mivel ha meg tudná nevezni a húst, fogalmat tudna alkotni róla, és emberi lénnyé kellene válnia. Míg a hús nincs előtte, nincs fogalma a húsról; tehát nagy dolog valamit megnevezni. Amikor elkezdjük a dolgokat megnevezni, akkor jön létre ez a világ.
Amikor megnevezzük a dolgokat, a név a tudat kezdete. A tudat abból áll, hogy különválasztja magát önmagától. Amikor Buddha erről gondokozott, önmagát különválasztotta önmagától, önmagától, a kérdezőtől különválasztotta a kérdést. Amikor a Megvilágosodás megtörténik, ez a kérdés visszakerül a kérdezőhöz. De a kérdés csak akkor kerülhet vissza a kérdezőhöz, ha belőle eredt. Ez a visszakerülés fontos, szükség van rá. Ez rejtély. Miért szükséges, hogy kérdezzünk, amikor a kérdésnek vissza kell kerülnie ahhoz, hogy válaszát megkaphassa? Az intellektus mondja erre, hogy nincs szükség tehát kérdésre és válaszra. A Valóságban pedig kérdezünk és választ kapunk és elégedettek vagyunk. Ez minden. Tehát onnan indulunk ki.

Amikor tehát azt mondom, hogy a kérdező azonosul a válasszal, ez ugyanaz, mint amikor azt mondom, Isten gondolkozik és a világ létrejön. A világ Isten gondolata, vagy ahogy egyes teológusok mondanák: Isten akarata. Az akarat megmozdul benne, és ez az akarat a világ teremtése. Tehát akarata: teremtő tevékenység; az akarat: gondolkodás. A gondolkodás: akarat. A kérdező kérdezni akar: tehát különválasztja magát önmagától. Az akarat csak akkor lehetséges, ha van mit akarnunk, Buddha tehát elválasztotta és feltette a kérdést. Amikor ez az elválasztás megtörtént, ez a gondolkodás volt; az akarat tehát a gondolkodás, a gondolkodás: akarat.

Azt mondjuk, hogy Istenben nem különböztetjük meg az akaratot, a gondolkodást és a cselekvést. Ez mind egy. Mivel ez Istenben egy, ugyanúgy egy bennünk is. Ez az a pont, ahol valamennyien Isten vagyunk. A keresztények azt hiszik, hogy szentségtörés, ha azonosítjuk érzéki testünket ez pedig, hogy érzéki lények vagyunk, már az intellektuális síkon való gondolkodásra vall. Istennel, mivel csak Krisztus lehetett Isten; ha azonban Krisztusnak vagy Istennek isteni mivoltot tulajdonítunk, akkor kell bennünk is lenni valami isteninek, hogy ezt mondhassuk. Ha nem lenne bennünk semmi isteni, soha nem beszélhetnénk istenségről.

Azzal, hogy kérdést tehessünk fel, együtt jár, hogy a válasz bennünk van; máskülönben a kérdést fel sem tudnánk tenni. Ugyanígy, amikor Istenről beszélünk, van valami belőle bennünk is. Amikor ezt valóban megértettük, ez a Tiszta Föld Shin Shu tanítása. Amitabha nem az, aki sok évvel ezelőtt élt és elnyerte a Prajna-t, hogy megmentse az élőlényeket, hanem én magam vagyok Amitabha. Amikor ezt felfogjuk, Shin hitünk van. A prajna saját magamból ered. Amikor kilépünk a korlátozott, individuális ego intellektuális korlátaiból, a héj feltört; ekkor azonosítjuk magunkat valamivel, ami felülemelkedik ezen a korlátozott ego-burkon. Ekkor - ebből az azonosulásból vagy ebből a transzcendenciából vagy ebből a burok-feltörésből - keletkezik a valamennyi lényt megváltó, végtelen számú prajna-dharma. Soha nem tudjuk magunkat megváltani, csak ha valamennyien együtt, egy egységben érjük el a megváltást; tehát nem individuális, korlátozott egységként, hanem az individuális egységek totalitásaként, egészként - csak így érhető el az igazi könyörület.

14. ZEN MEDITÁCIÓ

A buddhizmus Zen iskolája a Prajna győzelmét hangsúlyozza a Dhyana-val való elégedettség helyett. A hatodik Patriárka idején Buddha követői között az a tendencia uralkodott, hogy a Dhyana fontosságát hangsúlyozták Prajna rovására; a hatodik Patriárka - aki az ötödik Patriárka irányításával tanulmányozta a Zen-t, bár azt tartják róla, hogy írástudatlan volt - nagy riválisa a tanult Shen Hsiu volt, aki szintén ezt a nézetet támogatta. Amikor Shen Hsiu a Zenről beszélt, különböző írásokból idézett fejezeteket, és a Dhyana gyakorlását emelte ki, amelyet, ha tökéletesen műveltek, a Prajna elérését tette lehetővé. Hui Neng pedig - s nemcsak amiatt, hogy írástudatlan volt - nem a szokásos módon gyakorolta a Dhyana-t. Mivel favágás volt a munkája, és még nem volt felszentelt szerzetes, a kolostor hátterében kellett maradnia. Részt vett az ötödik Patriárka prédikációin, de nem jegyezték fel, hogy ő is gyakorolta volna a Dyana-t, bár az ötödik Patriárka észrevette, hogy jól halad Zen tanulmányaiban.

Az ötödik Patriárka szerette volna Zen tanító utódát kijelölni; azt mondta, hogy az lesz utóda, aki egy négysoros stanzaval ki tudja magát fejezni, és ezzel be tudja bizonyítani azt, hogy érti a Zen lényegét.

Mindenki azt várta, hogy Shen Hsiu fog győzni, mivel tanult ember volt és a meditációra igen alkalmas. Shen Hsiu írt egy stanza-t, melyben kifejezi, hogyan érti ő a Zent; bár ő maga nem gondolta, hogy győzni fog. A stanza a következőképpen szól:

> Testünk a Bodhi Fa;
> Szellemünk mint tükör, ragyog.
> Időnként fényesítsük ki,
> Ne lephesse be por.

Mivel Shen Hsiu járatos volt a meditációban, ezzel a stanza-val azt akarta kifejezni, hogy a tudat tükrét a gondolatoktól tisztán kell tartani, ha el akarjuk nyerni a Prajna-t. Hui Neng ugyan nem tudott olvasni, de megkért valakit, olvassa fel neki a falra írt költeményt. Ezt egy fiatal fiú tette meg kérésére; Hui Neng azonnal észrevette, hogy a stanza írója nem egészen érti a Zen jelentését. Hui Neng megkérte a kisfiút, írja fel a falra azt a stanza-t, melyet ő diktál neki:

> Testünk nem a Bodhi Fa;
> Nincs ragyogó tükör.
> Mivel kezdettől fogva nincs semmi
> Miért kellene leporolni a tükröt?

Ez éppen ellentéte Shen Hsiu versének. A harmadik sor azt mondja, kezdettől fogva semmi nincs; nincs por, mivel a por önmaga: semmi; nincs is mit tennünk. Az ilyenfajta megértés csakis a Prajna átéléséből származhat, és ez a Prajna nem valami, ami valami másból ered. Bármilyen sokat beszélünk is róla, a Prajna nem olyasmi, amiről úgy beszélhetünk, hogy "ez" vagy "az". Prajna a semmiből származik; ez Sunyata, az Űr, melynek semmi köze a relativitáshoz. Olyan "semmi", mely az abszolút

"semmiszerűség".

Azt mondjuk, hogy Isten teremtette a világot és azt kérdezzük, honnan vette az anyagokat. Ha lett volna anyaga, nem lett volna teremtés, mivel a teremtésnek a semmiből kellett történnie. Hasonlóképpen tehát, Prajna is a semmiből, az ürességből, az űrből ered. Mivel gondolataink az időben mozognak, logikai folyamatot rejtenek magukba; mi nem tudunk a semmiből valamit előállítani. Ennek megértése: Prajna. Amikor Dhyana révén akarunk egy célt elérni, valami "cselekvéssel" jár ez együtt, és nem "cselekvés-nemcselekvés" segítségével, mint Lao Tze mondja. (wei wu wei). Shen Hsiu esetében valami cselekvés történik, és mindaddig, míg valamit tenni kell, van egy elérendő cél. Amikor van elérendő célunk, melyet meditáció segít elő, az nem Prajna. Prajna: a nem-elérés elérése. Mivel tapasztalataink az időben történnek és a térben, Dhyana-t nem lehet kizárni, de nem is kell átvenni. Dhyana-ra szükség van, de amikor a gondolkodást egyoldalúvá tesszük, hajlamosak vagyunk teljes mértékben elfelejteni Prajnat, és azt gondoljuk, nincs is más Dhyanan kívül. Ha pedig Prajnat hangsúlyozzuk túlságosan, az is egyoldalúságra vezet. Ez tehát azt jelenti, hogy Prajnat és Dhyanat együtt kell gyakorolni. Shen Hsiu gyakorlatát a Prajna ébredésével együtt kell alkalmazni; a Prajna ébredése viszont nem mehet végbe anélkül, hogy törekedjünk rá. Amikor törekvésünk végpontra jut, a Prajna ajtaja megnyílik. Miután elértük a Prajna ébredésének szakaszát, rájövünk arra, hogy nincs ajtó, ami kinyílhatna. Ekkor történik meg a Sunyata felfogása. Itt egy különös ellentmondás van: nincs ajtó, s mégis valamit keresünk az ajtó mögött. Ezért a keresés: nem keresés. Ha a nem-gondolkodás gondolatára koncentrálunk, ismét egyoldalúvá váltunk. Van egy költemény, melynek egy része a következőképpen szól:

> A nem gondolkodás: gondolkodás is.
> Ha azt gondolom: nem akarok erre gondolni -
> Ez is gondolkodás.
> Hogyan juthatok túl a gondolkodás és nem-gondolkodás dualizmusán?

Élt egyszer egy híres Zen tanító, aki azt mondta: "Ha kérdezel, harminc botütést mérek rád; de ha nem kérdezel, akkor is!" Ez arra a tényre utal, hogy míg a dualizmus síkján élünk, nem tudunk előle menekülni. Állandóan küzdünk, minden küzdelem véget ér és megmagyarázhatatlanul új út nyílik meg. Míg azonban azt képzeljük, hogy küzdelmünk véget ért, maga ez a gondolat fogja megakadályozni azt, hogy véget érjen. Ha nem próbáljuk meg, soha nem találjuk meg a küzdelem végét, viszont ha nem gondoljuk azt, hogy a küzdelem véget ért, nem is lesz vége. Ezt a kérdést igen nehezen tudjuk megoldani.

Az isteni értelem: Samadhi; ha azonban megpróbáljuk elérni a Samadhit, ez emberi értelem, emberi okfejtés lesz, és mindaddig, míg tudatosan próbáljuk elnyerni, nem érjük el. A tudatosság különbözteti meg az emberi elmét az állati elmétől. Ugyanakkor pedig, éppen emiatt kerülünk bajba. Ami az intellektust illeti, a tudat gyakorlati dolgokhoz szükséges. A tudományos dolgokra szükség van, az a különös viszont, hogy lelki életünk a nem-küzdés birodalmában mozog. Ilyen értelembe az állatok, a halak közelebb vannak az isteni akarathoz. Vagyis, nem kellene azt gondolnunk, hogy a teremtésnek célja volt, de amíg ezt gondoljuk, mit tehetünk? Amikor a mennyországba születünk, mit teszünk? Az angyali életben a szeretet teljesebben valósíthatjuk meg, az angyalok boldogabbak, hogy többet

szolgálhatnak, de megkérdezhetjük-e, hogy mi a haszna annak, hogy boldogabbak? Amikor egy dolgot elértünk, ott a másik. Nem azt jelenti-e ez, hogy meg kell szüntetnünk a próbálkozást? mindig van valami, amit el kell érnünk, a Prajna azonban Dhyanaval jön. Dhyana a törekvés, küzdés, Prajna a nem-küzdés. Mindennapi életünkben van elérendő cél, ezt a célt azonban úgy kell eltérnünk, hogy megpróbáljuk nem elérni. A Prajnat el kell nyernünk, amikor azonban elnyertük, nincs mit elnyernünk.

A Zen területén két iskola fejlődött ki. Az egyik a szellem megvilágosodásának, a másik a Koannak iskolája. Az első iskola a Dhyanat hangsúlyozta; a másik a Prajnat. Az elsőt Soto Iskolának, a másikat Rinzai Iskolának nevezik. A Rinzai Iskola a Dhyana elnyerésénél valamivel többet hangsúlyoz. A Soto szerint ez: küzdelem; a Rinzai azonban megkérdezi: mi a célja a meditációnak, annak, hogy csendesen üldögélek, hogy szellemük megvilágosodjon? A két iskola eltér egymástól, mindegyiknek megvannak az erősségeik és gyenge pontjaik egyaránt. Az a küzdelem, ami ezer évvel ezelőtt Kínában játszódott le, itt is végbemegy. A két iskola egymást kiegészíti; a közepükben elrejtőző Zen szellem teljessé teszi mindkét iskolát, a za-zen tanulmányozása és gyakorlása azonban, ami tulajdonképpen gyakorlati szempontból vett Dhyana, nagyon nehéz. Sokféle gondolat jut fel a tudat mezejére, és minél inkább megpróbálkozunk azzal, hogy a port letöröljük elménkről, annál porosabbá válik. A legjobb tehát, ha nem is töröltetjük egyáltalán. A gyakorlati módszer szerint ne is törődjünk a porral, hadd gyűljön csak össze. Próbáljunk meg tudatunk elé egyetlen szempontot helyezni, és arra koncentráljunk: legyen ez akár egy koan, akár egy kifejezés, akár a lélegzés. Zavaró gondolatok fognak előjönni, és a lélegzet számolása közben elfelejthetjük magát a számolást is. Még mielőtt háromig vagy négyig eljutnánk, más gondolatok támadnak bennünk. Ha ilyen zavarok állnak elő, ne próbáljuk eltüntetni a gondolatokat. Kezdjük inkább előlről az egészet. Ha ismét megzavarnak a gondolatok, még mielőtt tízig eljutnánk a számolásban, kezdjük újra előlről. Ezután pedig ne törődjünk egyáltalán a zavaró gondolatokkal, csak folytassuk tovább a számolást!

15. HIRTELEN ÉS FOKOZATOSAN BEKÖVETKEZŐ MEGVILÁGOSODÁS

A hirtelen és fokozatosan bekövetkező megvilágosodás problémáját három szegszögből tudom megközelíteni; az első a történeti, a második a filozófiai, vagy metafizikai, a harmadik pszichológiai szempont.

Elsőnek vegyük a történeti megközelítést. Amikor Bodhidharma Kínából jött, tanításában háromrészes szabályzat szerepelt: a) erkölcsi előírások, b) meditáció, c) prajna-ez a szó nehezen fordítható le, legjobban talán transzcendens bölcsességnek nevezhetnénk. Amikor ezeket a tanításokat kínaira lefordították, bizonyos szanszkrit kifejezések lefordítatlanok maradtak, mivel a kínaiak nem találtak rájuk megfelelő kifejezéseket saját nyelvükben.

E háromrészes szabályzatban a morális oldalt a szerzeteseknek szóló kétszázötven előírás építette fel; az apácáknak szóló előírások száma ennél valamivel nagyobb volt. Ami a meditációt illeti, az indiai buddhisták a prajnat és dhyanat gyakorolták; ez más vallásokra is jellemző volt. A meditáció szó a dhyana szó szerencsés fordítása - szó szerint nyugodt szellemi állapotot jelent. Bizonyos szellemi állapotokat használ fel, de nem szükséges hozzá meghatározott morális parancsok vagy megállapítások alkalmazása. Dhyanat bizonyos tárgyakkal kapcsolatban gyakorolták, de nem

szükségszerűen olyan meghatározott megállapításoknál, melyek az intellektust érintenék. A meditációnak e formája, mely egy bizonyos partikuláris objektumra való koncentrálást jelenti, egy olyan szellemi állapot fenntartását szolgálta, amelyben minden gondolat lecsendesül és a szellemiség uniformitása, egyöntetűsége alakul ki. Arról van szó, hogy szellemünket általában annyira megzavarják az anyagi dolgok, hogy a gondolat szükségszerű formái nem hagynak időt arra, hogy elménk nyugodt állapotban maradjon; ez a nyugodt állapot vezet pedig a megfelelő döntésekhez, megfelelő vágyakhoz. Az tehát, hogy elménket nyugodt állapotban tartsuk, igen fontos, ugyanis amikor valami megzavarja, nincs idő arra, hogy megnyugodhasson. De törődnünk kell elménkkel akkor is, amikor éppen nem működik vagy nem funkcionál. Tompulttá válhat, ami olyan állapotot jelent, mintha aludna; letargikus állapot. Ennek ellenkezője áll fenn, amikor az elménk olyan izgatott, hogy nincs ideje megnyugodni. Ezt a két végletet kell elkerülnünk.

A dhyana célja egy olyan csendes, megnyugodott egyensúlyi állapot elérése, melynek neve samadhi. Ez az egyensúlyi állapot olyan, mint az óceán egy csendes éjszakán, melyben a csillagok fénye tükröződik, és ezt nem töri meg a hullámzás. Ez a gyakorlat célja. A prajna-hoz hasonlítva a samadhi egyfajta transzállapotnak felel meg; a tudatnak ebből az egyenletességéből semmi nem jön létre. Amikor Bodhidharma a prajna állapotáról tanított, a dhyana tompultságából ébredt. Amikor a tudat hullámai megnyugszanak, a csillagok fénye úgy fog tükröződni, mintha egy ragyogóra fényesített tükör verné vissza; a visszaverődés azonban semmit nem tartalmaz, mivel ez egy statikus állapot. Prajna nem szellemi állapotot jelent, hanem aktív mozgást; a prajna a felébredt tudat, de itt nem a pszichológusok által használt tudat-fogalomról van szó. Hanem arról a tapasztalatról, ami a tudat megnyugodott állapotából keletkezik. Tehát ez a három: sila(moralitás), dhyana és prajna képezi azt a szabályzatot, melyet a buddhisták számára leginkább megfelelőnek tartottak.

A legenda szerint Bodhidharma Indiából a hatodik században jött Kínába, és az indiai tradíciót változtatás nélkül adta át a kínai tanítványoknak. Bodhidharma és az utána következő négy Patriárka nem tett különbséget a prajna és dhyana között. Zen gyakorlatukban nem volt különbség e kettő között, a hatodik Patriárka, Hui Neng azonban forradalmasította a Zen nézeteket. Ennek lényege a dhyana fordítása volt, melyet a kínaiak ch'an-ra rövidítettek - végül Zen-né alakult. A Hatodik Patriárka nagy ember volt; ő volt a szerzője és alapítója a Zen buddhizmusnak, és ő a prajnat hangsúlyozta a dhyana helyett. Azt állította, hogy a prajna: dhyana, és a dhyana: prajna. Itt azonban van egy eltérés: prajna nem olyasmi, ami dhyana-ból keletkezik, hanem dhyana maga a prajna. Ez a megkülönböztetés a kezdők számára nehéznek bizonyul. Prajna olyasmi, amit úgy lehet elérni, hogy tökéletesítjük magunkat a dhyana gyakorlatában, ez rejlik minden tapasztalatunk mögött. Amikor valamit látok: ez prajna, és amikor valamit hallok: ez prajna. Prajna tehát: valami, amit dhyana gyakorlat után lehet elérni. Ez a tudatosság, amely minden tapasztalat mögött rejlik, amely prajna, nem választható el mindennapi tapasztalatainktól. Egyszer egy Zen mester azt mondta, hogy Zen a mi alkalmazott tudatunk, prajna tehát nem olyasmi, amit a dhyana elnyerése után érhetünk el. Ott rejtőzik minden mozdulat, minden gondolat mögött, minden tapasztalatunk mögött, azonban nem szabad elválasztani a dhyana-tól. Ha különválasztjuk a dhyana tudatot, közönséges tudatossággá válik. Dhyanat rá kell ébreszteni prajna-ra.

Metafizikus kifejezéssel élve, prajna: a hirtelen és nem a fokozatos megvilágosodás. Dhyana: a fokozatosan elért prajna. A Hatodik Patriárka a hirtelen elért megvilágosodást, azaz a prajna-t

tanította. A hirtelenség vagy fokozatosság említése időre utal, a megvilágosodás átélése azonban (mint ahogyan a Zen doctrine of No Mind = a Nem-szellem Zen doktrinája/= c. művemben kifejtettem) nem az idő kategóriájában zajlik le; a megvilágosodás időtlen. A hatodik Patriárka azt mondta, hogy szellem nélkül nincs idő. A fokozatosság időt jelent; a hirtelen időtlent jelent. Ezt jelenti a hirtelen megvilágosodás. Időtlen; nincs az időtől az időtlenhez való mozgásról szó. Mindaddig, míg az időben maradunk, minden fokozatos. A megvilágosodás maga túl van az időn; ezért a megvilágosodás hirtelenül jön. Az idő a dhyana gyakorlatokra vonatkozhat, amikor azonban eljutunk a dhyana megvilágosodáshoz, az hirtelen lesz, és nem fokozatos. Ez azt jelenti, hogy a megvilágosodásnak nincs ideje. Hui Neng nem filozófus volt, mivel a fogalmakat nem ismerte; egyszerűen így szólt: "hirtelen és fokozatos megvilágosodás" - és létrehozta a Zent! A Zen "raison d'etre'-je (=létalapja) az időtlenségben van. Valaki azt mondhatná erre, hogy ez nehéz filozófiai kérdéshez visz el bennünket, ugyanis a gondolkodás bármely időpontja lehetséges az időben, amikor viszont időtlenségről beszélünk, ez már túl van az időn. Hogyan beszélhetünk olyan szellemi állapotról, ami túl van az időn? A szubjektum és objektum időt jelent, a szubjektum azonban: objektum, az objektum pedig: szubjektum. Járok és állok; ez ellentmondás. A lét: valamivé alakulás; a valamivé alakulás pedig: a lét. A samsara folyamatán megyünk keresztül, s mégis állandóan a Nirvanaban vagyunk.

Ha valamit megvilágosodásnak akarunk nevezni, akkor annak átélése hirtelen történik. Miért? Minden tapasztalatunk relatív. Tapasztalatainkban semmi olyan nincs, ami ne lenne összefüggésben valamivel, hiszen tapasztalataink az értelem révén jönnek létre, összefüggéseik felismerése révén. Az intellektus szintén összefüggésekből áll, mivel az értelemre épül. Tehát minden véges. A különös azonban az, hogy az után vágyakozunk, hogy eljussunk e határon túlra. Ez honnan ered? Ha nincs semmi, ami korlátlan, honnan van bennünk ez a vágyakozás? Ha azt mondjuk, hogy minden véges, ez azt jelenti, hogy kell valaminek lennie ezen túl is. Ez pedig a végtelenre utal. Buddha felülemelkedik minden korlátozott tapasztalaton. Amikor minden korlátozott, akkor ez a gondolat önmagában véve arra utal, hogy van valami, ami nem korlátozott. Ezt a matematika jól szemlélteti. "Egy" soha nem lehet egy, mivel soha nem statikus. Amikor azt mondjuk, hogy 2x2=4, ez csak egy másik számban folytatódhat. Mikor egy számot elosztunk vagy szorzunk, az alapelvek mindig arra utalnak, hogy egy másik számmá olvad egybe az, amiből kiindultunk. Mivel erről van szó, ha tovább megyünk, valami végtelent kell találnunk. Soha nem állhatunk meg.

Az indiai gondolkodás expanzív. Egységeket adnak össze egymás után, azaz, egy milliót, trilliót, stb. és speciális elnevezéseik vannak ezekre. Végül eljutnak a mérhetetlenséghez, mindez azonban végtelen számokat jelent. Mi mégis megszámlálhatatlan vagy mérhetetlen számokra gondolunk. Manapság a csillagászok a csillagok számáról beszélve azt mondják, hogy végtelen számú csillag lehet. A tudomány nem szereti a végtelenséget, mivel a végtelenséget számításokra kész elménk nem tudja befogadni. Eljuthatunk a naphoz vagy egy másik bolygóhoz, de amikor oda elértünk, ott vannak a többi bolygók. Hasonlóképpen vagyunk az idővel is. Nem állhatunk meg egy meghatározott kezdetnél vagy végnél. Honnan ered ez a gondolat, ha minden dolog véges? A halhatatlanság után vágyakozunk, de nem tudjuk, mi is az. Amikor meghalunk, a buddhisták vagy az indiaiak a lélekvándorlásról beszélnek, ezután viszont egy újabb élet következik, és ennek nincs vége. Ez a mostani világ befejeződhet, de lesz utána újabb világ.

Egy szerzetes megkérdezte tanítójától: "Azt mondják, hogy ennek az időszaknak a végén nagy tűz

lesz és minden elég. Ha ez bekövetkezik, hová lesz ez?" ("Ez"-alatt valami olyasmit értett, melyet nem lehet specifikusan ilyen vagy olyan névvel megnevezni). A végtelenség viszont - mondta - olyasmi, ami nem szűnik meg a világ pusztulásakor, tehát hová lesz "ez"? A tanító így felelt: "Ez az elpusztult világgal együtt jár." Ezt nehéz megértenünk. Hozzá kellett szoknunk már a korlátozás gondolatához, mert különben nem értenénk meg ezt a mondot. Az egyik tanító szerint minden elpusztul, a másik szerint nem. Ha a tanító szavait követjük, ellentmondást veszünk észre. Van tehát valami a puszta szavakon túl. Mondhatjuk, hogy "ez elpusztul, és azt is, hogy az nem pusztul el. De hogyan tudnánk megérteni ezt? Hogyan értjük meg a végtelenség ilyen gondolatának eredetét? Az eltűnés gondolatáról beszélünk, tehát a végtelenség gondolatáról van szó. A végtelenség bizonyos módon két irányba terjed ki, éppúgy, mint számjegyeink is állandóan növekednek numerikusan, vagy csökkennek - aszerint, hogy mely eset áll fenn. Beszélhetünk pusztulásról, azonban mindig fog valami maradni. Van tehát egy növekvő irány és egy csökkenő vég. Soha nem beszélhetünk a semmiről. Amikor Buddha Sunyata-ról vagy ürességről beszélt, ez nem azt jelentette, hogy a mi relatív felfogásunk szerint semmi nem marad. A mi tapasztalataink miatt beszélünk korlátozottról, végesről. Ezt a "végességet" visszük magunkkal mindenbe, amellyel foglalkozunk. Megpróbáljuk azt gondolni, hogy az üresség: valaminek hiánya, a Prajnaparamita filozófia azonban húsz sunyata-t (ürességet) számol. Mi vagyunk azok, akik ezeket a megkülönböztetéseket tesszük. Ezek a sunyatak megfelelnek annak a végtelenségnek, melyről a matematikusok beszélnek. Van valami, ami a semmiről alkotott általános fogalmainkkal összefügg. A végtelenség a teljesség gondolatát hordozza, bár az abszolút teljesség ugyanaz, mint az abszolút üresség, mivel semmi nem vehető el sem a mindenből, sem a semmiből. De ezeket a gondolatokat nem vezethetjük le mindennapi tapasztalatainkból. A hirtelen megvilágosodás származik ebből.

Tehát hirtelen vagy fokozatos megvilágosodásról beszélünk, ez a hirtelenség azonban - a tér kategóriáiban kifejezve - azt jelenti, hogy valami üresen ugrunk át. A számok folyamatosságáról szóltunk, az 1-től a 2-ig, 2-től 3-ig azonban számozásra gondolunk. Minden egyes szám között azonban végtelen számú törtek vannak, melyeket nem lehet más valamivé lebontani. Beszélhetünk erről, vagy gondolkozhatunk erről, mivel minden dolog folytatódik, de néha ugranunk kell. Az emberek nagy többsége úgy véli, ez lehetetlen, de a végestől a végtelenig meg kell tennünk ezt az ugrást. Mi késztet bennünket arra, hogy megtegyük ezt az ugrást, mely olyannyira ellentmondásokkal teljes? Minden percben, minden másodpercben megtesszük. Mi késztet bennünket rá? Amikor ugrunk, ez a lehető legkönnyebb; de amikor gondolunk rá, lehetetlennek látszik. Hogyan juthatunk el a végestől a végtelenig? Ha a véges nem válik végtelenné, egyiket sem tudjuk megérteni. Jegy individuum soha sem tudja megérteni a másikat. Amikor sokféleségről van szó, ott nem lehet közösség. A közösség soha nem lehet véges. Ez az, ami számunkra oly sok gondot jelent; az emberek hajlandók lennének életüket is adni eszméikért. Furcsa egy helyzet. A zsidók Istenről beszélnek, aki halhatatlan, mi pedig végesek vagyunk. Istennek végtelen bölcsessége és szeretete van. Hogyan foghatjuk fel mi - véges lények - a végtelenséget? Állandóan ugyanebbe a zsákutcába fogunk jutni, és nem is juthatunk tovább, mindaddig, míg ragaszkodunk a végességnek ehhez a gondolatához. Tehát hirtelen ugrást kell végeznünk, hogy elnyerjük a hirtelen megvilágosodást. Ugrani - a tér kategóriáiban - ugrást jelent; az idő kategóriáiban: nem ugrást. Ez a hirtelen megvilágosodás.

Én így magyarázom a Zen tapasztalatot, tehát amikor eljutunk ehhez a ponthoz, véges

tapasztalatunknak végtelenné kell válnia. A végesség tehát: végtelenség, és a végtelenség: végesség. Hogyan lehetnének ezek a korlátozott számok: 1, 2, 3: végtelenek? Megpróbálunk a végességre gondolni, ugyanakkor nincs ilyen, mivel minden folytatódik és folytatódik, és soha nem érhetünk el a végére, mivel végtelen. Hogy a végtelenséget megközelítőbbé tegyük, próbáljuk meg az 1, 2, és 3-t egy körben elhelyezni, egyenes vonal helyett. Még akkor is, ha a végtelenséget körrel jelképezzük, ez a kör nem rendelkezik kerülettel, valahogy azonban fel kell fognunk, hogy ezek véges számok. Ezért tehát a végtelenség a végességgel együtt jár. Amikor felemelem ujjamat, az egész világ ott van. Mindaddig, míg a relativitás síkján maradunk, ezt nem tudjuk megérteni. Át kell ugranunk a végességről a végtelenségre, és akkor megtudjuk, mik vagyunk. Úgy érezheti az ember, hogy érti ezt, amikor azonban elkezd gondolkodni róla, összezavarodik. Mi valamennyien keresztülmegyünk ezen. Még a tanítók is!