

Sam van Schaik

A zen szellemisége

A fordítás alapjául szolgáló eredeti mű:
Sam van Schaik *The Spirit of Zen, 2018*
Originally published by Yale University Press
17 Bedford Square, London, WC1B 3DP, United Kingdom

Fordította
Dr. Borbély-Bartis Katalin

Lektorálta
Dr. Thoroczky-Szabó Mária (Kancellár Bt.)

Olvasószerkesztő
Dr. Kupa Klaudia
Tóth Emese Erzsébet
Szenler Zsófia

Copyright © 2018 by Sam van Schaik
Translation copyright © 2019 Dr. Borbély-Bartis Katalin
Hungarian edition © 2019 Pallas Athéné Könyvkiadó Kft.
Cover Image © Shutterstock BeatWalk
Cover Design © Yale University Press

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher.

A könyv – a kiadó írásos jóváhagyása nélkül – sem egészében, sem részleteiben nem sokszorosítható vagy közölhető, semmilyen formában és értelemben, elektronikus vagy mechanikus módon, beleértve bármilyen internetes közlést, fénymásolást vagy az információ rögzítés bármely formáját.

PALLAS ATHÉNÉ KÖNYVKIADÓ KFT., BUDAPEST
Felelős kiadó: Dr. Cseh Katinka ügyvezető igazgató

Nyomta: CCPrint Budapest
Felelős vezető: Gál Zsolt ügyvezető
Grafika: Nagy Gyula

ISBN 978-615-5884-25-2

Aaronnak és Kristiannak

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Előszó a magyar kiadáshoz</i>	11
<i>Előszó</i>	13
ELSŐ RÉSZ: A ZEN BEMUTATÁSA	17
Első fejezet – A zen gyakorlata.....	19
Második fejezet – A zen és a Nyugat.....	35
Harmadik fejezet – A zen története.....	47
Negyedik fejezet – A zen elveszett írásai.....	63
Ötödik fejezet – Korai zen meditáció.....	79
MÁSODIK RÉSZ: A LANKA MESTEREI	97
Hatodik fejezet – Kéziratok és fordítás.....	99
Hetedik fejezet – Csing-csüe: Az üresség tanítványa.....	103
Nyolcadik fejezet – Gunabhadra: A <i>Lankavatára</i> bemutatása.....	117
Kilencedik fejezet – Bódhidharma: Az azonnali és a fokozatos.....	129
Tizedik fejezet – Huike: A belső Buddha.....	143
Tizenegyedik fejezet – Szeng-can: Egy homokszemben a világot... ..	155
Tizenkettedik fejezet – Tao-hszin I: Az ülés módja.....	165
Tizenharmadik fejezet – Tao-hszin II: Kezdőknek szóló tanítások.....	181
Tizennegyedik fejezet – Hongren: A mindenben megtalálható Buddha.....	193
Tizenötödik fejezet – Sen-hsziu: A zen a nagyvilágban.....	205
<i>Jegyzetek</i>	219
<i>Irodalomjegyzék</i>	273
<i>Tárgymutató</i>	283

Előszó a magyar kiadáshoz

Nagy öröömre szolgál, hogy megszületett A zen szellemisége című könyv magyar fordítása, amely így eljut a magyar olvasókörzönséghez. Magyarország hozzájárulása a buddhizmus és az ázsiai nyelvek tanulmányozásához Kőrösi Csoma Sándor munkásságáig nyúlik vissza, és a mai napig jelentős. E könyv elkészültében két másik magyar férfi is meghatározó szerepet játszott. Az egyikük Stein Aurél, aki Budapesten született 1862-ben, és a 20. század egyik legjelentősebb régésze lett. A Selyemút mentén vezetett expedíciói során gyűjtött nagyszámú kézirat között megtalálhatók a legrégebbi zen szövegelemek, beleértve azt is, amelyet e könyvben lefordítottam. A másik magyar, akinek hálával tartozom, egykori kollégám a British Libraryben, Galambos Imre, aki jelenleg a Cambridge-i Egyetem sinológus professzora. Imre csodálatra méltó módon képes megragadni a kínai tudományokat, és tudásából mindig nagylelkűen részesít másokat is. Személyes bátorítása nélkül, amellyel a klasszikus kínai nyelv tanulására és a buddhista szövegek fordítására ösztönzött, ez a könyv valószínűleg nem készült volna el. Imre szakértelme tükrözi az ázsiai nyelveknek azt a magas szintű ismeretét, amelyet más magyar tudósokkal folytatott munkám során is tapasztaltam. Végezetül, remélem, hogy ez a könyv megvalósíthatja egy kis szeletét annak, ami Kőrösi Csoma Sándorról Japánban történő bódhizattvává avatásakor hangzott el: „Kítárta a Nyugat szívét a Buddha tanításai előtt.”

Előszó

Jelen könyv megírásakor igyekeztem egyensúlyt teremteni a zen bemutatása és egy olyan fordítás készítése között, amely még az e hagyományt jól ismerők számára is szolgálhat újdonsággal. Ezt az egyensúlyt úgy kívántam elérni, hogy az egyik legrégebből ránk maradt zen szövegemlék és a zen évszázados, napjainkig tartó gyakorlata között átívelő folytonosságot vizsgáltam. A vallások hagyományokon alapuló bemutatása a változatlan igazságokat emeli ki, míg a tudósok sokszor az eltérések és az ellentmondások feltárását vélik követendő útnak. Ebben is a középutat kerestem: bemutattam a zent – a különböző korokban és kulturális közegekben – alakító változásokat, ugyanakkor a folytonosságnak azt a fonálát igyekeztem követni, amely miatt egyáltalán szókinszünk részévé válhat a „zen hagyomány” kifejezés.

A könyv tetemes része természetesen a meditációról szól. Amennyiben a zennel most ismerkedő olvasó el kívánja kezdeni a meditáció gyakorlását, remek könyvek állnak rendelkezésére zen tanítók tollából, amelyek közül néhányat megemlítettem az Irodalomjegyzékben. Ezúton is tisztelettel adózom James Ishmael Fordnak, aki a zen meditációt elkezdeni vágyók számára fogalmazta meg az alábbi tanácsokat:

Ha úgy érzed, a zen útja megfelelő számodra, akkor azt javaslom, kezd a zen meditációval, méghozzá nyomban. Az alapokat számos kütűnő könyvből megismerheted; John Daishin Buksbazen *Zen Meditation in Plain English* című könyve jó kiindulópont lehet, ahogyan Robert Aitken *Taking the Path of Zen* című könyve is. Érdemes felkeresni bármely helyi zen csoportot, akik a kezdeti kérdésekre gyakorlati tanácsokkal szolgálhatnak.

Elegendő csupán egy bevezető órára beiratkoznod, nem is javaslom, hogy másként tégy. Előbb csak nézz körül. Ha kedvedre való a csoport, időnként járj el közéjük továbbra is. Fontos, hogy kezdj el otthon gyakorolni az ülést. Fejleszd a fegyelmed.¹

Könyvem kapcsán a tudomány felől közelítve annyit emelnék ki, hogy első alkalommal publikálom egy hosszabb kínai írásról készített fordításomat, és hálával tartozom azoknak, akik ezt lehetővé tették. Elsősorban – a klasszikus kínai nyelv megtanulására és fordítására ösztönző bátorításáért és számos hasznos észrevételéért, valamint e könyvben tett javításaiért – Galambos Imrének szól hálás köszönetem. Sinológusi tanácsaikért köszönettel tartozom továbbá Susan Whitfield, Emma Goodliffe és Mélodie Doumy munkatársaimnak a British Libraryben. A párizsi Pelliot gyűjteménybe való betekintési lehetőségért ugyancsak köszönettel tartozom a Bibliothèque nationale de France munkatársának, Nathalie Monnet-nak.

Igazán hálás vagyok mindazon tudósoknak és gyakorlati szakembereknek, akiknek a munkája hozzásegített a zen történetének, szövegeinek, gyakorlatának, és ezeken keresztül a szellemiségének megértéséhez. Jelen könyvemre különösen nagy hatással volt Wendi Adamek, Christoph Anderl, Charlotte Joko Beck, Marcus Bingenheimer, Jeffrey Broughton, Thomas and Jonathan Cleary, Huw Davies, Bernard Faure, James Ishmael Ford, Griffith Foulk, Taigen Dan Leighton, Carmen Meinert, John McRae, Jan Nattier, Bill Porter, James Robson, Morten Schlütter, Robert Sharf, Jonathan Silk, Kirill Solonin és Kazuaki Tanahashi. Felbecsülhetetlen segítségért köszönettel tartozom még Jampa Thaye lámának, aki megmutatta nekem, hogyan működnek a mahájána buddhizmus elvei a mindennapokban.

Egyre több kiváló forrásanyag áll rendelkezésre a klasszikus kínai nyelv tanulmányozásához és fordításához. A két legjobb Charles Muller és Donald Sturgeon fáradhatatlan munkáját dicséri: ezek a Digital Dictionary of Buddhism, illetve a Chinese Text Project. Számos kézirat képe, amelyekben *A Lanka mesterei* megtalálható, az *International Tunbuang Project* honlapján lelhető fel, illetve digitális átiratok is elérhetők a *Tunbuang Manuscript Full Text Digitization Project* jóvoltából. Az internet eredeti szellemében valamennyi forrás ingyenesen felhasználható.

Könyvem fordítói munkálatait a *Beyond Boundaries: Religion, Region, Language and the State* (ERC pályázati szerződés száma: 609823) projekt alapítója, a European Research Council támogatta, és ez csak egy példa arra, hogy mennyi jó dolog származik az Európai Unióból. A könyv ötlete a Yale University Press munkatársától, Malcolm Gerratt-tól származott, akinek nyugdíjba vonulása után a projektet Robert Baldock felügyelte; a szerkesztő Rachael Lonsdale és Clarissa Sutherland, az olvasószerkesztő Beth Humphries volt. Köszönöm nekik a szakmai munkát és irányítást. Sarah Shaw a munka korai szakaszában bölcs tanácsokkal látott el, amelyek a könyv alakításában nagy hasznomra voltak. Végül köszönöm feleségemnek, Anandának, lányaimnak és családomnak a jóságukat, türelmüket és támogatásukat.

ELSŐ RÉSZ
A ZEN BEMUTATÁSA

Első fejezet

A zen gyakorlata

Az elme békéje
Nem foglalható össze szavakkal;
Igazi megértése
Saját szívedből jön.

Tao-hszin, *A Lanka mesterei*

AZ ELME BÉKÉJE

A legrégebbi zen tanítók a meditáción az elme békéjét értették, olyan állapotot, amelyben nem kavar fel bennünket nyugtalanság vagy bosszúság. Arra tanítottak, hogy ezt a békét nem a megszokott kedvteléseink útján érhetjük el, vagyis nem azzal, hogy körülveszünk magunkat a számunkra kedves dolgokkal és számúzzuk mindazt, amiben nem lelünk örömet. Sokkal inkább az elménk természetével kell megbirkóznunk.¹

Ennek megértése jelenti a zen lényegét. A Buddha tanításai abból indulnak ki, hogy az ember szabadulni akar a szenvedéstől, azonban nem a megfelelő megközelítést választja. Éppen ezért a szenvedés az első a Buddha négy nemes igazsága közül, bár a „szenvedés” nem fedti teljes egészében a duhkha kifejezés jelentését. A duhkha szótárban fellelhető fordítása bővebb értelmű, magában foglalja a „nyugtalanság, fájdalom, bánat, zaklatottság, nehézség” jelentéseket is.² Egyes fordítók az „elégtelenség” kifejezést alkalmazzák.

Tagadhatatlan, hogy bár a legtöbbszörnek nem folyamatos szenvedés jut osztályrészül, ha megállunk, és befelé fordulunk, csupán ritka pillanatokban érezhetjük úgy, hogy semmiféle nyugtalanság, hiányérzet nem feszélyez bennünket, azaz semmi olyasmi, amit a szokatlan hangzású „elégtelenség” szó kifejez. Magától a szenvedéstől végső soron nem szabadulhatunk, mert ragaszkodunk

a dolgokhoz, amiket akarunk és amelyekre – érzésünk szerint – szükségünk van, noha a változás az univerzum természetéből fakad, így egy ponton mindenképp elveszítjük azokat.

Ezek szerint elménk akkor lelhet békére, ha képesek vagyunk fel szabadulni a szenvedés igája alól és higgadtan szemlélni bármely történést. Az elme békéje nem abból születik, hogy megpróbáljuk kiszolgáltatni a gondtalanság és az élvezetek iránti vágyainkat, illetve a kényelmetlenség és a szenvedés iránti ellenérzéseinket. Nem a neurotikus kettősség valamelyik pólusának eléréséből, hanem mind a ragaszkodás, mind az elutasítás elengedése nyomán találhat ránk az elme békéje. Ez pedig csak akkor történhet meg, ha feloldjuk görcsös ragaszkodásunkat az „én” és az „enyém” fogalmához.

A Buddha tanítása szerint a változás örvénylő folyamatában minden átmeneti csupán, mi azonban a magunkról, a javainkról, a barátainkról szóló ideáink megalkotása során mégis valamiféle állandóságot keresünk. Mivel erre a vélt megbízhatóságra alapítunk, szenvedést okoz a dolgok változása. Ezt a zen tanítók néha a víz jéggé fagyásának metaforájával érzékeltetik: megpróbáljuk a világ áramlását olyan kategóriákba „fagyasztani”, amelyeket értelmezni tudunk. Ennek nyomán érjük el a saját, jól ismertnek vélt énünk változatlanságának és a jelenségek szilárd, leegyszerűsített természetének illúzióját, amelyeket elszántan próbálunk uralni, legyen szó akár megragadásukról, akár elutasításukról.³

Ez pedig nem csupán a magunkról alkotott képről szól. A „befagyasztás” az emberi kapcsolataink állandó formába dermedtésére is vezet, amellyel csupán annyit érünk el, hogy kapcsolataink képlekeny és oda-vissza áramló folyamatát olyan kategóriákba szorítjuk, mint a saját „énünk”, a „másik személy”, illetve elkülönítjük azt, amit mi teszünk vele és amit ő tesz velünk. Ez meggátol bennünket abban, hogy az egyébként bennünk rejlő intuícióna és együttérzésre alapozva közeledjünk mások felé, a segítség és a sebek pontos érzelmi számításra alapuló adagolásává silányítva személyes kapcsolatainkat.⁴

A buddhisták erre az állapotra – a megdermedt világra – a *szamszára* kifejezést használják. Ez nem egy helyet jelöl, hanem az észlelés, a reakciók, a gondolkodás és a viselkedés valamennyi olyan módját fejezi ki, amely szenvedésmintáink szövetébe zár bennünket. A minták felismerése és felfejtése az út; ha a mintáknak sikerül véget vetni, az a megvilágosodás vagy felébredés. Aki ezt eléri, az felébredt: buddhává válik.

AZ ELME TERMÉSZETE

A buddhizmus számos hagyományában a felébredéshez vezető út sokféle lehet. A zen szerint az utat, amely a szamszárától a felébredésig vezet, nem A-ból B-be tartó utazásként kell elképzelni. Sokkal inkább olyasvalaminek a fokozatos felismeréséről van szó, amely mindig is ott bujkált hétköznapi éberségünk útvesztőjében. Saját elménkben mindent megtalálunk, amire a felébredéshez szükségünk lehet, sem istenekre, sem földön túli segítségre nem kell hagyatkoznunk hozzá. Még maga a Buddha sem segíthet rajtunk, ha „a buddháról” mint rajtunk kívül állóról gondolkodunk, hiszen az elmén kívül nem létezik buddha. Más szavakkal: „Az elme természete a kezdetektől fogva mindig tiszta volt.”⁵

Ez azt jelenti, hogy ahogy alapvetően nem az határozza meg minket, ahogyan a világhoz közeledünk. Szorongásaink és bosszúságaink összetevői – ahogy önző szükségleteinkhez ragaszkodunk, ahogy az embereket és a dolgokat saját vágyaink és félelmeink szerint kategorizáljuk – ismétlődő mintát alkotnak, mégis, ezek az összetevők csupán egyetlen kifejeződését jelentik éberségünknek, amely alapjában véve tiszta. Ez az éberség egyszerűen *van*, azaz mindig rendelkezésünkre áll, de elhomályosítja a bennünk uralkodó zűrzavar.

Ez a tiszta éberség mindenki benn van, de olyan, mint a piszkos vízben rejtőző gyöngyszem, amelyet csak akkor pillantunk meg, ha a vizet hagyjuk leülepedni. A meditáció gyakorlása, ami minden zen hagyomány kulcseleme, elvezethet a szenny leülepedéséhez és a víz kitisztulásához. A meditáció tehát nem elsősorban intellektuális tevékenység, és nem is az elménk átalakítására tett kísérlet. A meditációval azt érhetjük el, hogy az elménk zavartalanul létezessen, és így a kavargó gondolataink és érzelmeink által felkorbácsolt szenny lassan leülepedhessen.

Ezért óvnak gyakran a zen tanítók attól, hogy belebonyolódjunk az olyan kérdésekbe, amelyek az elme, a világ vagy a megvilágosodás mibenlétére keresik a választ. Számos zen példázat világít rá, hogy az elme, illetve az „elme békéje” valójában nem az, aminek gondoljuk. Az egyik ilyen példázatban a zen két meghatározó alakja, Bódhidarma és tanítványa, Huike beszélget:

Huike azt mondta Bódhidarmának: „Az elmém nyugtalan, kérlek, békítsd meg.” Mire Bódhidarma azt válaszolta: „Hozd ide nekem az elmédet, és megbékítem.” Huike azt mondta: „Bár kerestem, nem találtam rá.” Bódhidarma válasza így hangzott: „Lám, meg is békítettem az elmédet.”⁶

Mint megannyi zen dialógus, ez is kiemeli, hogy a megszokott keretek közt értelmelen gondjainkra gyógyírt keresni. Az intellektuális kutakodást – bár kulcsszerepe van a buddhizmusban – gyakran kevésbé tartják fontosnak, és a zen tanítók óva intenek a könyvek bűjásától, attól, hogy túl sokat igyekezzünk könyvekből tanulni. Ezeket azért fenntartással kell kezelni, mivel maga a zen hagyomány is jelentős mértékben hozzájárult a távol-keleti irodalom gyarapításához. E történetek valójában arról szólnak, hogy ha magával ragadnak bennünket az irodalom vagy az intellektuális elmélkedés gyönyörei, az eltávolít a felébredéshez vezető úttól.

Az úthoz vezetőre van szükség. A zenben, mint szinte minden buddhista hagyományban, a tanító-tanítvány kapcsolat kulcsfontosságú. Bár hasznos lehet az olvasás vagy a tanítások meghallgatása és a gyakorlatba történő átültetésük, ez mégis inkább ahhoz hasonló, mint mikor valaki a maga számára felírt gyógyszert ajánlja másnak: hatástalan, vagy akár veszélyes lehet. A buddhista irodalom gyakran hasonlítja orvoshoz a tanítót és beteghez a tanítványt. Aki a felébredéshez vezető utat választja, annak egy tanító képzettségére és tudására kell támaszkodnia, főként kezdetben, amikor még rendkívül könnyű teljességgel eltérni a helyes iránytól.⁷

A ZEN A GYAKORLATBAN

A „zen” kifejezést minden olyan gyakorlati hagyományra használom, amely az eredeti kínai csan tanítóktól származik. A „zen” a japán kiejtési módja annak a kínai jelnek, amelyet Kínában „csan”-nak ejtenek. A hagyományt azért zen néven ismerjük, mert Japánból érkezett Nyugatra, nem pedig Kínából, és ugyanez igaz olyan egyéb fontos zen-terminusokra is, mint a zazen és a koan. Mindenesetre, a „csan” vagy „zen” maga is csak a szanszkrit *dhyāna*, azaz „meditáció” szó átültetése. Így a „csan” vagy „zen” is csupán annyit jelent: „meditáció”.

A zen iskolák tehát értelemszerűen szakértői a meditáció gyakorlásának. De mi is a meditáció? A legfontosabb elsősorban azt szem előtt tartani, hogy a meditáció nem egyetlen dolgot jelent. A buddhizmusban többféle meditáció létezik, ezek nagy része zen tanítóktól származik. Legtöbbjük a zazen, vagyis az ülőmeditáció körébe tartozik. Napjainkban a zen tanítványok valószínűleg a zazen két alapvető módszerének valamelyikével találkozhatnak: a *sikantaza* néven ismert „csak üléssel”, valamint a „koan” elnevezésű, mondatokon és dialógusokon történő elmélkedéssel.

Mielőtt azonban a tanítványok megtanulják ezeket a speciális zen gyakorlatokat, előbb legtöbbször el kell sajátítaniuk az elméjük irányításának egyszerű módszerét, a lélegzésre összpontosítás útján. Ebben a gyakorlatban lótusz- vagy féllótuszülésben foglalunk helyet, ölben tartott kezekkel, nyitott szemmel (de nem előre szegezett tekintettel). Így ülve az elménket a ki- és belégzésre irányítjuk. Segítségképpen a tanítványoknak azt mondják, számolják lélegzetvételüket, általában egytől tízig, majd újra. Ha az elme elkalandozik valamely gondolat felé, a lélegzésre figyelve téríthetjük vissza, és újrakezdjük a számolást.

Ez az egyszerű gyakorlat a buddhizmus sok más irányzatában is fellelhető, köztük a théravádában és a tibeti buddhizmusban. Már a legrégebbi buddhista írásokban felbukkan, Kínában az 5. században jelent meg. Hosszú ideje töretlen népszerűsége egyszerűségének és hatékonyságának köszönhető. Könnyű tanítani és gyakorolni, bár tökéletesítése időbe telik; végeredményben azonban hatékonyan csendesíti le az elmét, és ezt követően további meditációs technikák is elsajátíthatók. Ennek ellenére nem tekinthető valamiféle bevezető gyakorlatnak. Ahogyan Robert Aitken is írta: „A lélegzet számolása nem a zen előszobája. Sok tanítvány számára ez a teljes és egész életen át tartó gyakorlás.”⁸

A „csak ülés” gyakorlása során nem összpontosítunk sem a lélegzetre, sem más tárgyra, hanem csak hagyjuk az elmét zavartalanul létezni. Könnyűnek tűnik, de a lényeg az, hogy a jelenben és tudatunknál maradjunk, anélkül, hogy a gondolataink elkalandoznának. Ugyanakkor ez nem a szellemi üresség állapota. A gondolatokat és érzelmeket nem nyomjuk el, de enyhül az azokhoz való megszokott ragaszkodásunk, ezért azok úgy tűnnek tova, akár a felhők az égen. Nem kell az elménk békéjére törekednünk, és ne is ragaszkodjunk ahhoz, ha már megtapasztaltuk. Mi több, a zen tanítók kifejezetten hangsúlyozzák, hogy nem szabad a megvilágo-

sodáshoz vezető módszerként tekintenünk az ülésre; ha eközben a jelenben, tudatosan vagyunk képesek létezni, akkor az adott pillanatban válhatunk buddhává.⁹

A koan a zen gyakorlásának egy különlegesebb módja. Látszólag paradox kérdéseiről és állításairól ismert, a leghíresebb közülük így hangzik: „Milyen a fél kézzel tapsolás hangja?” A legtöbb koan ennél hosszabb, nagyrészt a zen mesterek életéből vett párbeszédkekből áll, melyeknek célja a figyelem fenntartása. A gyakorlat során a tanítványok koanokon elmélkednek, majd ismertetik a párbeszédkekről vagy mondatokról alkotott értelmezésüket a tanítóval, aki ebből megítélheti a tanítvány fejlődését. A koan arra is használható, hogy arra összpontosítsunk, esetleg mantraként ismételjük azt az ülőmeditáció során. Ez áttöréshez, pillanatnyi felébredéshez vezethet.

MI A MEGVILÁGOSODÁS?

A zen nem pusztán a saját elménkről, saját gyakorlatunkról, saját áttöréseinkről szól. Mivel a zen a mahájána vagy „nagy szekér” irányzathoz tartozik a buddhizmuson belül, annak középpontjában ott van valamennyi élőlény. A mahájána minden gyakorlója *bódbiszattva*, vagyis arra törekszik, hogy megszabadítson a szenvedés körforgásából mindent, ami él. Ennek érdekében a bódbiszattva igyekszik buddhává válni, azaz megtapasztalni a megvilágosodást vagy felébredést (szanszkritul: *bodhi*). Ezt a célt, a mások érdekében történő buddhává válás célját a bódbiszattva eskü fejezi ki.

Másként fogalmazva a megvilágosodás erkölcsi parancs. Ha önön érdekünkben törekszünk rá, az a megszokott, önérdék vezérelte mintába zár bennünket, így nem szabadulhatunk a szenvedés körforgásából. A buddhává válás ugyanakkor azt jelenti, hogy olyasvalakivé lényegülünk át, aki teljességgel meghaladta saját önérdékeit, azaz elengedte a szenvedés körforgásába záró érzelmi és tudatbéli törekvéseit. Ez emelkedett cél, és valójában kevesen remélik, hogy buddhává váljanak ebben az életben, az eszmény azonban végig kíséri a teljes bejárat utat: a lényeg maga a törekvés.

Ahogy az úton haladunk, a megrögzött szokásaink időlegesen meggyengülhetnek annyira, hogy villanásnyi bepillantást kaphassunk a felébredésnek ebbe az állapotába. A zen, főként a

japán zen rinzai irányzata ezeket a bepillantásokat *kensō*-nak vagy *szatorin*-ak nevezi.¹⁰ A zenről szóló egyes angol nyelvű írások ezeket a villanásnyi felébredéseket „enlightenment”, azaz megvilágosodás néven is emlegetik. Fontos ugyanakkor, hogy megkülönböztessük ennek az angol nyelvben használt kifejezésnek a különböző jelentésárnyalatait, amelyek a forrásnyelvek egymástól nagyban különböző fogalmait fedhetik, az egészen rövid bepillantásoktól a buddha-lét állapotáig.

A modern kori kínai zen mester, Seng-jen hasznos meghatározása szerint a kensō megtapasztalása „a megvilágosodás kezdete”.¹¹ Holmes Welch a kínai csan-szerzetesekkel a kommunista forradalom előtt készített interjúiban ugyancsak egy olyan elterjedt nézőpontról számol be, amely elkülöníti egymástól a megvilágosodás sejtését (*kāivu*) és a teljes buddhává válást:

Megkülönböztetik a megvilágosodást, a nirvánát és a buddhaságot. A „megvilágosodás elérése” kifejezésként fordított kínai *K'ai-wu* tulajdonképpen a megvilágosodás bizonyos fokának elérését jelenti. Különbség van az alacsonyabb és magasabb fokozatok között.¹²

A zen útja tehát egy szakadatlan út a felébredés felé. A zen gyakorlása során alapvető fontosságú, hogy a bódhiszattva törekedjen a felébredésre, azért, hogy így képessé váljon valamennyi érző lény megmentésére, még ha az lehetetlennek tűnik is. Ez a *bódbicsitta* (japánul *bodaisin*) az elme azon állapota, amellyel a meditáció gyakorlása elkezdődik. Enélkül – ahogyan arra a zen tanítók régóta figyelmeztetnek – a gyakorlás könnyen felkorbácsolhatja a büszkeséget, illetve a hírnév és a haszonszerzés vágya irányába terelődhet. Dógen, a japán tanító szavaival: „Ez azonban nem fordul elő azokkal, akikben nagy együttérzés lakik, és akik teljes szívvel és megfontoltan tettek esküt arra, hogy utat mutatnak az érző lények számára.”¹³

Ami a megvilágosodás természetét illeti, arra inkább rámutatni lehet, semmint igazán kifejezni azt. Egy felébredt ember nem dermeszti a valóságot merev kategóriákba, és azon a különbségtételen is túllép, hogy mi része az ennek (önvaló), és mi nem (más). Mivel ez a kettősség áthatja nyelvünket is, a megvilágosodottság állapota nem önthető szavakba: „Teljes megvilágosodottság az, ami igazán valóságos, túl a nyelven és beszéden.”¹⁴ Így a buddhizmusban ezt

gyakran hasonlatokkal és metaforákkal, míg a zenben egyéb nyelvi játékokkal, a nyelv és a kommunikáció szabályainak elhajlítása és áthágása útján fejezik ki.

A ZEN ETIKÁJA

A zen út követése a bódhiszattva útjának követését jelenti. A bódhiszattva önzetlen törekvése nélkül gyakorolni a zent olyan, mintha elválasztanánk a meditációt a mahájána buddhizmus bölcsességétől és együttérzésétől. Nyugaton ugyanakkor vannak a zennek olyan értelmezései, amelyek pontosan ezt tették, ezért lényeges felismerünk ezek minden korábbtól gyökeresen eltérő jellegét. A zen etikai megalapozását Ázsia zen kolostorainak napi énekeiben hallhatjuk, amelyeket mára lefordítottak és nyugaton is énekelnek a zen központokban.¹⁵

Ezen énekes versek között megtaláljuk azt is, amely összefoglalja a buddhizmus valamennyi hagyománynak megfelelő gyakorlatát:

Óvakodj az ártalmas cselekedetektől.

Tégy üdvös cselekedeteket.

Tisztítsd meg a saját elmédet.

Ez valamennyi buddha tanítása.¹⁶

E sorokban az erkölcs kéz a kézben jár saját elménk átalakításával. A kolostorokban és meditációs központokban minden meditációs alkalom előtt oltalomért forduló fohászt elénekelnek, kifejezve ezzel ragaszkodásukat az eredeti tanító (a Buddha), tanításai (a *dharma*) és a gyakorlók közössége (a *szangha*) iránt. A gyakorlat végén az annak során létrejövő jótéteményeket valamennyi élőlény hasznára ajánlják fel.

A hagyományok szerint reggelente, még mielőtt magukra öltének köntöseiket, a szerzetesek és apácák egy másik rövid verset énekelnek el:

Hatalmas a felszabadulás köntöse,

A jótétemény alaktalan tere!

A tathāgata tanítását viselem

Hogy általa számtalan lény felébredjen.¹⁷

Ilyen és ehhez hasonló módokon öntik szavakba a mahájána buddhizmus erkölcsi előírásait a nap folyamán. Egy másik, rendszeresen előadott ének a tíz elkerülendő cselekedetről szól, amely szerint tilos az élet kioltása, a lopás, a szexuális visszaélés, a hazugság és a lerészegedés; szintén tilalmazott másokat a hátuk mögött rágalmazni vagy velük szemben durva szavakat használni; tilos a rosszakarat vagy az indulatosság; és tilos a Buddháról, a dharmáról és a szangháról rosszat mondani.¹⁸ Ezeket a vállalásokat rendszeresen megerősítik hitvalló versek előadásával, minden korábbi vétkeik beismeréséül. A nap más szakában a bódhiszattva törekvését erősítik meg különböző módokon, többek között az étkezéseket megelőző verses énekléssel is:

Az első kanál az ártalmas cselekedetek elhagyásáért.
 A második az üdvös cselekedetek ápolásáért.
 A harmadik minden élőlény felébredéséért.
 Együtt léphetünk a felébredés útjára!¹⁹

Az ilyen énekek és versek nap mint nap történő ismétlései megerősítenek abban, hogy a zen útja nem csupán saját épülésünkről és a szenvedéstől való saját szabadulásunkról szól, hanem a határtalan szeretet és együttérzés virágaként hajt ki; nem korlátozhatja saját önérdekünk és nem személyes kíváncsiságunk irányítják. Mindazonáltal az ilyenfajta ülés és kántálás olyan avított jelenségnek tűnhet, amelynek modern világunkban nincs sok létjogosultsága. Látni kell azonban, hogy ez az elköteleződés gesztusa: az alapvető erkölcsi elvek a napi ismétlés révén naponta megújíthatók, amely segít a gyakorlónak, hogy ne sodródjon el azoktól egy elkerülhetetlen kompromisszumok uralta világba.

A ZEN ÉS AZ ÜRESSÉG

Gyakran halljuk azt, hogy a bódhiszattva útja kétrétegű, mert magában foglalja a bölcsességet és az együttérzést. A minden élőlény szenvedéstől való megmentésére irányuló együttérző törekvés csak bölcsesség útján valósítható meg. A bölcsesség mutatja meg, hol van szükség együttérzésre és teszi lehetővé azt, hogy az együttérzés cselekedetben nyilvánuljon meg. A zenben, ahogyan a mahájána buddhizmus más iskoláiban is, a bölcsesség az üresség igazi megértését jelenti.

Az ürességről (szanszkritül *śūnyatā*) számos filozófiai munka született, az azonban lényegét tekintve mégsem összetett. Az üresség egyszerűen azt jelenti, hogy létezését tekintve valamennyi dolog más dolgoktól függ. Nem a „semmit” jelenti, éppen ezért olyan megtévesztő a korábban oly népszerű „kitöltetlenség” (the Void) fordítás. Ha közelebről megnézzük, bármely dolog további dolgokra bontható, vagy léte kimutathatóan más dolgok függvénye. Semmi nem létezik tehát önmagában, vagy ezen az összefüggésrendszeren kívül. Minden csak az okok és körülmények pillanatnyi együttállásának köszönhetően létezik, mint egy vízörvény, szivárvány vagy a hold tükröződése a tavon, amint áthalad felette.

Az üresség tehát nem egy nihilista filozófia, vagy annak állítása, hogy semmi sem létezik; azt jelenti, hogy semmi sem létezik *megváltoztathatatlan lényegként*, hiszen minden létező további létezőkre bontható. Az „üresség” tehát erre a lényegre vonatkoztatva, úgy értendő, hogy a dolgok mindenfajta lényegtől „mentesek”. Ekként, amikor a buddhisták azt mondják, „a forma üres”, nem úgy értik, hogy nincsenek formák; úgy értik, a formáknak nincs olyan lényegi természete, ami azzá teszi őket, amik.

Ezért a világ kategorizálása is képlékeny, nem állandó igazságokon alapul. A „hosszú” fogalma a „rövid” fogalmának függvénye, a „világos” a „sötétől” függ, és így tovább. Nincs önálló valóságtartalmuk a mi felfogás-rendszerünkön kívül. Ezt tanítja a *Lankāvatāra*:

Hosszú és rövid, van és nincs – mindenik a maga során a másiktól származik. Mivel egyik nincs, a másik van; mivel az egyik van, a másik nincs.²⁰

Az üresség azt jelenti, elengedjük a világról alkotott kategorikus ítéleteinket, amelyeket – ahelyett, hogy saját elképzelésünknek ismernénk el őket – hajlamosak vagyunk a világ természetének tulajdonítani. Ezért nevezi gyakran a Buddha a világot álomnak vagy illúzióknak. Az üresség ugyanakkor nem jelent valamilyen mélyebb, rejtett valóságot az illúzió mögött. A dolgok megjelennek és elmúlnak egyéb dolgoktól függően, és ez mindig nyilvánvaló, ha megállunk körülnézni; minden ott van előttünk, szabad szemmel láthatóan.

Az üresség nem csupán a világ rajtunk kívül álló dolgaira vonatkozik, hanem ránk is. Gondolataim, érzelmeim és a világgal szembeni interakcióim tesznek azzá, aki vagyok; de tényleg létezik egy „én”,

ami elkülönül ezektől a lüktető dolgoktól, egy lényegi mag, ami csak én vagyok? A Buddha azt tanította, hogy nincs. Az a határozott érzésünk, hogy van egy egész és autonóm, állandó identitásunk, valójában nem más, csak bizonyíték arra, milyen erős megrögzött ragaszkodásunk. Mi is – ahogyan minden – részei vagyunk a dolgok egymástól való függőségének: külső okoktól és körülményektől függünk, amelyek lehetővé teszik a létünket. A magamról alkotott képem annak a sokféle formát öltő belső állapotnak a függvénye, amelyből összeáll az „én”-nek nevezett batyum.

Az üresség ilyen értelmezése nem vezet valamiféle nihilista relativizmushoz. Valóban nincs állandó, független igazság, ugyanakkor tisztában vagyunk azzal, hogy szenvedünk és mindenki más is szenved, és azzal is, hogy képesek vagyunk tenni ez ellen. Ahogy a Buddha mondta a *Lankāvatārában*: „A szamszára olyan, mint egy illúzió vagy egy álom, de a karma megingathatatlan.”²¹ Felelősséget kell tehát vállalnunk a tetteinkért. Így a zen útját az üresség szellemében kell járnunk, és ezt az utat áthatja az üresség alapvető megértése, még akkor is, ha az nem mindig szembeötlő.

Az üresség két szinten értelmezhető: egyfelől annak intellektuális megértése, ahogyan a dolgok egymásra utaltak, másfelől a mélyebb, szavak nélküli szinten történő elengedése a dolgok általunk vélt, rögzült és független valóságának. Az üresség kapcsán az indiai madhjamaka iskolában zajlott intellektuális vizsgálódás, amelyet később ugyanolyan szigorral ültettek át Tibetben. Kínában, bár a madhjamaka iskola tanítóinak egyes írásait lefordították, nagyobb volt az érdeklődés az üresség látszólag paradox, szútrákban talált leírásai iránt, így a zen hagyomány vált e megközelítés fő letéteményesévé.

ADÁS NÉLKÜL ADNI

Mindezek után adódik a kérdés, hogy miként fér össze az üresség az együttérzéssel. Ha megvizsgálunk egy adott nagylelkű cselekedetet, azt három vonatkozásra oszthatjuk: arra a személyre, aki ad valamit, arra, aki azt kapja, és magára az ajándékra. Mindhárom címke időleges és csak az adás cselekményének pillanatában érvényes, illetve mindhárom a másiktól függ. Más szóval, maga a cselekedet üres. A bóddhiszattvának tehát nem szabad leragadnia a saját énjé, mint ajándékozó és a másik, mint megajándékozott ideájánál.

Senki nem rendelkezik olyan lényegi tulajdonsággal, amely őt ajándékozóvá teszi, és az adott tárgynak sincs olyan lényege, amely miatt ajándékká válik. Ez is csupán az egyik módja annak, ahogyan a valóság áramlását befagyasztjuk, megnehezítve, hogy spontán módon együttérzően viselkedjünk. Az igazi nagylelkűség abból fakad, ha teljes egészében elengedjük önérdekünket, ami azt is jelenti, hogy elengedjük saját nagylelkűségünkről alkotott képzetünket. A mahájána buddhizmusban a nagylelkűség a hat „tökéletesség” első eleme. Tökéletes, mert felülemelkedik a nagylelkű cselekedetéről alkotott merev elképzeléseken; tulajdonképpen a szanszkrit szó (*pāramitā*) fordításaként „tökéletesség” helyett a „felülemelkedés” helytállóbb volna.²²

Így a mahájánában az utat mindig, minden tekintetben keresztezi az üresség megértése. A Buddha a *Lankāvatāra-szútrában* azt mondta: „A nézetekről szóló állítás arról szól, hogy nincsenek nézetek. A paramitákról szóló állítás arról szól, hogy nincsenek paramiták. Az előírásokról szóló állítás arról szól, hogy nincsenek előírások.”²³ Ezek a fogalmak léteznek és nagyon hasznosak a buddhista út tanítása szempontjából, de nem szabad alapvető igazságokként ragaszkodni hozzájuk.

Ilyen szellemben beszéltek a zen tanítók a Buddha megöléséről. A 9. század híres tanítójának, Lin-csinek tulajdonított híres szavak úgy hangzottak, hogy „ha találkozol a Buddhával az úton, öld meg.” Ennek a szándékosan megdöbbentő felszólításnak éppen az a célja, hogy kételyt ébresszen bennünk. Miért ölném meg a Buddhát? Hogyan is találkozhatnék én a Buddhával egyáltalán? Ezt a felhívást általában figyelmeztetésként értelmezik, amely arra ösztönöz, hogy ne ragaszkodjunk a buddhák mibenlétéről alkotott szilárd elképzeléseinkhez, mivel azt csak a zen gyakorlása képes feltárni előttünk.

A Buddha megölésének képe egy mahájána szútrára vezethető vissza, amelyből egyértelműen kiderül, hogy az „ölés” ebben az értelemben azt jelenti: le kell számolnunk azzal az elképzeléssel, hogy bárminek is van lényegi létezése. Ezért mondja a Buddha: „Öld meg a gondolatokat, amelyek az »én«-ről, a személyes identitásról, az érző lényről és az életről szólnak, még ezek neveinek gondolatát is irtsd ki magadból. Így ölj.” Ugyanígy írt a 13. századi Dógen a Buddha meggyilkolásáról, az énhez és az ülőmeditációhoz való ragaszkodás elpusztításának metaforájaként;²⁴ a modern tanító, Thich Nhat Hanh pedig azt írta:

Ezért kell „megölni” a fogalmainkat, hogy a valóság megmutathassa magát. A Buddha megölése az egyetlen mód arra, hogy meglássuk a Buddhát. Bármely elképzelés, amelyet a Buddháról alkottunk, megakadályozhatnak bennünket abban, hogy valóban meglássuk a Buddha személyét.²⁵

AZ AZONNALI ÉS A FOKOZATOS

Létezik egy népszerű zen történet a 8. századi Macu mesterről és az ő tanítójáról, amely megkérdőjelezi, hogy a meditálás valóban megvilágosodáshoz vezet:

Macu éppen ült, amikor Huairang mellételepedett a sziklára, és egy téglát kezdett dörzsölni. Macu megkérdezte: „Mit csinálsz?” Huairang azt válaszolta: „Ezt a téglát csiszolom, hogy tükröt készítek belőle.” Macu erre azt kérdezte: „Csiszolással hogyan válhatna tükörré a téglá?” Mire Huairang így felelt: „Ha csiszolással nem lesz a téglából tükör, akkor meditálással hogyan lehetne bárkiből buddha?”²⁶

Ezt a történetet az ülőmeditáció gyakorlása elleni figyelmeztetésként is lehet értelmezni. Ugyanakkor, aki ismeri a mahájána szútrákat, az megérti, hogy ez a történet a gyakorlás megszokott értelmezésének – már ismerősnek ható – meghaladására ösztönöz.²⁷ Ha bármely gyakorlásra úgy tekintenünk, mint a felébredés kiváltó okára, akkor a felébredést bezárjuk a hagyományos fogalmi kategóriákba, ez pedig már önmagában elválaszt minket magától a felébredéstől. A zen gyakorlói meditálnak, anélkül azonban, hogy a meditációt oknak, a felébredést pedig okozatnak tekintenék.

A zenben a meditáció nem meditáció, és a megvilágosodás nem megvilágosodás. Ez nem pusztán önellentmondás, hanem azt jelenti, hogy a meditációt úgy kell gyakorolni, hogy nincs rögzült elképzelésünk a meditáció mibenlétéről; a megvilágosodás a bódhiszattva célja, de a megvilágosodásnak nincs lényege vagy definíciója. Ilyen fogalmaknál leragadni hiba. Ezért tévedés lenne azzal a céllal gyakorolni a meditációt, hogy az vezet majd a megvilágosodáshoz, hiszen a Buddha saját elménk igazi természetében rejlik.

Ez ugyanakkor mind a zenben, mind a mahájána hagyományban meghúzódo egyfajta ellentmondáshoz vezet: ha a megvilágosodás

itt és most itt van, akkor miért meditálunk vagy folytatunk egyéb gyakorlatokat? Az ilyen kérdésekre gyakran képekben és hasonlatokban kapjuk meg a választ; képzeljük csak el azt a szegény családot, akinek nincs tudomása arról, hogy a padlódeszkáik alatt kincsesláda található, vagy azt az utazót, aki a kabátja bélésébe varrt drágakövel utazik a drágakő keresésére. Vagyis nem is tudjuk, mi mindenünk van. A meditáció és a többi gyakorlás eszköz ahhoz, hogy csökkenthessük megrögzött ragaszkodásainkat és figyelmünk elkalandozását, amely elrejtí elölünk saját valódi természetünket.

Mindazonáltal felmerülhet a kérdés: valójában mi értelme a meditálásnak vagy egyéb gyakorlásnak? Miért töltik a szerzetesek egész életüket a kolostorban? Ez visszaterel bennünket ahhoz a különbséghez, amely a valóságba történő szemvillanásnyi betekintés és maga a megvilágosodás között húzódik. Még ha el is tudjuk engedni az elménket fogva tartó ragaszkodást és érzelmeink elkalandozását elég hosszú időre ahhoz, hogy bekövetkezhessen a „megvilágosodás megtapasztalása”, a megrögzött mintáink rendszerint elég gyorsan helyreállnak. Ezért a gyakorlás folytatódik. Cung-mi írása szerint: „A nap hirtelen kel fel, de a dér fokozatosan olvad el.”²⁸

Nem állítható, hogy a felébredés megtapasztalása nem fontos, de pusztán az, ami: időleges tapasztalás. Ezek a tapasztalások nem az út végét jelentik: a gyakorlással – amely akár élethosszig is eltart – érhető el megrögzött mintáink fokozatos feloldása. Mondhatjuk úgy is, a zen útja mindig a bizonytalanság állapotában létezik, a folyamatosan jelenlevő megvilágosodott éberség és az annak megéléséhez szükséges fokozatos gyakorlás szükségessége között lebegve.²⁹ Ezt fejezi ki Csing-csüe *A Lanka mesterei* előszavában idézett szútrával:

A felébredéshez vezető utat
 Megrajzolni nem lehet.
 Magasztos, de nincs „magassága”;
 Határait elérni lehetetlen.
 Mélyenszántó, de nincs „alja”;
 Mélységét megmérni lehetetlen.
 Olyan hatalmas, hogy felöleli az eget és a földet,
 Olyan kicsi, hogy a legapróbb résen is átfér;
 Ezért nevezzük az útnak.

A ZEN SZELLEMISÉGE

Ha egyetlen mondatban össze lehetne foglalni a zent, akkor az így hangzana. „Olyan különleges átadás, amelyet nem könyvekből kaphatunk, és amely nem szavakon vagy betűkön alapul, hanem elménket célozza, azért, hogy beelélthassunk saját természetünkbe és lehetőségünk legyen buddhává válni.” A zen lényegének ez a megfogalmazása a 12. századból származik, de kifejezi a legrégebbi zen írások elveit is.³⁰ A felébredés elérése nem tanulás vagy intellektuális gyakorlatok útján történik, hanem a valósággal történő közvetlen kapcsolatteremtés révén. Mi több, egyedül nem valósítható meg; tanító és tanítvány közötti „átadás” útján érhető el, ahol a tanító rávezeti az igazságra a tanítványt, szavakkal vagy azok nélkül.

A zen szellemiségének ilyen összefoglalásával együtt járó klasszikus történet a Buddha idejéből származik. A történet szerint egy alkalommal, amikor a Buddha tanítványai összegyűltek, hogy mesterüktől tanulhassanak, a Buddha egyetlen szó nélkül feltartott egy virágot. Csupán egy tanítványa, Kāśyapa ragadta meg e cselekedet lényegét, és képes volt akkor és ott elérni a felébredés állapotát. Ez a szavak nélküli, tanító és tanítvány között létrejött legelső átadás jelöli a zen megszakítatlan átadásvonalának kezdetét.

Ugyanakkor téves lenne úgy értelmezni a fenti összegzést és a virág történetét, hogy a zen gyakorlói nem olvasták a buddhista írásokat. Tulajdonképpen a zen tanításait áthatja az írások tanulmányozása, akár közvetlen megfogalmazásban (mint például *A Lanka mestereiben* és *a Platform szútrában*), akár utalások formájában (mint például a tanítók és tanítványok közötti párbeszéd feljegyzéseiben.)

Így – hasonlóan az ülőmeditációhoz és a felébredés tapasztalásaihoz – a buddhista írások sem vethetők el teljes mértékben: sokkal inkább arról van szó, hogy ne ragaszkodjunk hozzájuk a szavakba kapaszkodva és a lényegi mondanivalót szem elől tévesztve.³¹ *A Lanka mestereiben* Hongren ezt többféleképpen is kifejti. Példaként hozza fel, hogy nem lakhatunk jól az étel képének puszta nézegetésétől, a tudósokat pedig olyan szűkölködőkhöz hasonlítja, akik minden idejüket mások vagyonának számlálásával töltik.³²

Az öncélú tanulás és a filozófia elutasításával párhuzamosan a zent áthatja az egyszerűen, alázatosan élt élet erőteljes ethosza. Ennek talán a legismertebb kifejezése az a kijelentés, amely szerint „megvilágosodás előtt vágj fát és hordj vizet; megvilágosodás után

vágj fát és hordj vizet”. Ez a mondat ékesszólóan világít rá arra, hogy a megvilágosodást az egyszerű cselekedetekben találhatjuk meg, és hogy – a megvilágosodás elérését követően – a felébredés állapotában létezés nem jelenti azt, hogy fel kell hagynunk ezzel az egyszerű életmóddal.

Érdekes módon ugyanakkor a fenti, viszonylag újkeletűnek tűnő mondás nem lelhető fel a klasszikus zen irodalomban. Ahhoz tartalmában legközelebb Pang, a laikus (740-808) verse áll a zen klaszikusok közül:

A mindennapi teendőim nem állnak másból,
Mint ami az utamba sodródik.
Semmit nem kell megszereznem, sem felhagynom semmivel,
Semmit nem kell követelnem, semmit megtagadnom.
Mi jelzi a magas rangot?
A dombok és hegyek szintűgy porrá omlanak.
Lelkemből áradó rejtelmes erőmmel
Hordom a vizet és gyűjtöm a tűzifát.³³

Pang, a laikus e sorokkal elegáns módon lerombolja tanítványai minden illúzióját azokról a tevékenységekről, amelyeket a meditáció megvilágosodott mesterei végeznek. Ugyanakkor egy meglehetősen szokatlan állapotról számol be, amikor semmit nem akar elérni, semmitől nem akar szabadulni, és semmit sem akar követelni vagy letagadni. Miután elfogadta, hogy minden múlandó, nem sóvárog már semmilyen elismerésre. Ebben a békés, tudatos állapotban a vízfordás és tűzifagyűjtés tökéletesen megszokott dolog lehet.

Második fejezet

A zen és a Nyugat

BUDDHIZMUS-E A ZEN?

Alan Watts volt a zen egyik legsikeresebb nyugati képviselője a 20. században. A témáról szóló számtalan könyv közül az elsőben – amelynek történetesen ugyancsak „*A zen szellemisége*” a címe – Watts a zen „hagyományos vallástól és filozófiától letisztított” változatát mutatta be a Nyugat számára. A zen bemutatása során nem törekedett elméletek gyártására, így ez a zen mentes a doktrínáktól és a formalitástól, sőt

annyira eltér a buddhizmus minden más formájától, illetve mondhatnánk úgy is, hogy minden más vallási formától, hogy azzal olyanok figyelmét is felkeltette, akik alapvetően nem a „kevéssé gyakorlatias” Kelettől várták a gyakorlati bölcsességet.¹

Watts 1935-ben írta ezt, de az a gondolat, hogy a zen nem egy vallás, illetve nem is igazán buddhizmus, meglepő módon kitartó elképzelésnek bizonyult a zen nyugati megítélésében. Láthattuk, hogy a zen az indiai mahájána buddhizmusban felmerülő témák szerves folytatásaként jelent meg, amint az a *Lankāvatāra* és más szútrákból is kiolvasható. Watts azonban nem így magyarázta a zen és a mahájána buddhizmus (egyéb formái) közötti összefüggést: „A zen rátalált a mahájána követőire, akik az írásoktól, a szent emberektől és buddháktól várták az igazság feltárását, abban a hitben, hogy az bekövetkezik, ha megfelelően élük az életüket.”²

Ha van valami, amihez Watts hasonlítani tudta a zent, az az egyes keresztények által átélt misztikus tapasztalat volt, illetve hasonlóságot látott a *szatori* megtapasztalása és a „megtérés

élménye” között, amelyről William James írt *Varieties of Religious Experience* című művében. Watts nézete szerint a zen túlmutat a valláson, mivel egy olyan tiszta tapasztalásról szól, amely felette áll mibenlétének valamennyi, történelmileg meghatározott kifejezésén. Ezt a maga korát tükröző elgondolást tovább népszerűsítette Aldous Huxley 1945-ben kiadott, *The Perennial Philosophy* című munkája. Alan Watts és számtalan követője azon a véleményen volt, hogy az univerzális tapasztalat legközvetlenebb módon a zen által élhető át.

Az a nyugati elgondolás, hogy a zen elkerül minden vallásos kelepécét és egyenesen a valóság közvetlen megtapasztalásához vezet, közelebb vitte a zent az 1950-es és 1960-as évek ellenkulturális mozgalmaihoz. Megjelent a nyugati zen tanítók új generációja, akik Japánban, japán mesterektől tanultak, és zen-központokat hoztak létre a megismert hagyományok folytatására. Az egyik ilyen új tanító, Philip Kapleau a szerzője egy másik nagyhatású, *The Three Pillars of Zen* címmel megjelent könyvnek. Ebben azt olvashatjuk, hogy a zen lényege a zazen, az ülőmeditáció gyakorlása. Kapleau különbséget tesz a zazen és más, alacsonyabb rendű buddhista ülőgyakorlatok között, amelyeket elutasítóan „meditációnak” nevez.³

Mindez olyan irányba tart, amely elválasztja a zent a buddhista hagyományban elfoglalt helyétől, és azt sugallja, a zazen különbözik minden „meditáció” névvel illelhető gyakorlattól, és felsőbbrendű azokhoz képest. David McMahan-nak a *The Making of Buddhist Modernism* című könyvben írt szavaival:

Az a gondolat, hogy a meditációnak nincsen speciálisan buddhista célja, valamint, hogy maga a „zen” közös valamennyi vallásban, hozzájárult ahhoz, hogy a zazen a zen intézményes kereteiben megszokott rítus, liturgia, papság és hierarchia komplex hagyományaitól elválasztva értelmezzék. Napjainkban, bár a világ számos hagyományos zen kolostorában követik a doktrínák és gyakorlás hagyományos struktúráit, megfigyelhető a zen kultúrákon és szubkultúrákon átívelő szabad szárnyalása is, főként Nyugaton, ahol helyi, intézményes kötelékekkel kevésbé vagy egyáltalán nem rendelkező zen csoportok találkoznak otthonokban, főiskolákon vagy diplomokban.⁴

Napjainkban is virágzik e jelentős irányvonal, amely a meditációnak a buddhizmus kontextusából történő kiemelése vagy – egyesek szavaival – a „spiritualitás” és a „vallás” szétválasztása nyomán jött létre. Példának okáért a neurológus Sam Harris, aki egyben az ateizmusról szóló írások népszerű szerzője is, *Waking Up* című könyvében arról ír, hogy „ki kell bányászni a gyémántot az ezoterikus vallás szemétdombja alól.”⁵ Az utóbbi években ez a megközelítés nagy sikert aratott a világi „mindfulness” meditáció terjedésével, amely buddhista modellből építkezett, de a buddhista kontextus nélkül.⁶

A ZEN MEGTISZTÍTÁSA

Az az elgondolás, hogy az igazi zen csupán az ülőmeditációról szól, nagy szerepet játszott a zen népszerűsítésében Nyugaton. Azonban ennek az elgondolásnak a gyökerei Japánig nyúlnak vissza. Kínában, és a legutóbbi évszázadokig Japánban a zen szerzetesek gyakorlásához hozzátartozott az illatosító étetése, képek és sztúpák előtt végzett leborulások, szútrák éneklése, buddhák neveinek sorolása, bűnbánó rituálék végzése, könyvek lapozgatása és forgó könyvespolcok pörgetése, érdek megismerése érdekében. Egyéb gyakorlatok, amelyek más buddhista iskolák gyakorlataiként voltak ismertek, mint például Amitabha buddha nevének éneklése és ezoterikus rituálék végzése, a zen kolostorokban ugyancsak zajlottak, Kínában és azon túl is.

Később látni fogjuk, hogy a gyakorlatok e választékának jelenléte a zen kolostorokban nem valamiféle torzulásként, egy korábban „tisza” zentől való eltávolodásként jelentkezett. Nem volt valamiféle szinkretizmus sem, ami különböző iskolák eltérő gyakorlatait akarta volna kombinálni. Tulajdonképpen a gyakorlatoknak e nagy választéka jelen volt a zenben, amióta csak ismerjük. A „tisza” zen létrehozása később történt, és nagymértékben a japán szótó és rinzai iskolák 18. századi felvirágzásának, valamint a Meidzsi-korban (1868–1912) kezdődött modernizálási programnak volt az eredménye.⁷

A buddhizmus a Meidzsi-kor Japánjában súlyos kritika tárgya volt; mindenképpen a modern tudományos gondolkodás és a japán nemzeti érdek szolgálatába kívánták állítani. A zen ebből kialakult egyik új ága a Szanbó Kjódan volt. Az iskola tanítói minimalizálták a rituális gyakorlatokat, előtérbe helyezték a zazen és koan gyakor-

lását és a kenső „megvilágosodás” megtapasztalására helyezték a hangsúlyt. Megkísérelték a zent a kolostorok világától elválasztani azzal, hogy a gyakorlatokat közelebb vitték a laikusokhoz. Így történt, hogy többen a legbefolyásosabb japán zen mesterek közül, akik a zen nyugati elterjedésében közreműködtek, éppen ebből az iskolából kerültek ki, köztük Philip Kapleau tanítója, Hakuun Jaszutani is.⁸

Ironikus módon a zen, amely eljutott Nyugatra és ott a nyugati hagyományok alternatívájaként meghonosodott, korábban már radikális mértékben nyugati színezetet öltött Japánban, ahogyan azt Robert Sharf is kiemelte:

Némileg ironikus, hogy – mint fentebb láttuk – az a „zen”, ami annyira megragadta a Nyugat fantáziáját, tulajdonképpen a Meidzsi-korszak új buddhizmusának terméke volt. Mi több, a nyugatiak számára leginkább tetszetős vonatkozásai – a spirituális tapasztalásra helyezett hangsúly és az intézményes formák leértékelődése – nagymértékben nyugati forrásokból származtak. Akárcsak Narcisszus, a nyugat lelkesedői sem ismerték fel önnön képmásuk tükröződését a nekik nyújtott tükörben.⁹

Hasonló módon, Alan Watts és a zen más népszerűsítői sokkal tartoztak a zen papnak és tudósnek, D.T. Szuzukinak (1870–1966), aki a zen ismertetését a világias, filozófiai gondolkodású nyugati hallgatóságra szabta. Szuzuki zenről szóló írásai fél évszázaddal halála után is a legnagyobb hatású könyveknek számítanak angol nyelven, és *Introduction to Zen Buddhism* című munkáját (Carl Jung előszavával) a mai napig kiadják.

A ZEN ÉS VALAMINEK A MŰVÉSZETE

Az az elgondolás, miszerint a zen a buddhizmus, sőt, a vallás felett áll, sokat tett azért, hogy a zen beágyazódhasson a nyugati populáris kultúrába. A „zent” leggyakrabban egy nyugodt, háborítatlan elmeállapot, vagy valamely tevékenységben való teljes elmerülés leírására használják. Alkalmazzák továbbá a minimalista japán esztétika jellemzésére is, és mindezek a jelentések valahogy átfedésbe kerülnek, végül kiadva egy meglehetősen homályos egészet.

Bár ez talán az utóbbi években megkopott, de a zen a hatvanas évektől kezdődően egyfajta divatos értelmezést nyert, amelynek köszönhetően a kifejezést szinte bármihez hozzá lehetett fűzni.

Érdekes példát találunk erre a programozási nyelvekkel kapcsolatban és a hekker kultúrában. Itt a zennek az elmét teljes mértékben összpontosító jellege áll a középpontban. A hekker-zsargon átfogó gyűjteményeként számon tartott *The Jargon File* sok példát tartalmaz erre, ilyen például a *hekker üzemmód* definíciója: „A Problémára irányított, zen-szerű teljes összpontosítás állapota, amit hekkelés során lehet elérni (ezért van az, hogy minden jó hekker bizonyos mértékben misztikus).”¹⁰ Létezik jó néhány programozó nyelv is, amelyet a zennel hoztak összhangba; ilyen például a Python nyelv átfogó iránymutatása, amelynek címe *The Zen of Python*, míg a Ruby nyelvet „koan” elnevezésű modulokban tanítják. A Lisp nyelv képviselői ugyancsak a zenre hivatkozva magyarázzák e specifikus nyelv megtanulásának hasznosságát:

A Lispet már a megvilágosodás mélységes tapasztalatáért érdemes megtanulni, amelyet akkor érsz el, ha megérted; ezzel a tapasztalattal jobb programozóvá válsz életed végéig, még ha ténylegesen nem is igen használod többé a Lispet.¹¹

Ez a zennek egy olyan további jellemzőjét szemlélteti, amely behatolt a nyugati világi kultúrába: a villanásnyi inspiráció, a „megvan!” állapot ideáját, amelyet a zen népszerűsítői, köztük Alan Watts is a kensőből és a szatoriból ismert hirtelen megvilágosodással magyaráznak. Talán a zennek ez a vonása sejlik fel Robert Pirsig roppant népszerű, 1974-ben kiadott könyvének címe, *A zen és a motorkerékpár-ápolás művészete* (*Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*) mögött is. Pirsig az első kiadáshoz írt szerzői jegyzetben így fogalmazott saját munkájáról: „semmiképpen sem keverendő össze azzal a hatalmas ténybeli információs anyaggal, amely az ortodox zen buddhizmus gyakorlatára vonatkozik. De a motorkerékpárok tekintetében sem igazán ténytyszerű.”¹²

Mindazonáltal Pirsig a zen egyik eredeti jellemzőjéből indult ki, amely a valóság (Pirsig terminológiájában: *Minőség*) természetének nem elvi szinten történő, közvetlen megragadása, és azt a nyugati filozófiai hagyomány kritikájának megfogalmazására használta fel. A könyv címe játék egy korábbi könyv, Eugene Herrigel *Az íjászat Zen művészete* (*Zen in the Art of Archery*) munkájának címével, amely

arról számol be, hogyan tanulja az újászatot egy nyugati ember egy japán tanítómestertől, aki a zen egyik – igaz, a szokásostól eltérő – formáját alkalmazza tanításában.¹³

A zen elveinek a hadviselés művészetében való alkalmazását gyakran „szamuráj zenek” is nevezik, amely kifejezetten a Tokugava sógunátus idején (1603–1868) létrejött japán jelenség. Egyesek számára ez nyugtalanító fordulatot jelentett, ami elválasztotta a japán zent a buddhista ethoszban gyökerező erkölcsi alapoktól.¹⁴ Akárhogy is, az elképzelést, hogy a zen alkalmazása egyéb területekre is kiterjedhet, D.T. Szuzuki képviselte Nyugaton, hiszen állítása szerint a zen a japán kultúra egyéb vonatkozásai, így a virágkötészet vagy a tea-ceremónia gyakorlása esetében szintén alkalmazható. Szuzukinak a Columbia Egyetemen tartott előadásai maradandó benyomást tettek az amerikai avantgárd művészek egy egész generációjára, John Cage-től Allen Ginsbergig. Más későbbi nagyhatású alkotók, mint Bill Viola is beépítették a zen egyes vonatkozásait munkájukba. A zenek (vagy a zenről alkotott elképzelésnek) a huszadik századi művészi kreatívizmussal történt összeházasítása jól mutatja, hogy egy hagyományt nem feltétlenül kell teljességében megérteni és asszimilálni ahhoz, hogy nagy hatással legyen egy másik kultúrára.

A MOSTANI ÉLETEN TÚL

A zen (és a buddhizmus más formái) világi értelmezésének egyik nagy buktatóját a karmának és újjászületésnek a buddhista diskurzusban elfoglalt központi szerepe jelenti. A kifejezetten világias buddhizmus képviselői – köztük Sam Harris és Stephen Batchelor – alábecsülték az újjászületés fontosságát a buddhizmusban. A karma és az újjászületés doktrínáját csupán a Buddha alapvető tanításaihoz hozzánőtt valamiféle vallásos adaléknak látták, amelynek elvetését vagy radikális újraértelmezését javasolták.¹⁵ Ugyanakkor, ha úgy értelmezzük, mint ok és okozat elkerülhetetlenségének az egyénre történő vonatkoztatását, a karma nem feltétlenül babona, hanem sokkal inkább a függő keletkezés fogalmának kiterjesztése.¹⁶

A buddhizmus szerint nincs lényegi énünk és állandó változásban vagyunk. Ami most vagyunk, nem az, ami voltunk, a kettő között azonban van okozati összefüggés, és ez a karma definíciója.

Továbbá, ha nem vagyunk egyedi és autonóm lények születésünktől a halálunkig, hanem állandóan változunk és az embertársainkkal és a környező világgal való kapcsolatainkon keresztül létezőnk, akkor a halállal való elmúlás gondolata sokkal kevésbé meggyőző. Tao-hszin *A Lanka mesterei*ben olyan meditációs gyakorlatot oktat, amely során elménkben saját testünket szedjük szét elemeire és vizsgáljuk meg. Ez annak a megértéséhez vezet, hogy fizikai létünk csupán a részeink ideiglenes együttállása, ami nem hordoz semmiféle változhatatlan lényegű „én-t”. Tao-hszin ezt úgy foglalja össze, hogy „ekkor jössz rá arra, hogy a múlt végeláthatatlan világekorszakait vizsgálva saját tested végső soron meg sem született, és végső soron a jövőben nincs személyed, ami meghal”.

Azt is figyelembe kell vennünk, hogy a saját világi, nyugati értékrendünkben az egyéni élet megismételhetetlenségének hangsúlyozása a zsidó-keresztény kultúrkörnek a lélek egyediségébe vetett hitén alapul. Az emberi személy természetének e felfogása az európai felvilágosodásban folytatódott, a 17-18. században született valláskritikák ellenére. Mary Midgley szavaival, „a felvilágosodás eszméjében az egyént, mint lényegileg elkülönülő akaratot láthatjuk.”¹⁷ Az ember és az emberi viszonyok megértésének ilyen olvasata a mai napig is létezik. Az emberiségről szóló e specifikus nézet örökségét azonban ugyanolyan fenntartással kell kezelnünk, mint az újjászületés fogalmát.

Az ember személyéről szóló fenti, atomisztikus világi modell magában hordozza nemcsak az érző lények közötti alapvető különbségtételt, hanem azt is, hogy az ember változatlan személyes önazonossággal bír, amelynek kezdete valahová a fogantatás és születés közé tehető, és halálunkig fennáll. A buddhista erre azt mondáná, hogy ez nem csupán egy filozófiai fogalom, de bizonyítéka is az időben állandó énfelfogásunk iránti megrögzött ragaszkodásunknak; éppen ez a változatlan, autonóm énfogalom áll azon célkitűzés középpontjában, amelyet a buddhizmus az „én-nélküliség” ideájának és gyakorlásának nevez.

Az újjászületés modellje időben is kiterjeszti a másokkal szembeni kötelezettségeinket. A karma eszméje azt jelenti, hogy minden cselekedetünk hatással van arra, hogy kiké válunk a későbbi életeinkben, ami távoli jövőnkig kiterjeszti a felelősségünket e cselekedeteinkért. Amint Annette Baier filozófus megfogalmazta, a jövő generációk iránti erkölcsi kötelezettségeink a nyugati világban nincsenek megfelelően meghatározva.¹⁸ Így az újjászületés modelljét

erkölcsi hatása miatt talán jobban kellene értékelni; mindenkinek helyet biztosít az univerzumban, a kezdet nélküli időktől fogva a végtelen jövőig. A buddhizmus olvasatában ez nagyban megsokszorozza a kötelességeinket és felelősségünket minden élőlény iránt, de azt is mondhatnánk, jövőbeli felelősségünket a környezetünk megővé­ séért. Érdemes tehát megfontolni, hogy mennyi vész el a buddhizmus erkölcsi mélységéből, ha elvetjük az újjászületés gondolatát.¹⁹

Az egyik népszerű mahájána buddhista gyakorlatnak része az újjászületés végtelen körforgásáról történő elmélkedés, annak megfontolása, hogy hányféle élőlényként léteztünk már; ez nem pusztán az állatok iránti gyengédségre ösztönöz, amely a buddhizmus legszélesebb körben ismert jellemzője, hanem olyan empátiára és együttérzésre is, amely átível minden, fajokat, nemeket és társadalmi osztályokat elválasztó vélt korlátokon. A buddhizmus gyakorlatának része az, hogy a pillanatnyilag élt élethez igazított önazonosságunkat leépítse. Emellett ragaszkodnunk sem szabad semmihez, ami a múltban voltunk, vagy amivé válni reménykedünk.

Ennek gyakorlatában az újjászületés nem egy vigaszt nyújtó doktrína; talán éppen ezért kényelmesebb elfogadni napjaink „egyszer élünk” gondolatát. E mondás népszerűsége nem valami makacs realizmusból adódik, mint inkább abból a vágyból, hogy szabaduljunk a felelősség alól, hogy elhiessük, bármit teszünk, annak végső soron nem lesz jelentősége. Buddha tanításai ezzel szöges ellentétben állnak: véső soron az egyetlen, ami ezen az életen túl folytatódik, az a másokkal szembeni felelősségünk.

ZEN KÖZPONTOK

Természetesen sok nyugati ember vállalkozott arra, hogy a zen buddhizmus gyakorlását a hagyományos úton ismerje meg. A hagyományos zen gyakorlatokat japán, majd később koreai és vietnámi emigráns tanítók hozták Nyugatra. Egy korai példa erre Jeita Sasaki, más nevén Sokei-an (1882–1945), aki a rinzai iskola tanítójaként 1906-ban azért utazott Japánból Amerikába, hogy zen közösséget hozzon létre San Franciscóban.

Miután New Yorkban letelepedett, Sokei-an zent tanított amerikai hallgatók, köztük Ruth Fuller Everett számára, akit halála előtt röviddel feleségül vett. Ruth Fuller Everett házasságkötése után Ruth Fuller Sasaki néven vált ismertté, és ő lett az egyik első nyu-

gati tanító, akit zen pappá szenteltek, és aki a zen gyakorlat hagyományos formáit tanította. Férje halála után Kiotóba költözött, hogy a Daitokudzsi templomban folytassa gyakorlását.

Itt Ruth Fuller Sasaki egy altemplomot alapított a nyugatiak tanítása céljára és hetvenöt éves korában pappá szentelték. Élete alkonyán megírta a *Zen Dust* című művet, a leghitelesebb angol nyelvű munkát a koanról. Ami még fontosabb, a kiotói tanítványai közül sokan visszatértek Nyugatra zen meditációs központok létrehozása céljából. Ezek a központok azóta elterjedtte váltak világszerte, általában a zen tanítók és tanítványaik erőfeszítéseinek köszönhetően.²⁰

A zen központokban az emberek a zen gyakorlásának céljából gyűlnek össze. Ezek a központok lehetnek szervezetlen meditációs üléseknek helyt adó városi magánlakások, vagy templomszerű épületek bentlakó tanítókkal és tanítványokkal. Bár számos központot felavatott zen papok irányítanak, a tanítványok nagy része nincs felszentelve. Nyugaton a zen túlnyomórészt a laikusok mozgalma. Mégis, a zen központok főként a zen szerzetesek hagyományaira épülnek napi rítusaikban, imádságaikban és a hagyomány írásainak tanulmányozásában.

A legtöbb zen központ valamelyik specifikus átadási vonalhoz kapcsolódik, vagyis olyan tanítóhoz, akinek az átadási vonala az előző tanítók során át visszavezethető; így a központ maga is a hagyomány folytatása. Példa erre a nagy befolyású szótó zen tanító, Shunryu Suzuki által alapított San Franciscó-i Zen Központ küldetésnyilatkozata:

A Zen Központ célja az, hogy kifejezze, hozzáférhetővé tegye és megtestesítse a Buddha bölcsességét és együttérzését. Az eszményképek a Buddha példáin alapulnak és a szótó iskola tanításai és átadási vonala által vezéreltek, amint azokat alapítónk, Shunryu Suzuki Roshi és más buddhista tanítók átadták számunkra. Legfőbb értékünknek tartjuk annak kifejezését, hogy a zennek a *Tizenhat Bóddhiszattva Előírás* útján történő gyakorlása és a felébredés nem különül el egymástól.²¹

Számtalan különböző zen központ létezik nyugaton, amelyek a Japánból, illetve a Kínából, Koreából és Vietnámból származó átadási vonalakat folytatják. A fősodorhoz tartozó zen központokban

jellemzőek az ilyen küldetésnyilatkozatok, amellyel a zent a Buddha tanításainak tágabb kontextusában helyezik, kiemelve azt, ami a zent különlegessé teszi („a gyakorlás és a felébredés nem két külön dolog”), továbbá annak a bódhiszattva együttérző törekvésein nyugvó etikai alapjait.²²

ÉLET A KOLOSTOROKBAN

Azok számára, akik a zennel olyan népszerű írók munkáiban találkoztak, mint Alan Watts, a zen központok komoly és szabályozott ritmusa meglepő lehet. Azonban a zent Ázsiában ennek megfelelően gyakorolták és adták át generációkon át. A zen szerzetesek hagyományos életmódját tehát a szabályok irányítják. Például, a kiotói Tofukudzsi nevű rinzai zen kolostor életéről szóló leírás így hangzik:

A meditációs terem hátsó bejárata felett egy tábla lóg, amelyen a szerzetesi élet szigorú szabályai olvashatók. Nem csak a zazen meditációt taglalják, hanem más, látszólag triviális cselekedeteket is, mint, hogy hogyan kell járni, teát inni, szándált levetni. A napi szabályok szándékosan nagyon szigorúak, hogy rendben tartsák a szerzetes életét, hogy belső lénye eljuthasson a megfelelő éberségbe. E célból a beavatott mindennapjait az idősebb szerzetesektől származó intelmek szegélyezik.²³

A kolostor napi programját egy gong vagy deszkagong hangja jelzi. A táblát legelőször hajnalban kongatják meg, hagyomány szerint akkor, amikor már látni lehet az ember tenyerében a vonalakat. Ekkorra a szerzetesek már ébren vannak egy ideje, tisztálkodnak és ruhát öltenek. A reggeli imánál minden szerzetes meghajol a Buddha és a zen pátriárkájának képe előtt, mielőtt elkezdik az írások szavalására szóló ülést. Ezt további éneklő ülések követik; Tofukudzsiban, az írásokat a Mandzsusri bódhiszattva tiszteletére szavalják a meditációs teremben.

A zen központokban jellemző szavalás meglepő lehet azok számára, akik a zen szerzetest egy csendben meditáló alakként képzelelik el, ugyanakkor ez mindig is jelentős része volt a zen szerzetesi gyakorlatnak. Amint Dógen megfogalmazta a 13. században:

Szútrák szavalására változatos alkalmakkor van lehetőség. Például egy adakozó érkezik a kolostorba, és arra kéri a szerzetesek gyülekezetét, hogy rendszeresen vagy bizonyos alkalmakkor szavaljanak egy szútrát; vagy amikor a szerzetesek gyülekezete maga akar szavalni; vagy amikor a gyülekezetük egy elhunyt szerzetesért szaval szútrát.²⁴

A kora reggeli üléseket reggeli étkezés követi, amit a szerzetesek készítenek és tálalnak a szerzeteseknek, és amit csendben fogyasztanak el. Reggeli után a teaszertartás és a napi feladatok kiosztásának bejelentései következnek. A feladatok a kolostor kertjének megmunkálásától az épület takarításáig, a városban tett alamizsnagyűjtő körúttól a fő szerzetes napi előadásának meghallgatásáig terjednek. Az alantas munkát az út részének tekintik és annak elvégzése nem választás kérdése. A mondás úgy szól, hogy „aki nem dolgozik, ne is egyék.”²⁵

A nap fő étkezése az ebéd, amit az összegyűlt szerzeteseknek a szent szövegek eléneklése után szolgálnak fel. Ebéd után olyan további feladatok várnak rájuk, mint a favágás a főzéshez, a zöldségkertben végzett munka, vagy a vízfóralás a fürdéshez. Késő délután elkezdődnek az esti imádságok, az írások éneklésével. Ennek végén egyes szerzetesek a meditációs terem és a kolostor takarítását végzik estére, majd amikor a harang megszólal, újra összegyűlnek énekléshez, mielőtt nyugovóra térnek.

A Tofukudzsihoz hasonló rinzai kolostorokban az ülőmeditációt főként bizonyos speciális, *szessin* nevű tanítási hetekben gyakorolják. Ezek során a szerzetesek együtt ülnek a meditációs teremben, míg a fő szerzetes figyeli őket és időnként „bátorító pálcával” (*keiszaku*) megérinti őket; az álmosággal küzdő szerzetes kifejezetten kérheti, hogy ezzel a pálcával megérintsék. Ebben az időszakban a kolostor fő szerzetese egyenként behívja a szerzeteseket a szobájába, kérdéseket tesz fel nekik, és kiértékeli haladásukat. A pap a nap folyamán előadást is tart valamennyi szerzetes számára.

A szerzetesi rutint egyéb rendszeres események szakítják meg. Japánban például a *sukusin* szertartásra havonta két alkalommal kerül sor. E rituálé célja a császár és az ország védelme, amire a szerzetesek a meditációs teremben gyűlnek össze. A Tofukudzsi templomról szóló leírásban ez olvasható:

Egyesek néha rácsodálkoznak a zen szerzetesek ilyen körülményes ceremóniájára. A fő csarnokot feldíszítik, hasonlóan egy katolikus templom felékesítéséhez, képekkel, gertyákkal és más díszekkel. A különböző kolostorok papjai különböző színű köntösöket viselnek, és hosszú írásokat énekelnek. Éneklés alatt a teremben körbe sétálnak, a rósit követve. A zen hagyomány ilyen bemutatása nagy hatással van a résztvevő hívekre.²⁶

A *sukusin* rituálé általánosságban nem tartozik a japán zen nyugatra exportált szertartásai közé. Talán ennél is lényegesebb, hogy az ázsiai zen kolostorok életének részét képező írások – a szútra és a *dharani* – éneklése leértékelődött nyugaton, és a meditáció kapott nagyobb figyelmet.²⁷ Az ázsiai kolostorokban az írások éneklésének dominanciája részben gazdasági okokra vezethető vissza, hiszen a kolostorok jelentős bevételre tesznek szert abból, hogy laikusoktól kapnak támogatást az éneklésért. E különbségek ellenére, a nyugati zen központok többségének rutinját az ázsiai zen központok rituáléi, liturgiája és napi ritmusa határozza meg.

Harmadik fejezet

A zen története

HÁROM TÖRTÉNET A ZENRŐL

A zenről szóló történetekben három kulcsfontosságú pillanatról hallhatunk, és mindhárom a tanítások átadásáról szól. Az első történet Sákjamuni Buddha idején, a Keselyű Csúcson játszódik, ahol a Buddha tanítványai körében tanító ülést tartott. Ezen alkalommal, ahelyett, hogy elkezdte volna a tanítást, a Buddha egyszerűen felmutatta a kezében tartott lótuszvirágot. A hallgatóságból csak egyetlen egy személy, Kāšyapa nevű diákja értette meg a néma tanítást és mosolygott a felismeréstől. Ezután a Buddha megszólalt, elmondva a hallgatóságnak, hogy Kāšyapára bízva megvilágosodott állapotának átadását.

Ez a történet ékes kifejezője annak az elvnek, hogy a zen tulajdonképpen felette áll az ígéhirdetéseknél és minden más prédikáción alapuló tanítási módszernek. A tanító és a tanítvány közötti kapcsolat vezet arra, hogy a tanítvány felismeri a valóság természetét, a tanító pedig azt, hogy a tanítvány felébredt. A virággal való tanítás története azért fontos a zen hagyományban, mert visszavezeti ezt az elvet egészen Sákjamuni idejére, hogy bármely zen tanító képes legyen – legalábbis elméletben – visszavezetni tanításainak átadását a Buddháig.

A második kulcsfontosságú pillanat az indiai szerzetes, Bódhidharma érkezése Kínába, pontosabban a Liang dinasztiából származó Vu császár udvarába a 6. században. A császár elkötelezett buddhista volt, aki klasszikus jótetteket hajtott végre, templomokat építtetett, írásokat adott közre, támogatta a szerzeteseket és az apácákat. A Bódhidharmával folytatott beszélgetés során a császár megkérdezte, milyen mértékben szerez ő ezekkel érdemeket, mire Bódhidharma azt válaszolta: „Egyáltalán nem.” A császár ezért meg-

kérdezte, mi a buddhizmus igazi értelme, és Bódhidharma erre azt válaszolta: „Üresség; semmi szentséges.” A zavarba jött császár végül azt kérdezte: „Ki vagy te?”, mire Bódhidharma így felelt: „Nem tudom.”

Ezután a császár elbocsátotta színe elől Bódhidharmát, és hagyta, hogy az magában meditáljon, mindaddig, amíg évek múltán találkozott egy olyan tanítvánnyal, aki képes volt megérteni tanítását. Ez a történet valójában a zen Indiából Kínába történő átviteléről szól. Arra világít rá, hogy a mahájána buddhizmus alapvető tanításait, vagyis azt, hogy minden, még a vallásos tevékenység is végső soron üres, nem értékelték Kínában Bódhidharma előtt. A történet rávilágít arra is, hogy a zen nem élvezte a császári udvar támogatását, hanem elszánt gyakorlói útján tudott utat törni magának.

A harmadik fontos momentum a zen történetében egy fiatal laikus gyakorlóról, Hui-nengről szól, aki Bódhidharma átadási vonalának egyik szerzeteséhez, Hongrenhez érkezett tanulni, a hetedik században. Hui-neng szegény családból származott, írni-olvasni nem tudott, és a buddhista írásokra vagy a meditálás gyakorlására nem sok ideje jutott. Amikor Hongrennek ki kellett jelölnie utódját a zen átadási vonalban, arra kérte a szerzeteseket, írjanak verseket megértésük bizonyítására. Csupán egy közülük, Sen-hszü fő szerzetes írt verset:

A test egy bódhifa,
Az elme egy fényes tükör.
Törekedj a tisztántartására,
Ne hagyd, hogy a por rajta megüljön.

A következő napon a fiatal írástudatlan hallotta a vers felolvasását, és úgy gondolta, az tovább tökéletesíthető. Kérte, hogy egy másik verset írjanak hozzá:

Az eredeti bódhinak nincs fája.
A tükörnek nincs állványa.
Buddha-természetünk mindig tiszta,
Hol ülhetne meg a por rajta?

A második vers fölényének köszönhetően Hui-neng kapta meg a zen átadási vonalának folytatását, ekkor még titokban, és Hongren utódjává vált. A mai napig Hui-nenget tekintik a zen hatodik

pátriárkájának. Ez a történet az előző kettőhöz hasonlóan ugyanazt az igazságot fejezi ki: a felismerés szavak nélkül történik, és minden vallási megfogalmazás végső soron üres. Azt is megmutatja, hogy maga a meditáció is üres, mivel a „buddha-természet mindenkor tiszta,” ezért semmi nincs, amit fokozatosan kellene kialakítanunk a meditációval.

MI TÖRTÉNT VALÓJÁBAN?

Ezek a történeti beszámolók – a többivel együtt – annak kulcsát jelentik, ahogyan a zen buddhizmust oktatják a tanítványoknak és bemutatják a kívülállóknak. E történetek beszédesek és magvasak, valamint sok gondolkodnivalóval szolgálnak. Mindazonáltal az utóbbi, hozzávetőleg egy évszázadnyi időben, a történeti bizonyítékok alaposabb vizsgálatának és a korai források hozzáférhetőségének köszönhetően nyilvánvalóvá vált, hogy ezek valójában csak mesék. Míg a bennük szereplő alakok általában kétségkívül valóságos személyek, haláluk után a hozzájuk kapcsolódó hagyomány még évszázadokon át színesedett.

A virágot feltartó Buddha története a 11. századi Kínában jelenik meg először írásban. Vélhetőleg nem sokkal korábban származik, és Indiában ismeretlen volt. A Sákjamuniig visszavezethető zen átadási vonal konkrét szereplői a 11. században öltöttek alakot. Azért ilyen tartósan népszerű a történet, mert egyrészt beszédes képet fest a szavak nélküli átadásról, másrészt megerősíti a zen átadás legitimitását.¹

A zen átadási vonal e kulcsfontosságú szereplőjével, Bódhidarmával kapcsolatos történeti kutatások egyetlen forrást leltek fel Bódhidarma idejéből, ami viszont az ő meditációs tanításait nem említi. Amint később látni fogjuk, alapvető tanításainak egy változatát tanítványainak egyike őrizte meg, azonban a Vu császárral történt találkozásnak az elbeszélése csak a történés valószínű időpontját követő két évszázaddal később bukkant fel. A korábbi életrajzok, mint amilyenek *A Lanka mestereiben* találhatóak, erről a történetről nem mesélnek.²

Hui-neng versének és a zen hatodik pátriárkájává emelkedésének története még vitathatóbb. Hui-neng történetbeli ellenlábasát, Sen-hszüot valóban Hongren egyik fő utódjának tartották, de Hongrennek nem állt érdekében egy egyedüli utódot kinevezni a

zen átadási vonalára, és Sen-hszü maga sem tartotta magát annak. Hui-neng egy alig-ismert tanító volt mindaddig, amíg tanítványai össze nem állították szóbeli tanításainak egy írásos gyűjteményét, *Platform szútra* néven. A szöveg ezzel a történettel kezdődik, amelynek célja, hogy igazolja: Hui-nenget Hongren titokban egyedüli utódjává nevezte ki.

Így aztán szinte biztos, hogy a történet, amely szerint Hui-nenget a zen hatodik pátriárkájává emelték, valójában kitalált, amely utódjainak azt az állítását kívánta igazolni, hogy ők maguk a zen átadási vonalának örökösei.³ A megvilágosodás fokozatos és azonnali megközelítéseinek ilyen inspiráló és plasztikus tanítása azonban politikai eszközül is szolgált egy adott zen hagyomány hitelességének alátámasztására Kínában. Ez meglepő lehet, és e tiszteletnek örvendő zen személyiségek ilyen kritikai megközelítése okozott is súrlódást a tudósok és a zen gyakorlók között.

A modern zen tanítók és tanítványok számára azonban az, hogy e történetek „valóban” megtörténtek-e vagy sem, nem bír jelentőséggel. Értékük abban a hatásban áll, amit kifejtének a jelenben, a tanítás és elmélkedés cselekedeteiben. Ezt a nézetet érzékletes módon fejezték ki a 20. századi japán zen tanító, Sibajama Zenkei szavai:

Az, hogy a „Sáksamuni feltart egy virágot” története alátámasztható-e történelmileg, nem történelmi és irodalmi források kérdése és semmi köze a zen tanító és tanítvány közötti átadásához. Ez az jelenti, hogy a zen átadásának ténye felülemelkedik a történelmi megítélésen, és számunkra a koannak ebben az értelemben van alapvető zenbeli jelentősége ma is.⁴

Egyes tudósok annak a veszélyét is felismerték, ha a zen hagyomány meséit tisztán történelmi kritikával vizsgáljuk. John McRae a Bódhidharma hagyományos ábrázolásairól így ír:

Ezek a képek nem igaziak, és éppen ezért még fontosabbak. Pontosabban, ezeket az ábrázolásokat a csan gyakorlóinak és követőinek generációi használták, ezért azok jóval fontosabbak, mint amilyen a történelmileg ellenőrizhető események leegyszerűsített rekonstruálása lehetne.⁵

Az azonban nem jelenti azt, hogy a zen és más vallási hagyományok történelmi szempontú vizsgálata elhanyagolandó lenne. A megfontolt történelmi vizsgálódásnak ugyanakkor nem szabad megállnia a történetek megkérdőjelezésénél. Amint azt McRae kiemeli, a történetek fontossága maga is egy történeti tény, mint ahogy azoknak a zen mai gyakorlatában elfoglalt központi helye is az. A modern gyakorlóknak, akik a saját gyakorlatukhoz mérik e történetek fontosságát, nehézséget okozhat elfogadni azok történelmi alapú megmérettetését.

MEDITÁCIÓ ÉS VIZUALIZÁCIÓ

Az a történet, amelyben Bódhidharma Kínába érkezik a 6. században, általános változást jelez a buddhizmus Kínában történő oktatásával kapcsolatban. Ezt megelőzően azok, akik Indiából és Közép-Ázsiából Kínába érkeztek, fordítók vagy a rituálé szakértői, ritkábban a meditációs gyakorlat tanítói voltak. A források csak az 5. századtól kezdődően mesélnek hírneves tanítókról, a meditáció olyan szakértőiről, akik a később meditációt oktató központokká váló templomokban éltek.⁶

Ebben a korban a „meditáció” sok mindent jelentett, többek között, ahogy Erik Zürcher kiemelte, „olyan gyakorlatokat, mint a szellemi koncentrációhoz vezető lélegzetszámlálást előkészítő technikát (*ānāpānasmrīti*), a múlandó, elemek összességéből álló, tisztátalan és szenvedéssel teli test megfigyelését vagy belső és külső képek, különböző színek vizualizálását, stb.”

Fontos megérteni, hogy a meditáció soha nem csupán a lélegzetre összpontosító ülésről szólt. A vizualizációnak – különösen a test alkotóelemeire történő képzeletbeli szétszerelésének – jelentős szerepe volt a Kínába érkező korai meditációs instrukciókban. Ez a vizualizáció, amelynek célja a testhez fűződő ragaszkodás megszüntetése volt, igen részletes lehet; az egyik 5. századi meditációs szöveg, a *Meditációs alapelvek* szerint a lábujjajknál kell kezdeni és onnan felfelé haladni:

Először irányítsuk figyelmünket bal lábunk nagylábujjának hegyére. Óvatosan vizsgáljuk meg a lábujjcsontunk felét és képzeljünk el egy duzzanatot. Addig gondoljunk erre, amíg ezt tisztán nem látjuk. Aztán képzeljünk el egy kifakadt duz-

zanatot. Amint látjuk a csontot alatta, tisztítsuk le a csontot szép fehérre, mintha fehér fényben égne.⁸

Amint minden más is lehámozódik, a meditáló személy teste csupán egy tiszta fehér színben világító csontváz. További technikák a test tűzben égését vizualizálhatják, ami az én-nélküliség elképzeléséhez vezethet: „Amikor ezen a tűzön mereng, azon mereng, hogy teste teljességgel nélküli az »ént«-t; amint azt látja, nincs énje, a tűz magától kialszik.” A fényről alkotott képeknek ugyancsak nagy szerepük van, és egyes vizualizációk pozitívabb töltetet hordoznak, buddhák áldásáról is szólnak:

Egy igazi buddhát lát, amint az megjelenik és egy kancsónyi vizet tölt a fejébe, egész testét feltöltve vele. Amint a teste megtelik, a csontok is megtelnek, aztán a víz a köldökén át kifolyik a földre, miközben a buddha tovább tölti a vizet. A víz betöltésének befejeztével a buddha eltűnik. A köldökön át kifolyó víz a berillhez hasonló, színe, mint a lángoló vörös berillé. Fényének búvköre betölti az egész kozmoszt.⁹

E vizualizációs gyakorlatokat gyakran a buddhista kolostorokban kéthetente sorra kerülő bűnbánó ceremóniák (*pos adba*) részeként végezték. E ceremóniák során a szerzetesek vagy apácák a szerzetesi előírásokat szavalták, beismerték azok megszegését, és bűnbánó rituálékat végeztek.¹⁰ E meditációs rituálék a legutóbbi és főként a számtalan előző élet szabályszegéseitől való megtisztulást szolgálták. A meditációs szövegek is tárgyalják a spontán látomásokat, mint a meditáló személy előrehaladásának jeleit. E látomások, és a bűnbánó rituálék hatékonyságának felmérésére tett szolgálatuk ugyancsak hozzájárultak e meditációs gyakorlatok népszerűségéhez Kínában.¹¹

Egyes ilyen vizualizációk, különösen a fényvel kapcsolatosak hasonlóak a későbbi buddhista tantrikus gyakorlatokhoz, és nyilvánvaló hatással voltak azokra. Amit azonban meg kell e helyütt értenünk, hogy a meditáció a zen hagyomány kínai megjelenésekor még sok dolgot jelentett, és a „csak ülés” csak az egyik jelentése. Bódhidharma és utódai a meditációban jártas tanítók új hullámnak részei voltak.¹² Amint a korai zen tanításokban, így *A Lanka mesterei*ben láthatjuk, nem csupán a meditáció oktatásának technikáit, hanem a Kínában éppen használatban levő meditációs gyakorlatok gyakran elképesztő világának magyarázatát is nyújtották.

A MEDITÁCIÓ MŰVÉSZEINEK ÚTTÖRŐI

A Kínát és Közép-Ázsia nagy részét 618 és 907 között uraló Tang dinasztia a kínai kultúra fénykorának szokták nevezni. Ez az időszak egybeesik a zen alapító tanítóinak korával, azokéval, akiket a zen hagyomány a megvilágosodás élő példáinak tekint. Amint láthattuk, keveset tudunk Bódhidharmáról, aki az első volt ezen ikonikus személyek sorában. Olyan időben érkezett Kínába, amikor a meditáció iránti érdeklődés növekedőben volt. Ő azonban nem élvezte egyik uralkodó vagy helyi vezető támogatását sem, és nem foglalta írásba tanításait, amelyeket tanítványainak átadott. Csupán egyetlen rövid értekezés, a *Két út, négy gyakorlat* tekinthető valamennyire megbízható forrásnak a tanításairól.

Bódhidharma és kortársa, egy másfajta meditáció tanítója, Cse-ji módszerének összehasonlításából érdekes eredményre jutunk. Míg Bódhidharma műve, a *Két út, négy gyakorlat* az elmélkedés egyes indiai buddhista módszereinek szerény bemutatása, Cse-ji terjedelmes írásai a Kínában keringő meditációs gyakorlatok szintézisére törekvő nagyratörő kísérletnek tekinthetők. A nyugodtság (*śamatha*) és benső szemlélődés meditáció (*vipaśyanā*) alcímek alatt tárgyalja őket. Az előbbi többféle technikát tartalmaz az elme lecsendesítésére, köztük a légzésmeditációt; az utóbbi a valóság természetéről való elmélkedés több fajtáját nyújtja, köztük például a test lebontását vagy a minden dolgok ürességéről való elmélkedést.

Bódhidharma Kínába érkezésének idején ugyancsak népszerűek voltak az ájtatossági gyakorlatok, melyeket Tiszta Föld buddhizmusnak neveztek. E gyakorlatok egy égi buddhára összpontosítottak, általában Amitabha buddhára, aki a nyugati Sukhāvātī Tiszta Földjén lakik. Indiából származó és kínai nyelvre lefordított szútrák mesélték el, hogyan lehet az Amitabha iránti hűség útján újjászületni annak tiszta földjén. Az említett ájtatosság gyakorlatok és hiedelmek között, amelyek a 4. századtól kezdve terjedőben voltak Kínában, ott volt a *nianfo* (a Buddha ébersége) nevű meditációs gyakorlat is, amely a Buddha vizualizációjából és nevének ismételtetéséből állt. E gyakorlatok igen népszerűek voltak a korai zen tanítók idejében és a zen gyakorlat részeivé váltak már a kezdetektől.¹³

Amint láthattuk, maga Bódhidharma egy ismeretlen figura volt abban az időben, akinek csupán egy maroknyi tanítványa volt Kí-

nában. Egyikük, Huike, hagyományosan az utódjának számít, noha őt magát is ugyanolyan homály fedi. Mindössze a 7. századtól és a zen klasszikus pátriárkavonalának ötödik alakjától, Hongrentől kezdődően számíthatjuk a mozgalom kezdetét. Hongren templomot alapított a Dongsanban, a Keleti-hegységben, ahol tanítványok széles körének tanította a meditációt. Tanításai később „a Keleti-hegység hagyománya” néven váltak ismertté. Hongren egyik tanítványa, Sen-hsziu megnyerte Vu Cö-tien császárnő patrónusi támogatását, ezzel legfelső szintű támogatottságot szerezve a Keleti-hegység tanításai számára.

Ezzel a zen eme átadási vonala az ismeretlenségből egyenesen a hírnév csúcsára érkezett, így aztán a következő generációk között elkezdődött a politikai küzdelem arról, hogy ki volt Bódhidharma tanításainak örököse. E küzdelmek egyik eredménye az lett, amint korábban láttuk, hogy Sen-hszit eltávolították a zen pátriárkák tradicionális sorából és ellenségét, Hui-nenget léptették helyébe. Hui-nengtől kezdődően a zen átadási vonal megszakítatlanul folytatódik, azonban, ez a vonal nagymértékben egy utólagos kreálmány, olyan „gyöngysor”, amelyben minden generációnak egyetlen képviselője van. A tekintély időbeli visszavezetésével van összefüggésben, és nem tükrözi hűen annak komplex realitását, ahogyan a zen ténylegesen elterjedt Kínában és azon túl.

A meditációt aztán a soron következő generációk számtalan képviselője tanította Kína-szerte, és a különböző régiókban a zen különböző változatai alakultak ki. Hogy a zennek pontosan hány változatát tanították, azt a 9. század egyik kiemelkedő írástudójának, Kuifeng Cung-minak a munkái megmutatják. Zen szövegek egy gyűjteményéhez írt előszavában azt mondta:

A csannak különböző átadási vonalai vannak, amelyek egymással ellentétben állnak. Tulajdonképpen az itt összegyűjtött íráskorok ugyanolyanok, mint Kína klasszikus korának többi száz versengő iskolája. Azonban az axiómáik mögötti elvek különbségei szerint mindössze tíz házról beszélhetünk.¹⁴

Cung-mi tehát a zen tanításának tíz „házát” azonosította, amely a meglévő bonyolult rendszer egyszerűsítését szolgálta. Bár a zent kutató tudomány gyakran átlép ezen, ő nem tíz különböző zen iskoláról beszélt. Ahogyan maga Cung-mi is mondta, így volt a

leginkább kézenfekvő bemutatni a meditáció tanításának eltérő megközelítéseit, amelyeknek egy részét ő valamely tanítási átadási vonalához kapcsolta. Amit Cung-mi kimutatott, az hangsúlybéli különbségekből áll: mennyire kell a tanítónak a hagyományos írásokból merítenie? Kell-e a gyakorlás specifikumait megtanítani, vagy csak annyit, hogy buddha-természetünk legbelül mindig jelen van? Kell-e az elmét korlátozni, vagy szabadjára lehet engedni meditáció idején? És így tovább.

Akárhogy is, a Keleti-hegység meditációs templomának szerény sikerét követő néhány generáción belül a zen elterjedőben volt Kínában. A szertartások növekvő népszerűségének egyik oka az volt, hogy a bódhizattva fogadalmat emberek népes csoportjai tették le. Azon alkalmakkor, amikor a szertartásokat zen tanítók celebrálták, ők olyan ígéhirdetéseket tartottak, amelyek a bódhizattva előírásainak részletes kifejtése mellett kitértek arra is, hogy a Buddha ott található elménk igazi természetében, és arra is, hogy hogyan kell ülni a meditációban. Mivel ezek a ceremóniák mind a szerzetesek, mind a laikusok számára nyilvánosak voltak, nem csupán a zen üzenetének terjesztésében, de anyagi támogatás szerzésében is eredményesnek bizonyultak.¹⁵

ZEN GYÖKEREK ÉS ÁGAK

Bár a leghíresebb zen tanítók tevékenysége a Tang-dinasztia idejére tehető, a kínai buddhizmus számára a következő nagynevű dinasztiának, a Szungnak volt nagy jelentősége. A Szung-uralkodók bőkezűek voltak a buddhista kolostoroknak nyújtott támogatásaikkal, egyéni császári kedvezményeket juttattak egyes szerzeteseknek, valamint finanszírozták a buddhista írások fordítását és kinyomtatását. Zen szerzetesek váltak a legtöbb kínai nyilvános kolostor apátjaivá.¹⁶ Zen tanítók életrajzainak és mondásainak nagy gyűjteményei kerültek kiadásra, amelyek a mai napig használatban vannak. A kolostori élet társadalmi konvenciói, amelyek a világ mai zen kolostorai számára tájékoztatásul szolgálnak, a Szung-dinasztia idején alakultak ki.

A meditáció kérdésében pedig, a máig használt két zen meditációs stílus: a „néma megvilágosodás” (*mocsao*) nevű ülő gyakorlat, valamint a „mondat szemlélése” (*kanhua*) nevű koan gyakorlat is a Szung-dinasztia alatt nyert végleges formát. Az első ezek közül a

régebbi zen gyakorlatok folytatása, amelynek során meditációban ülünk, minden különösebb technika vagy cél nélkül. A néma megvilágosodás nagy képviselője, Hong-csi azt írta:

Légy teljes és néma nyugalomban. Igazi ilyenségben távolíts el magadtól minden eseményt és körülményt. Minden tisztátalanság nélkül, fényes világosságban, közvetlenül belépsz és felszabadulsz. A kezdetek óta ezen a helyen vagy, nincs ebben semmi új számodra most.¹⁷

A meditációnak ilyen bemutatását a caotung iskola tanította, amelynek neve a 13. században, amikor Japánból megérkezett, még szó-tó iskola volt. Annak ellenére, hogy nyilvánvaló kapcsolat volt a néma megvilágosodás és a korábbi zen meditáció instrukciói között, mégis kritikával illették a „mondat szemlélése” gyakorlatának kortárs képviselői. Az ő gyakorlataikban a zen mesterek klasszikus történeteinek kulcsmondatairól elmélkedtek. A néma megvilágosodással ellentétben e gyakorlat tanítói az erőfeszítés és meditáció jelentőségét hangsúlyozták, amint Ta-huj alábbi instrukcióiból is kitűnik:

Egyetlen csapásra át kell hatolnod ezen a gondolaton, és akkor, de csak akkor fogod felfogni a születést és a halált. Akkor és csak akkor lesz befogadó felébredésnek nevezhető.¹⁸

A kulcsfontosságú mondatokon elmélkedés tehát radikálisan hirtelen felébredést hirdető megközelítés volt. A tanítványok figyelmét felhívták arra, hogy ne logikailag, vagy valamelyik buddhista doktrínával összhangban, esetleg más specifikus módszer szerint értsék meg a mondatokat. E gyakorlatra vonatkozó irodalom is inkább szuggesztív, mint instruktív, a kulcsmondatokat a kínai írástudók költői és metaforikus nyelvezete útján mutatják be és fejtik ki. Az ezekre a gyakorlatokra alapító iskola neve lin-csi volt, amelyből Japánba kerülve lett rinzai iskola.¹⁹

A Szung-dinasztia idején megélt ilyen csúcs után a zenre hullámhegyek és hullámvölgyek következtek. Hosszas hanyatlást követően a 17. században a Lin-csi átadási vonal feléledt Kínában, azzal, hogy a zen tanítók és a Tang-dinasztia idején megélt „aranykor” elveihez és gyakorlatához kívántak visszatérni. Ez a mozgalom ugyancsak kihatott a japán, koreai és vietnámi zenre, hiszen a kínai szerzete-

sek eljártak ezekbe az országokba, hogy támogassák az új terjesztés ügyét. A zen jelentős maradt a kínai buddhizmusban még a kommunista éra nagy kataklizmája közepette is, az utóbbi évtizedekben pedig úgy tűnik, kezdi visszanyerni régi erejét.

Kínában a zen a buddhista élet szerves része volt, de soha nem vált önálló iskolává, szemben Ázsia más részeivel. A zen szerzetesek ugyanazokban a kolostorokban éltek és ugyanazokat a szerzetesi rituálékat végezték, mint a többi szerzetes, és – Japánnal és Koreával ellentétben – Kínában a zen soha nem azonosult valamelyik specifikus meditációs gyakorlattal.²⁰ Még mindig szokás a kínai (és néha a vietnámi és koreai) zent „eklektikus” vagy „szinkretikus” jelzővel leírni. Ez azonban rossz irányba vezet. A zen meditációs gyakorlatok valójában a későbbi zen iskolák működése nyomán szűkültek le.²¹

A ZEN JAPÁNBAN

A zen iskolák Japánban a 13. században kezdtek kialakulni, noha a szerzetesek évszázadok óta tanították és gyakorolták ott a zent. Két fő iskola alakult ki a japán zenben, a szótó és a rinzai, mindkettő ugyanabban a korban. A szótó iskola alapítója, Dógen (1200–53) egy Kínát megjárt szerzetes volt, aki a zen igazi tanításait kereste, amelyek meglátása szerint Japánban nem voltak elérhetőek. Japánba visszatérve ülőmeditációt (zazen) kezdett tanítani. Dógen maga köré gyűjtött egy csoportnyi elszánt tanítványt, akik egy kolostort építettek számára, és részletesen írt a zen és a buddhista út minden vonatkozásáról. A mesterművének tartott könyv a *Sóbőgenzō*, ami 1231 és halála, 1252 között leírt prédikációinak gyűjteménye.²²

Ugyanebben az időszakban alakult ki a rinzai iskola, amit egy Eszai (1141–1215) nevű szerzetes hozott el Japánba, aki kifejezetten az uralkodó szamuráj osztály támogatását kereste. Eszai *A zen terjesztése az ország védelmében* című munkájában kifejtette, hogy „a zen kolostorokban végzett, az uralkodói születésnapokról megemlékező, buddhák neveit idéző, az uralkodói figyelmességért hálálkodó és ezekhez hasonló rituálék mind arra valók, hogy támogassák a császárságot és a japán állam gazdagságát.” Eszai halála után rinzai tanítók továbbra is kapták a szamuráj osztály támogatását. A Muromacsi-korszakban (1336–1573) a rinzai kolostorok élvezték a sógunok és az udvar kegyeit, és zen szerzetesek az állami adminisztrációban vállaltak szerepet.²³

Ugyanakkor, a Dógen és utódai által kidolgozott tudományos írások és szigorú meditációs praktikák kevés érdeklődésnek örvendtek, és a 17. századra a szigorú meditációt a zen templomokban nagyrészt feladták, ahogyan azt Griffith Foulk is leírta:

A tipikus zen templom így olyan helyé vált, ahol a bentlakó pap vagy apát és néhány segéd-szerzetes temetési vagy megemlékezési szertartásokat végzett a laikus közösség számára, netán velük egyéb olyan buddhista gyakorlatokat végeztek, mint az előírások megtanulása vagy a bűnbánat tanúsítása, esetleg a Buddha születésnapjának vagy nirvánájának megünneplése.²¹

A 18. században a kínai zen tanítók új hulláma érkezett Japánba; óbakunak nevezték magukat és kolostorokat alapítottak, amelyekben a szerzetesek a szerzetesi rendet követték (*vinaja*) és rendszeres meditációs üléseket tartottak. A szótó és a rinzai iskola egyaránt válaszolni volt kénytelen erre a kihívásra, így reformok bevezetésére került sor. Ahogy Kínában is történt, a reformok tárgya a visszatérés volt a zen „aranykorának” elveihez a meditációra kijelölt időszakok visszaállítása, a szigorú szerzetesi fegyelem és olyan tevékenységek rendszeressé tétele útján, mint a szerzetesek kerti munkája.

Ugyanakkor a koanok vizsgálatának gyakorlását a rinzai iskolában Hakuin Ekaku elevenítette fel, aki a koannal megküzdés pszichológiai vonatkozását tekintette fontosnak: ezt „nagy kételkedésnek” nevezte. Hakuintól származik a mostanra leghíresebbé vált koan: „Milyen a félkézzel tapsolás hangja?” Önéletrajzi írásában Hakuin gyakran beszámol saját felébredést hozó élményeiről, amelyekhez a koanokról való töprengés során bekövetkezett áttörések vezettek. Széles körben tanított, laikusokat és szerzeteseket egyaránt, a rinzai iskola népszerűsítése érdekében.

Napjainkban a szótó a legnagyobb japán zen iskola, a második helyen pedig a rinzai iskola áll. A Kínából a 17. században érkezett iskola, az óbaku a harmadik legnagyobb. Amint láttuk, a japán zen abban különbözik kínai elődjeitől, ahogyan a zen iskolák egyes meditációs gyakorlatokra specializálódnak. A másik különbség a hagyományos szerzetesi magatartási rend, a *vinaja* elvetése volt. Helyette a zen iskolák a bódhizattva előírásokat alkalmazták felszentelési eskü gyanánt.

A bódhiszattva előírások az önfegyelemre és az együttérző magatartásra helyezik a hangsúlyt, de nem terjednek ki a cölibátusra, amely egyébként a vinaja hagyomány középpontjában áll. Helyette a zen szerzeteseket saját templomuk szabályzata köti.²⁵ Ez a helyzet nem azonnal vezetett a szerzetesi cölibátus feladására, de megnyitotta az arra való lehetőséget. Gyakorivá váltak a megházasodott felszentelt szerzetesek, és a Meidzsi-reformok során, a késő 19. és a 20. században a szerzetesek cölibátusának eltörlése szinte szabály lett. Ez különös helyzetet teremtett Japánban, ahogyan azt Richard Jaffe lényegre törően megfogalmazta:

A japán buddhizmusnak a buddhizmus más formáiban fellelhető szerzetesi és aszkétikus élet hangsúlyaitól való eltávolodása szembeötlő. A japán buddhista klérus egyedülálló a buddhizmus papságában, mivel jelentős részük házasságban él, de azért a vallási felszentelés mellett kitartanak és a szangha (*szógya*) tagjainak minősülnek, a buddhista intézmények és a hívek szemében egyaránt.²⁶

Amint Jaffe és mások is megállapították, elképzelhető, hogy ebben a helyzetben félrevezető a „szerzetes” (vagy az „apáca”) kifejezés további használata. A „klerikus” vagy „lelkész” használatát javasolják alternatívaként, a „pap” kifejezés pedig valószínűleg a leggyakrabban használt alternatíva, keresztény konnotációja ellenére.²⁷

A ZEN KOREÁBAN ÉS VIETNÁMBAN

Legalább a 8. század óta voltak koreai gyakorlói is a zennek, amikor Kim tiszteletes, a népszerű tanító folytatta tevékenységét Kínában. Kim tiszteletes meditációs tanításai között, amelyek népszerűek voltak a kínai tanítványok között, az egyik csupán egyetlen szótag hangjának ismétléséből állt, amelyet mindaddig kellett folytatni, amíg végül elhalt és a meditáló a gondolatlanság állapotába került. Kimnek még abban a történetben is szerepe van, ami a zen Tibetbe vándorlásáról szól.²⁸ Más koreai tanítók is eljutottak Kínába, akik közül egyesek visszatértek tanítani, és zen templomokat alapítottak Koreában. Csak a 12. században alakult ki azonban a zen speciálisan koreai változata, egy Podzso Dzsínul (1158–1210) nevű tanító írásai alapján. Az ő idején következett be a szakadás

azon buddhista iskolák között, amelyek az írások tanulmányozására fektették a hangsúlyt, és azon zen iskolák között, amelyek elvetették az írásokat, és a felismerés belülről fakadó természetére tették a hangsúlyt.

Dzsinul Kínából merített, különösen a 9. századi tudós, Cung-mi munkásságából, hogy rátaláljon a zen olyan megközelítésére, amely ötvözi a zen iskolák által tanított azonnali felismerést és az írások jelentőségét, amely utóbbit más buddhista tanítók tartották fontosnak. Cung-mihoz hasonlóan Dzsinul abban az elgondolásban találta meg a középutat, amely szerint a felismerés pillanatnyi, de a gyakorlás fokozatos; Cung-mi szavaival: „A nap hirtelen kel fel, de a dér fokozatosan olvad el.”²⁹

Kínához hasonlóan Koreában a szerzetesek kolostorokban élnek és gyakorolnak más átadási vonalhoz tartozó szerzetesekkel együtt, gyakorlásuk pedig nem szorítkozik egyik vagy másik meditációs formára. Az e szerzetesek által gyakorolt talán leginkább specifikusan zennek mondható gyakorlat a valamely koanból származó kulcsmondaton való elmélkedés. Japánnal ellentétben, ahol a szerzeteseknek számos koanon kell átrágnia magát, Koreában a szerzetes vagy apáca kap egyetlen mondatot, és azzal dolgozik akár élete végéig. Ennek a gyakorlásnak a leggyakoribb formája szerint azon mondaton elmélkednek, hogy „mi ez?”³⁰

Vietnámban mindig is erős volt a kínai mahájána buddhizmus befolyása, a théraváda pedig csak a 20. században lett jelentősebb számú követőre. Az egyik hagyomány szerint a zen tanításait egy indiai szerzetes vitte el Vietnámba, már a 6. században. Mégis, a zen a 11. században vált népszerűvé és befolyásossá; ezt követően kínai szerzetesek számos zen átadási vonalat hoztak Vietnámba.

Az egyetlen, vietnámi személy által alapított zen iskola a Trúc Lâm (Bambuszliget) volt, amit Trăn Nhân Tông császár (1258–1308) hozott létre. Ez az udvarhoz kötődő zen ötvözte a konfuciánus és a taoista tanításokat. Bár az iskola rövid életűnek bizonyult, a vallásos és a világi birodalmak fúziójának elgondolása nagy jelentőségű volt, és számos alkalommal újjáéledt egészen a legújabb korokig. Vietnámban ma a legfontosabb zen iskolák a Lâm Tế és a Nguyễn-Thiêu, amelyek a zen 17. századi, kínai szerzetesek nevéhez fűződő legutóbbi terjesztése folytán jöttek létre. A japán óbaku iskolához hasonlóan, szerzetesi rituáléik a kínai Lin-csi átadási vonaltól származnak és közéjük tartoznak az Amitabha buddha iránt hűséget tanúsító gyakorlatok.³¹

A modern korban a vietnámi zent a nemzetközi közönség számára Thich Nhat Hanh szerzetes tette ismertté. A zenről szóló tanításokban és kiadványaiban Thich Nhat Hanh hangsúlyozta a zennek a buddhizmus többi formájával való kontinuitását, valamint az éberség és szeretetteljes kedvesség gyakorlati alkalmazására összpontosított. Korai angol nyelvű munkáinak egyikében, a *Zen Keys*ben azal kezd írását, hogy olyan könyvről számol be, amelyet szerzetesi élete hajnalán kapott:

Egyáltalán nincs filozófia ebben a könyvben. Mindhárom része gyakorlati kérdéseket tárgyal. Az első rész arról szól, hogyan csendesítsük le és összpontosítsuk az elménket. A második a szerzetesi élet előírásait és egyéb lényegi gyakorlati dolgait tárgyalja. A harmadik egy gyönyörű buzdítás a zen tanítványok számára, emlékeztetve őket arra, hogy idejük és életük értékes, amit nem szabad veszni hagyni. Biztos voltam benne, hogy nem csak a fiatal novíciusok kezdenek ezzel a könyvvel, hanem az akár negyven-ötven éves szerzetesek is követik előírásait.³²

Ez jól szemlélteti a vietnámi szerzetesek zen hagyományát, amit Thich Nhat Hanh olyan módon dolgozott át, hogy az tanítható legyen laikus tanítványoknak nyugaton. Itt a hangsúly az elménk természetének felismerésére, valamint a nyugalom gyakorlására, az erkölcsös viselkedésre és az olyan alapvető buddhista tanításokra helyeződik, mint a múlandóságról szóló elmélkedés. Thich Nhat Hanh úgy folytatja, hogy könyvét eredetileg csupán felkészítő jellegűnek vélte, amely saját zen gyakorlatainak kezdetét jelentette, de ötven évvel később rá kellett jönnie, hogy ez a zen buddhizmus lényege.³³

Negyedik fejezet

A zen elveszett írásai

EGY REJTETT BARLANG

A 20. század legelején egy kínai szerzetes feltárta egy addig rejtve maradt barlang bejáratát, amelyben egy ősi kéziratokat tartalmazó rejtkehelyre bukkant. A rejtett barlang egy mészkőbe vésett, látványos sziklatemplom- és temetőkomplexum része volt a középszerű Tunhuang közelében. Idővel a fellelt sok tízezer kéziratból álló kincs forradalmasította az ázsiai buddhizmus történetének ismeretét, különösképpen a zen buddhizmusét.

A barlang felfedezését követő évtizedben Nagy-Britanniából, Franciaországból, Oroszországból, Japánból és a kínai fővárosból expedíciók érkeztek, és nagy kötegeket hordtak el a fellelt iratokból saját múzeumaik és könyvtáraik számára. Tunhuang városa fontos kereskedelmi központ volt, amelynek köszönhetően a tunhuangi barlang kéziratai számos kínai, tibeti és szanszkrit nyelven, illetve a Selyemút elfeledett nyelvein íródtak.

Amint a tudósok elkezdtek feldolgozni a kéziratokat, felismerték, hogy azokat a 11. század elején zárták el és az 5. században íródtak. Ez azt jelenti, hogy egyedi betekintést nyújtanak a múltba legalább ezer évre visszamenőleg. A barlang kézíratainak nagy része a buddhizmusról szól, és sok esetben meglehetősen eltérő képet festenek arról az eddig birtokunkba került ismeretekhez képest.

Ennek megfelelően éppen akkor, amikor a zen nyugaton kezdett ismertté válni, a tudósok megkérdőjelezték annak gyökereit a tunhuangi kéziratok alapján. Két igen eltérő kép alakult ki, amelyeket James Robson így jellemez:

Nem titok mostanra, hogy a csan/zen hagyományt eredetileg a keleti transzcendentális spiritualizmus csúcsának tartották, és a nyugati racionalizmus és materializmus el-lenszereként árulta egy rakás csan/zen hitvédő, akiket orientalista fantáziák és ideológiai tervek fűtöttek. Ikonoklaszta, intézményektől mentes, „tisztá” csan/zen buddhizmust ábrázoló ideáljuk azonban kritikai vizsgálódás tárgyává vált a huszadik század elején, a sok ezer tunhuangi kézirat felfedezésének köszönhetően.¹

A tunhuangi kéziratoknak a zen gyökereinek megértésében játszott szerepét vizsgálva érdemes egy pillantást vetni arra a kérdésre, hogy azok miért kerültek a barlangba, és miért zárták el őket. Talán meglepő, de erre nincsenek egyező vélemények. Marc Aurel Stein volt az első felfedező, aki elérte a barlangokat és hozzáférhetett a kéziratokhoz. Az expedícióról szóló terjedelmes beszámolóiban, a *Serindiában* azon töprengett, miért lettek a kéziratok a barlang mélyén elhelyezve. Arra jutott, hogy azok tulajdonképpen leselejtezett könyvek, amelyekre már senkinek nem volt szüksége, de nem is lehetett őket megsemmisíteni szent, buddhista tartalmuk miatt. Nagyhatású megfogalmazása szerint mindez „szent hulladék” volt.²

Ezt a nézetet széles körben elfogadták a tunhuangi anyagot vizsgáló tudósok, mint Akira Fudzszieda is, és sokan ma is emellett érvelnek. Kínában külön neve is van, ez a *feicsi suo*, a „hulladék-teória”. Ez az elmélet azonban nem ad teljeskörű magyarázatot a nem-vallásos kéziratok, illetve a gyönyörű és teljes kéziratok (és festmények) ottlétére. Mi több, ez a látszólag gyakorlatias magyarázat nem illik a rituális buddhista gyakorlathoz sem.

Stein egy ennél lényegét tekintve sokkal árnyaltabb véleményt alakított ki. A *Serindiában* azt említi, hogy a kéziratkötegek egy része úgy nézett ki, mint ha vallásos (vagy, az ő szavaival „babonás”) cselekedetként helyezték volna el ott. Ez rámutat egy olyan igazságra, amelyre a „szent hulladék” megnevezés nem, azaz, hogy önmagában a kéziratok elhelyezése is lehetett vallásos cselekedet. De vajon milyen vallásos cselekedet állhat kéziratoknak a barlangban való elhelyezése mögött? Tudjuk, hogy számos buddhista kultúrában az írások és szövegek maguk is ereklyéknek minősültek. Richard Salomon azt írja az Afganisztánban feltárt Gandhari-tekercekről, a legrégebbi buddhista kéziratokról:

Biztonsággal állíthatjuk, hogy a kérdéses kéziratokat, specifikus jellegüktől vagy állapotuktól függetlenül, relikviákként magyarázták és kezelték. A buddhizmus hagyományában általánosan elfogadott tény, hogy a Buddha szavait megjelenítő szövegeket dharma-ereklyéknek, gyakorlatilag a Buddha és más buddhista méltóságok fizikai ereklyéinek tekintették. Ekként, a kéziratok eltemetése mögött húzó-dó alapvető motiváció egyértelmű; az ereklye-áldozat egyik formája volt.³

Ha a tunhuangi barlang kézíratait ereklyékként értelmezzük, közelebb kerülünk az ott élt buddhista szerzetesek világához. Ha a kéziratok „funkcionálisan egyenértékűek” voltak a Buddha testével, akkor minden alkalom, amikor valaki kéziratot helyezett el a barlangban, szimbolizmussal telt rituális cselekedet volt, amely az érdemteremtés és a hűség rendszerébe illeszkedett. Annak megértéséhez, hogy miért éppen ez a barlang töltötte be a szóban forgó funkciót, meg kell vizsgálnunk, kinek készült eredetileg.

AZ APÁT TÖRTÉNETE

Tunhuangban a 8-9. században élt egy Hung-pian nevű szerzetes. Kínai származású volt, de olyan korban élt, amikor Tunhuang a tibeti birodalom fennhatósága alá tartozott, így a többi városlakóhoz hasonlóan ő is tibeti ruhát viselt, és tibeti nyelven tanult meg írni-olvasni. Mivel a gazdag Vu családból származott, gyorsan haladt felfelé a ranglétrán, míg végül a tunhuangi szerzetesek egyik legmagasabb rangú vezetője lett. Ennek folytán közvetlen kapcsolatban állt a tibeti császártól érkező parancsokkal.

A tibeti császár több alkalommal utasítást adott arra, hogy Tunhuang városa készítsen a buddhista szútrákról több száz tibeti nyelvű másolatot. A kéziratok másolása hatalmas munka volt, szinte az egész város szkriptóriumává változott. Sok száz – főként kínai – írnok másolta a tibeti szent szavakat papíroldalakra vagy tekercsekre. Az eredmény a *Tökéletes bölcsesség szútra* hatalmas mennyiségű kötete és az *Aparimitāyus-szútra* sok száz tekercse lett. E tömegével gyártott tekercsek jó része annak köszönhetően maradt fent máig, hogy sok ezret elzárva elhelyeztek a tunhuangi barlangban.

A buddhista szövegeknek a tibeti császárság számára történő másolására Hung-pian otthona az egyik nagy másoló központ lett. Még mindig ott tartózkodott, amikor a tibeti vezetőket kényszerrel elűldözték Tunhuangból 848-ban. Néhány évvel később az egész Hohszi tartomány buddhista szanghájának előljárója lett, amely terület nagyjából a mostani Kanszu tartománynak felel meg. Hozzávetőleg ebben az időszakban Hung-pian és jómódú hozzátartozói megfizették azt, hogy számukra egy nagyméretű barlangszentélyt ássanak Tunhuang barlangos területén. Valójában ez már Hung-pian harmadik barlangásásra szóló megbízása volt, és a három barlang ilyen módon egy barlangtemplom három szintjévé állt össze. Ez a hatalmas új barlangtemplom (amit most a 16. sz. barlangként ismerünk) rendelkezett egy kis előszobával (17. sz. barlang). Lehet, hogy meditáló helyiség volt, vagy egyszerűen a tartalékok tárolására szolgált. Mindenesetre Hung-pian 862-ben bekövetkezett halála után emlékszentéllé alakították át a nagytiszteletű szerzetes meditáló szobrával, illetve talán a hamaival alatta. A barlangban elhelyezték a teljesítményeit felsoroló vésett követ is. A következő száz évben a 17. sz. barlang csordultig megtelt kéziratokkal, ezért Hung-pian szobrát áthelyezték a fenti sziklatemplomba.

A tunhuangi barlangban talált tibeti *Tökéletes bölcsesség* szútrák súlyos kötetei olyan kevésbé érdekelték a huszadik századi kínai tudósokat, hogy azok nagy része érintetlenül maradt a tunhuangi múzeum raktáraiban, noha ezek jelenthetik a kulcsot a kéziratömeg megértéséhez. A barlangban találtak egy gyűjteményt a Hung-pianhoz intézett tibeti levelekből. Mindkét kéziratömeg Hung-pian hivatali kötelezettségeit tartalmazta, és előfordulhat, hogy a szoborral és a kőtáblával együtt, vagy nem sokkal azok után kerültek elásásra a barlangban.

Lehetséges tehát, hogy a barlangban az első hullámban elhelyezett iratok Hung-pian saját kéziratok voltak. Ezek képezhették a magját a később elhelyezett kéziratoknak és festményeknek, amelyek más elhunyt szerzetesek gyűjteményéből származhattak, amíg a barlang végül kéziratraktárrá alakult. Az történhetett tehát, hogy a barlangot építő idős apát elhunyt, az őt ábrázoló szobrot elhelyezték ott, majd a levelezéseit és könyveit is, ezek után pedig mások levelezése és könyvei is ide kerültek, míg végül olyan sok irat gyűlt fel, hogy a néhai apát szobrát fel kellett vinni a felsőbb szintre. Más személyek, akik jóval a barlang keletkezése után születtek,

rituálékát folytattak benne, majd további kéziratokat helyeztek el ott, míg végül a barlang csordultig megtelt és lezárásra került.⁴

Még mindig nem tudjuk, miért zárták le peccséttel a barlang bejáratát. Sokan állítják, hogy azért, mert a buddhista kéziratokat szerették volna megóvni az inváziótól. A 10. század vége felé iszlám csapatok fenyegették a Selyemút menti buddhista királyságokat, így a tunhuangi szerzetesek tarthattak a könyveik pusztulásától. Azonban számos kérdés merül fel ezzel a teóriával kapcsolatban. Elsősorban az, hogy – mivel végül nem került sor iszlám invázióra – a veszély elmúltával miért nem nyitották fel a szerzetesek a barlangot, hogy visszaszerezzék a kéziratokat.

Figyelemre méltó az is, hogy miután a barlangot lezárták, az így létrejött falat buddhista képeket tartalmazó új freskókkal díszítették. Ez gondos és időigényes kivitelezést feltételez, nem gyors menekülés közbeni megoldást. Lehetséges tehát, hogy nem tényleges vagy vélt inváziós veszély volt a barlang lezárásának oka. Egy jóval prózaibb magyarázat ennél lényegesen valószínűbb: a 11. század elejére Hung-pian barlangja szinte teljesen megtelt, és ezzel betöltötte rendeltetését.

A barlang befedésének és fala lefestésének a fő mozgatórugója akár az is lehetett, hogy egy új adományozó vállalta új freskók készítésének költségeit.⁵ Néha a legkevésbé érdekes magyarázat bizonyul a legvalószínűbbnek. Akárhogyan történt is, a barlang lezárásának és kilencszáz évvel későbbi feltárásának eredménye az egyik legdrámaibb felfedezés a régészet történetében.

A ZEN TÖRTÉNETÉNEK ÚJRAGONDOLÁSA

Tekintettel arra, hogy a tunhuangi barlangból származó kéziratok a 10. századból vagy annál korábbiakból származnak, azok a zen Kínában történő elterjedését megelőzően keletkezettek. Amint láttuk, a zen mestereinek történeteiből készült klasszikus összeállítások kiadására a Sung-dinasztia idején, nagyjából a 11. és a 12. században került sor, rögzítve a zen történetének azt a változatát, amely az idők során továbbadásra került egészen napjainkig. A tunhuangi kéziratok tanúsága szerint ugyanakkor ez a változat nem tükrözi híven a zen történetét: az elfeledett, majd újra felfedezett korai szövegek alapján érdemes újra gondolni azt.

A tunhuangi barlangban talált sok ezer kézirat közül 350 a zen buddhizmusra vonatkozik. Ezek a szövegek híres tanítók mondásait, tanítók és tanítványok párbeszédét, tudományos értekezéseket, kommentárokat és előszavakat, illetve zen szerzetesekről készült történeti és életrajzi leírásokat tartalmaznak. Az újkori tudósok figyelmé a szövegek utolsó csoportjára irányult, e korabeli beszámolókat arra használva, hogy ezek alapján újra értelmezzék és kiegészítsék a későbbi eredetű, hagyományosnak számító történeteket.⁶

A 20. század derekától kezdődően a tudósok a tunhuangi zen szövegeket arra használták, hogy felkutassák a kis híján elfeledett zen tanítók munkáit, bemutassák az ünnepektől személyiségekről szóló állítások törékenységet, és kritikai vizsgálódásnak vessék alá egyes zen kolostorok politikai tevékenységét. Amint ezek a történetek bemutatják, a zen átadási vonala nem felvilágosult mesterek megszabott rend szerint történő öröklése folytán alakult ki, ahogyan az a később keletkezett irodalmi művekből kiolvasható. Ellenkezőleg, az egyes átadási vonalak tekintélyének bizonyítása érdekében viszályok zajlottak a különböző csoportok között, amelyek során virágzott az intrika és az események kreatív kozmetikázása. Alan Cole, e korai csan szövegek egyik legkomolyabb kritikusa így fogalmazott:

Hogy egy kissé humoros analógiával szolgáljunk arról a kihívásról, amit a Tunhuang-szövegek jelentenek, képzeljük el, hogy egy virginiai kisvárosba költözünk, ahol röviddel azután, hogy berendezkedtünk, a sarki bárban azt halljuk, hogy a város polgármestere George Washington rokona, ezért ilyen sikeres a polgármesteri tevékenysége. Ez érdekesen hangzik, ugyanakkor egy másik bárban azt halljuk, hogy igazából az előző polgármester volt Washington leszármazottja, aki történetesen a pultos unokatestvére. Nem sokkal később, amikor a választási kampány intenzívebbé válik, elterjed a pletyka, hogy valójában a hivatalban levő polgármester kihívója a Washington-rokon? Mit küzdenénk ezzel a sok történettel a jelenkori vezetés és valamelyik régmúlt felmenő közötti kapcsolatról?⁷

Újra és újra világossá válik, hogy a zen mesterekről szóló történetek részletei annál kevésbé ellenőrizhetőek, minél korábbra megyünk vissza az időben, mígnem semmi nem marad, ami történelmileg igazolható lenne. Ez igaz Bódhidharmára is, a zen alapító alakjára és sokakra, akik követői voltak. A zen hagyomány történelmi szempontú

vizsgálata okozott némi kiábrándulást, azonban ez a kihívás semmiben sem különbözik attól, amikor bármely más vallási hagyományt vesznek górcső alá a tudósok.

Éppen úgy, ahogyan más hagyományok esetében is történik, a tudósok és a hívők egymásnak feszülnek, az előbbieket naivitással vádolják az utóbbiakat, az utóbbiak pedig az előbbieket azzal, hogy éppen a lényegét nem értik. Amint láttuk, egyes zen gyakorlók és tudósok (és olyanok is, akik tagjai mindkét csoportnak) olyan megoldást javasoltak, amellyel elkerülhető az árokásás a bennfentesnek számítók és a kívülállók között: azt állították, hogy bár a történelem számít, még nincs jelentősége abban a tekintetben, ahogyan a zen tanítók történeteit a tényleges gyakorlatban felhasználják.

Vannak azonban jóval pozitívabb vonatkozásai is a korai zen szövegek felfedezésének, többek között az, hogy többet tudhatunk meg a zen keletkezéséről. A Sen-hszüot verssel legyőző Hui-neng történetéről tudjuk, hogy fikció, amely egy adott zen átadási vonal felemelkedését szolgálta egy másikkal szemben. Így viszont többet tudunk meg Sen-hszü elveszett zen átadási vonaláról, az „Északi Iskola” néven megismert tanítókról és gyakorlókról. Bár feledésbe merültek, e korai zen tanítások segíthetnek a zen gyökereinek és mai hagyománya kialakulásának megértésében.

A *Lanka mesterei* és más korai zen kéziratok legfontosabb hozadéka, hogy megmutatják, a zen tanítása arról szól, miként közelítünk meg a meditációt anélkül, hogy valamelyik gyakorlathoz való ragaszkodás kelepccéjébe esnénk vagy a gyakorlás értékét egészében megtagadnánk. Ez a tanítási mód évszázadokon át fennmaradt, még ha el is homályosította néhol a retorika (leginkább a Nyugat által kisajátított zenben), és napjainkig olyan „családi vonásnak” tekinthetjük, amely megőrződött valamennyi zen-hagyományban.

A LANKA MESTEREINEK BEMUTATÁSA

A zen hagyomány főbb zen mestereinek vagy „pátriárkáinak” életét és tanításait összefoglaló, kanonizáltnak tekinthető mű a *Feljegyzések a lámpás továbbadásáról* (*Csuan-teng lu*). A „lámpás hagyományozásának” képe a felismerés generációkon át tartó, tanítótól tanítványnak történő átadásának metaforája. A fordítás kissé nehézkes, mivel egy lámpás valamiféle átadására utal két ember kö-

zött. Ehelyett inkább az egyik lámpásnak vagy fáklyának a másíkról való meggyújtásaként kellene elképzelni, ahogy a láng fennmarad, noha minden megfoghatatlan az átadás aktusában.

A *Lámpás továbbadása* egy hatalmas, hozzávetőleg harminc kötetes mű. Következétesen végigkíséri a zen átadási útvonalának tanítóit minden generáció egyetlen képviselője útján, Indiában és Kínában. Ezzel szemben a tunhuangi kéziratokból több különböző művet kapunk, amelyek a korai kínai zen átadási vonal többféle, versengő verzióját mutatják be. A *Feljegyzések a Lanka mestereiről és tanítványairól* (*Len-csie sice csi*) egyike ezeknek az átadási vonal történeteknek, a korai nyolcadik századból. Két másik jelentős átadási vonalról szóló szöveget is felfedeztek a Tunhuang barlang kéziratjai között; az egyik valamivel korábbi, a *Feljegyzések a dharma ékkő továbbadásáról* (*Csuan japao csi*), míg a másik évtizedekkel későbbi, ez a *Feljegyzések a dharma ékkő genealógiájáról* (*Litaj japao csi*).

A *Lanka mesterei* Csing-csüe zen szerzetes előszavával kezdődik, amelyben leírja, miként ismerkedett meg a zen buddhizmussal és hogyan jutott el a felismerés egy szintjére a zen tanító Sen-hszüanuk köszönhetően. Azzal folytatja, hogy ékesszóló és mélyenszántó leírást ad a felébredéshez vezető útról. Ezután a *Lanka mesterei* visszatér a kínai átadási vonal kezdetéhez. A szinte valamennyi zen átadási vonalról szóló szöveggel ellentétben, ebben a Bódhidharma nem az a tanító, aki az átadást Kínába hozta. Ez a megtiszteltetés Gunabhadrának, egy Kínába utazó indiai buddhista tudósnek járt, aki részt vett a *Lankāvatāra szútra* első kínai fordításában.

Nincs személyes tanító-tanítvány kapcsolat Gunabhadra és a sorban őt követő Bódhidharma között; maga a *Lankāvatāra szútra* az összekötő kapocs. A *Lankāvatāra szútrát* számos zen tanító most is nagyra becsüli. Egyesek a *Lanka mestereit* mint a zen gyakorlóinak számára legfontosabb szútra hagyományát követik. De miért éppen ezt a szútrát? Red Pine, a fordító, saját fordításához írt bevezetőjében így fogalmaz:

Ha volt valaha olyan szútra, ami bemutatta a zen mögöttes tanítását, akkor ez az. Kérlelhetetlenül kitart a személyes felismerés elsődlegessége mellett és semmihez nem hasonlítható a Buddhának tulajdonított tanítások tekintetében.⁹

A *Lankāvatāra* egyike a sokszáz mahájána, azaz a buddhizmus nagy szekere szútráinak, amelyekről azt tartják, hogy a Buddha szavait tartalmazzák, noha a modern tudósok szerint inkább később, főként a Kr.e. 1. század és i.sz. 5. század körül íródhattak. A *Lankāvatāra* az egyik legnagyobb tiszteletnek örvendő és legösszetettebb szútra. Világosan bemutatja a mahájána gondolat legtöbb alapvető doktrínáját, köztük a valóságnak három szintre osztottságát és a tudatosság nyolc vonatkozását.¹⁰

A *Lanka mestereiben* Bódhidharmáról olvashatunk, aki a *Lankāvatāra*t tanításai alapjának tekinti és átnyújtja azt tanítványának, Huikének. A következő fejezet minden generációból egy alakot emel ki, aki tovább viszi a *Lankāvatāra* átadási vonalát. Bódhidharmát tanítványa, Huike követi, őt pedig Szeng-can. A zen átadási vonalban elfoglalt helyétől függetlenül e két tanító személye elég homályos, és tanításaik tartalmáról is keveset tudunk.

Ezzel szemben a következő tanítóról, Tao-hszinről szóló rész minden egyébnél hosszabb, tekintettel arra, hogy saját írásait tartalmazza a meditáció gyakorlatáról. Valójában ez a *Lanka mestereinek* gyöngyszeme. Ezt követi Hongren, aki megalapította a Keleti Hegység tanítási hagyományt. Számos tanítványa közül a *Lanka mesterei* főként Sen-hsiura összpontosít, aki Vu császárnő kegyeit bírta. A szöveg utolsó része röviden áttekinti Sen-hsiu egyes tanítványait, majd elvezet Csing-csüéhez, az előszó írójának generációjához.

A *Lanka mesterei* abban különbözik minden más korai zen átadási vonalról szóló szövegtől, hogy az életrajzok helyett a tanításokra összpontosít. A szerzők életrajzai relatíve rövidek és a mű nagyobb része a tanításaikról szól. Nincs egyetlen ortodox tanítás sem, egyik gyakorlási mód sem utasítandó el valamely másikkal szemben; ehelyett a *Lanka mesterei* összegyűjt számos különböző irányzatot, amelyek a korabeli zen gyakorlásban felmerültek.¹¹

AZ ÉSZAKI ISKOLA TANÍTÓI

A *Lanka mesterei* Csing-csüe előszavával kezdődik, ezért gyakran hiszik őt a szöveg szerzőjének. A tibeti fordításban azonban – amely korábbi, mint a fennmaradt kínai változatok – az előszó nem szerepel. Még ha az előszó eredetileg része is volt a szövegnek, érezhető, hogy különböző forrásokból rakták össze, talán Csing-csüe tanítványai. A *Lanka mestereinek* egyes további részei szintén más forrá-

sokból származnak, amelyek nagy része mostanra elveszett. A kéziratokban magukban is kifejezésre kerül, hogy *A Lanka mestereit* Csing-csüé inkább „összeállította”. semmint megírta.¹²

Továbbá, amikor a kéziratokból dolgozunk, szem előtt kell tartanunk azt, hogy amink van, az a másolatok másolatainak másolatai (és így tovább.) A másolás valamennyi szakaszában az írnok hozzátehetett vagy kihagyhatott részeket a szövegből, szándékosan vagy tévedésből. A buddhista környezetről tudjuk, hogy a szútrákat másoló szerzetesek igyekeztek a szövegeket hűen reprodukálni, de ez nem mindig sikerült. Az olyan szövegek azonban, amelyek nem a Buddha szavait idézték, sokkal kevesebbet bajlódtak a magyarázatok hozzáadásával, az írásokból származó megfelelő idézetekkel vagy más szövegekben talált egyéb szövegrészletekkel.

A Lanka mesterei úgy néz ki, mintha éppen ilyen módon alakult volna. A különböző kínai kéziratok és *A Lanka mesterei* tibeti fordítása mind különböznek egymástól, és a tibeti fordítás egyes fejezeteinek végéről hiányzó szövegek arra mutatnak, hogy a másolók hozzátettek szakaszokat a fejezetek végeihez a szöveg átadásának különböző stádiumaiban. Ekként *A Lanka mesterei* a buddhista fogalom mindkét értelmében függő létező: egyrészt különböző forrásokból eredő szövegek részletein alapuló összetett dolog, másrészt az idő haladtával is alakult, ahogyan egyik kéziratból a másikba átmásolták.¹³

Ezen okok miatt a továbbiakban elkerülöm azt, hogy Csing-csüére mint *A Lanka mesterei* „szerzőjére” hivatkozzam. Ez önmagában félrevezető, de tovább vizsgálgatni Csing-csüé szerzői gyakorlatosságát és motivációját olyan lenne, mintha egy bonyolult épületet próbálnék futóhomokra felhúzni. Mégis, még ha nem is tudjuk Csing-csüét biztonsággal szerzőnek nevezni a szó ismert értelmében, ő akkor is egy kulcsfigurája *A Lanka mestereinek*; előszava néhány igen költői és egyszerű tanítást tartalmaz a zen szövegben leírt útvjáról. Maga is Kína történetének viharos, de kreatív korszakában élt, amikor Vu császárnő véget vetett (ha csak ideiglenesen is) a Tang-dinasztiának. Csing-csüé Kína egyik nemesi családjából származott, Vu császárnőre riválisai közül. Testvére, Vej hercegnő felnőve veszélyt jelentett a császárnőre nézve. Amikor Vu hatalomra jutott, Csing-csüé leánytestvérét száműzték, fiútestvéreit pedig legyilkolták. Később, Vu császárnő 705-ben bekövetkezett halála után fia lépett a császári trónra, de az új császár felesége (Csing-csüé testvére) volt az igazi uralkodó,

akit a későbbiek során Vej császárnőként ismertek. Uralkodása alatt Csing-csüe visszatért a fővárosba, ahol politikai tisztséget ajánlottak neki, ezt azonban elutasította, és helyette azt kérte, szenteljék fel Sen-hszü buddhista szerzetesnek.

Sen-hszü más tanítványaival együtt Csing-csüe a zen Északi Iskolájának követőjeként vált ismertté Kínában. Ezt a nevet azonban Csing-csüe és tanítói nem használták, az tulajdonképpen e tanítók elleni kritikákból, egy Sen-hui nevű radikális szerzetestől eredt, aki a saját tanítási átadási vonalát a „Déli Iskolának” nevezte.¹⁴

Prédikációiban és tanításaiban Sen-hui támadta a kínai zen legsikeresebb képviselőit: Sen-hszüet és követőit. Sen-hui különösen az Északi Iskola gyakorlatait ellenezte, amelyek szerinte azt hirdették, hogy a megvilágosodást fokozatosan kell elérni. Azt állította, hogy az ő Déli Iskolája azoknak szólt, akik megértették az igazságot, hogy a megvilágosodás egy azonnali reveláció. Ez természetesen túlzó leegyszerűsítés volt. Az idővel eredményt hozó gyakorlás és az időtlen megvilágosodás megélése közötti feszültség minden zen, és sok más buddhista hagyományban is fellelhető.¹⁵

Tévedés lenne azonban „zen iskolákról” beszélünk Kína vonatkozásában. Tulajdonképpen félrevezető azt mondani, hogy egyáltalán léteztek különálló, intézményileg önálló buddhista iskolák Kínában. A tényleges helyzetet jól összefoglalta Morten Schlütter:

A kínai buddhista iskolák közötti különbségek nem fejlődtek szigorúan elkülönülő egységekké, és vallási csoportok, felekezetek vagy hasonló megnevezésű egységek, amelyeneket a japán buddhizmusban vagy a protestáns kereszténységben ismerünk, soha nem jöttek létre. Kialakultak ugyan Kínában egyes elkülönülő irányzatok a buddhista gondolkodásban és gyakorlatban, de ezeket aligha tekintették egymást kizárónak, és számos szerzetes tanult több iskolában. A kínai történelem során mindenkit, aki szerzetessé vált, az általánosnak számító buddhista rend szerint szenteltek fel, nem valamelyik iskolába vagy hagyományba.¹⁶

A zen különböző megközelítései közötti legtisztább választóvonalat talán Cung-mi jelölte meg a zen szövegek gyűjteményéhez írt előszavában, amelyből korábban idéztem:

A csannak különböző átadási vonalai vannak, amelyek egymással ellentétben állnak. Tulajdonképpen az itt összegyűjtött írások ugyanolyanok, mint Kína klasszikus korának többi száz versengő iskolája. Azonban az axiómáik mögötti elvek különbségei szerint mindössze tíz házról beszélhetünk.¹⁷

Itt Cung-mi egyértelműen gondolati „iskolákról”, nem pedig vallási intézményekről beszél. Amint Cung-mi tovább taglalja, amit ő „tíz háznak” nevez, az a saját megfogalmazása annak magyarázatára, hogy milyen sok tanítás és gyakorlás viselte a zen nevet az ő idejében; ezek nem történeti iskolák a szó általunk ismert értelmében. Ha viszont Cung-mi különböző zen doktrínákról írt társadalmi csoportok helyett, akkor mi is lehetett tulajdonképpen a társadalmi helyzet?

A kép úgy festett, hogy meditációt oktató tanítók köré szerveződtek különböző társadalmi csoportok. Az egyik ilyen tanító, Sen-hsziu a császárné támogatásának köszönhetően meglehetősen ismertté vált. Sen-hsziu és tanítványai sikere egyúttal azt jelentette a többi tanítási átadási vonal számára, hogy azoknak meg kellett küzdeniük a kiválóságért. A 8. századtól kezdődően egyes csoportok Sen-hszit követték, míg mások Hui-neng személyét fogadták el helyette Bódhidharma tanításainak igazi utódjaként. Az átadási vonal és az átadás ideája mindkét csoport esetében sokkal fontosabbá vált, mint korábban.¹⁸

E csoportok legsikeresebbjei támogatáshoz jutottak, így lehetőségük volt a tanítóik munkáiról – illetve egyre inkább az átadási vonalról – szóló szövegeket terjeszteni. E sikeres tanítások aztán bekerültek a zen utasításainak olvasztótégelyébe, ahogy azt a tunhuangi kéziratok is mutatják. A kéziratok számos zen szöveg gyűjteményét tartalmazzák, amelyek feltehetőleg különböző iskolákat képviseltek. Ez arra utal, hogy nem bírt különösebb jelentőséggel az iskolák közötti hovatarozás, amikor a tanításokat gyakorlási célokra használták. Vagyis amennyiben léteztek is olyan iskolák, amelyek csak a saját hagyományuk szerinti szövegekhez és gyakorlatokhoz ragaszkodtak, erre nincs bizonyítékunk.¹⁹

Mit is mondhatunk el akkor az Északi Iskoláról? Mivel soha nem létezett egy önmagát ilyen névvel illető hagyomány, ez inkább gyűjtőfogalomnak tűnik *A Lanka mesterei* és a Sen-hsziu átadási vonalával összefüggő szövegek tanításaira. E szövegek többségét

onnan ismerjük, hogy fennmaradtak a tunhuangi kéziratok barlangjában.

Gyakran hangzik el, hogy Sen-hui viszálykodása indította el a zen Északi Iskolájának bukását, amely így végül a 10. század elejére megszűnt. Nincs azonban nyoma a tunhuangi kéziratokban annak, hogy Sen-hszü és tanítványai nevéhez fűződő munkák – akár csak a 10. század végéig – kevésbé lettek volna népszerűek, mint más zen írások. Más szóval nincs okunk azt hinni, hogy ez a tanítási hagyomány a Szung-dinasztia előtt kihalt, amikor számos korábbi zen tanítás merült feledésbe vagy fogalmazódott át valami újjá. Így tehát *A Lanka mestereiben* nem is annyira az „Északi Iskola” tanításainak specifikumait találjuk, hanem az inkább ablakot nyit számunkra a Szung-dinasztia előtti zen tanításokra. Ezek tehát a zen gyökerei.

KRITIKAI NÉZETEK A *LANKA MESTEREIRŐL*

A Lanka mestereiről és a más korai zen átadási vonalokról szóló írásokról nemrégiben készült tanulmányok igen kritikus álláspontra helyezkedtek e munkák tekintetében. A tudomány képviselőinek jelentős része azzal érvel, hogy ezek a szövegek elsődlegesen politikai jellegűek, és hogy megírásuk célja az egyes egyedi tanítók szerepének és átadási vonalának igazolása volt. *A Lanka mesterei* esetében a tudósok Csing-csüét kétellyel kezelték, azzal érvelve, hogy a szöveggel az volt a célja, hogy beírja önmagát Sen-hszü Keleti-hegységbeli átadási vonalába.

Alan Cole *Fathering Your Father* című munkájában találjuk a legszélsőségesebb példáját annak a tendenciának, hogy miként lehet valamely szöveg jelentését és szerzője motivációját a legkevésbé jóhiszeműen, sőt, a legnagyobb gyanakvással értelmezni. Ebben a könyvben Cole „parvenünek” láttatja Csing-csüét, aki fabrikált egy zen tanítói átadási vonalat korábbi szövegek plagizálása útján. Cole még azt is kimondja, hogy Csing-csüé tanítója, Hszüan-cö nem is létezett, hanem Csing-csüé őt is csak kitalálta abban a törekvésében, hogy beírja magát az átadási vonalba.²⁰

Bár ez a kritika kökeménynek és realistának tűnik, tulajdonképpen egy sor feltételezésen és spekuláción alapul, amely meglehetősen ingataggá teszi. Az első az a feltételezés, hogy a könyvkiadás modern modellje – amelyben a szerző és olvasókö-

zönsége találkozik egymással – ráhúzható a korabeli Kínára. Amint láttuk, önmagában az is, ha Csing-csüét a szó a mai értelmében vett „szerzőként” azonosítjuk, komoly spekuláción alapul és mindenképpen megtévesztő. Az „olvasóközönség” tekintetében pedig nem világos, kit is lehet annak tekinteni a korabeli Kínában: az írástudó elitet, vagy a még képzetesebb buddhista szerzeteseket? Az az érv, hogy Csing-csüé ártatlan olvasókat szedett rá az önérdékből kitalált zen átadási vonallal, azon az elgondoláson alapul, hogy létezett egy lelkes, de tudatlan és laikus közönség. Azonban erre semmiféle bizonyíték nincsen. James Robson a könyvről készített recenziójában így írt erről: „Cole-nak egy cinkos »olvasótáborról« vagy »lelkes hallgatóságról« szóló visszatérő állításai csupán bizonyítatlan feltételezések.”²¹

A Cole-hoz hasonló tudósok néha azért bélyegeznek meg egyes premodern szerzőket, mint Csing-csüét is, mert azok gyenge történetírók, mintha csak tudós kollégáikat kritizálnák. A *Lanka mesterei*hez hasonló szövegek azonban nem a mai értelemben vett „történelem” számára íródtak. Még ha a fent vázolt kérdéskört átugorva Csing-csüét szerzőnek nevezzük is, tény, hogy ő soha nem volt történetíró. Hasonlóképpen, a plagizálás vádjával is gyakran illetik Csing-csüét és a csan átadási vonal szövegek más szerzőit, ami pedig teljességgel időszerűtlen, ahogy azt Robinson is kiemeli:

Bár egyes szövegek korábbi szövegekre alapításának gyakorlata a szerzők megjelölése nélkül szokványosnak számított a kínai írásokban, Cole ezeket a szerzőket plagizátoroknak és hamisítóknak láttatja. A plágium és szövegshivatozások modernkori sztenderdje semmiképpen sem alkalmazható a korai történeti írásokra. Ahogy Marc Bloch is megjegyezte, a plágiumot „abban a korban általánosan a világ legártatlannabb dolgának tartották. A krónikások és szentéletrajzírók egész szövegrészeket vettek át gátlás nélkül korábbi szerzők szövegeiből.”²²

Ez igaz volt az írás minden formájára Kínában, ahogyan a premodern kor más kultúráiban is. A történelmi szövegek egyvelegei voltak mindannak, amit korábban írtak, nem létezett szerzői jog, így plágium sem.

Mivel Cole nem fordít túl sok időt a tényleges tunhuangi kéziratokra, mint *A Lanka mestereinek* egyedüli fennmaradt forrásaira, éppen a legégetőbb kérdések kerülnek el a figyelmét. Miért keringett a szöveg számos példányban Tunhuangban a 9. és a 10. században? Ki használta azokat? Milyen célra? Az egyik lehetséges támpont *A Lanka mestereinek* tibeti fordítását tartalmazó kéziratban lehet. A kézirat másik oldalán egy másik szöveg található, amelyet a tanítók számára írtak arról, hogyan vezessék a tanítványokat a meditáció elsajátításában és gyakorlásában. Előfordulhat, hogy *A Lanka mesterei* is ugyanilyen gyakorlati célt szolgált, azaz meditációs tanítók számára írt oktatási anyag lehetett?

Amint már említettem, ami megkülönbözteti *A Lanka mestereit* más korai zen átadási vonalat leíró történetektől, az az átadási vonal mesterei által tanított anyagról szóló szövegek mennyisége. Míg a többi beszámoló az élettörténetekre és a csodákra összpontosítottak, *A Lanka mestereiben* olvasható szövegek zöme röviden érinti ezeket, majd a tanításra és gyakorlásra koncentrálnak. Függetlenül attól, hogy ezek az írások mennyire híven adják vissza mindazt, amit a mesterek tanítottak, nagy részük mindenképpen a legrégebbi zen tanítások írásba foglalt változatát jelenti. Így olvasni *A Lanka mestereit*, annak érdekében, hogy jobban megértsük a zen gyakorlatának kialakulását, nem feltétlenül naivitás. De ez valójában nem is feltétlenül vagylagos döntés kérdése. A vallásos (vagy „spirituális”) gyakorlás és a társadalmi kapcsolatok és politikai manőverek területének szétválasztása lehetetlen, amint azt Wendi Adamek is megerősítette egy másik zen átadási vonalhoz kapcsolódó szövegről készült tanulmányában:

A zen kontextusában az üresség felismerése és a „csak ülés” nem különül el egymástól. Micsoda tisztaság! Ugyanakkor elkerülhetetlenül támadnak viták arról, hogy hogyan *tanítsák* az embereket e nem-kettősség megtapasztalására. Valamennyi megváltástani kontextusban kihívást jelent kifejezni és átadni a kifejezhetetlent. A Szív-szútra híres mondatának, „a forma az üresség, az üresség a forma” parafrázisával azt mondhatnánk „a megváltástan nem más, mint politika, a politika nem más, mint megváltástan.”²³

Ötödik fejezet

Korai zen meditáció

A LANKA MESTEREIBEN TALÁLHATÓ ELVEK ÉS GYAKORLATOK

Meglepően keveset tudunk a zen klasszikus korszakának tanítói által okított gyakorlatokról. A zenről szóló korai írások főként az elvekről szólnak, nem annyira a gyakorlatról. Még Cung-mi, korának zen tanításaira leginkább fogékony jegyzetírója is keveset tud elmondani a gyakorlásról.¹ Ez teszi *A Lanka mestereit* olyan fontossá. Amellett, hogy a zen mestereket főként tanításaik útján mutatja be, kifejezett és világos utasításokat is tartalmaz arról, hogyan ülünk a meditációban. A *Lanka mesterei* minden egyes része más-más szempontú rálátást nyújt a zenre, különböző szemszögből vizsgálja a zen alapját képező elveket és gyakorlást.

Csing-csüe

A Csing-csüe által írt előszó főként az üresség ideájáról szóló elemzésről szól. Ez egybecseng másik ismert művével, a *Szív szútrá*hoz írt magyarázatával, ami kulcsfontosságú szöveg a bölcselő irodalom tökéletességéről, amiben az üresség kulcsszerepet játszik. Csing-csüe számára fontos annak megértése, hogy az üresség nem azonos a semmivel; az üresség inkább az élet működésében fedezhető fel. Üresség és cselekvés egy és ugyanaz. A gyakorlás szempontjából az üresség és a funkció szétválaszthatatlansága azt jelenti, az elme csendessége nem élvez elsőbbséget az elme működésével szemben. Vagyis a meditáció gyakorlása nem a gondolatok és érzelmek elnyomásából áll, hanem a gondolatok és érzelmek ürességében való pusztá ülést, ahogy azok felmerülnek.

Gunabhadra

A Gunabhadrának *A Lanka mesterei*ben bemutatott tanításai szinte biztosan nem magától a fordítótól származnak. Ami itt elének tárul, az egy Kínába érkező szerzetes, aki megérkezve csalódottan észleli, hogy Buddha tanításait mennyire félremagyarázzák és helytelenül alkalmazzák. Ebben a fejezetben Gunabhadra találkozik egy prédikátorral, aki a pokol tüzéről szónokol, arra figyelmeztetve hallgatóságát, hogy milyen irtózatot következménnyel jár az, ha nem adják fel bűnös életmódjukat. Négy csoportba sorolja azokat, akik keresik az elme békéjét: (I) hétköznapi emberek, (II) hallgatók (pl. a hinajana gyakorlók), (III) a bódhiszattvák, és (IV) azok, akik felismerik a buddhát a saját elméjükben. Gunabhadra, akit úgy tűnik, másik néven, Mahájánaként is ismertek, maga is tanított a Nagy Szekér természetéről, megnevezve a zen értelmezésének hat tökéletességét.

Bódhidharma

A Két út, négy gyakorlat az egyetlen Bódhidharmának tulajdonítható szöveg, amit a modern tudomány széles körben elfogad, mint Bódhidharma tényleges tanításainak megjelenítését. *A Lanka mesterei*ben teljes egészében megjelenik. A rövid tanítás egyetlen rendszeren belül közös nevezőre hozza a megvilágosodás azonnali és fokozatos megközelítését. A két út a következő: (I) belépés az elvek útján, ami azt jelenti, abban az erős hitben ülünk a meditációban, hogy az elménk a buddháéhoz hasonló, és a (II) belépés gyakorlás útján, ami négy elmélkedés sorozata, amelyek ellenszerként hatnak az ártalmas elmeállapotokra. Ez a négy a következő: (I) amikor szenvedünk, akkor arról kell elmélkedni, hogy ez az ember előző tetteinek következménye, (II) amikor jószerencse ér, akkor arról elmélkedni, hogy ez is csak átmeneti és ezért nem lehet rá hagyatkozni, (III) a ragaszkodással szembeni ellenszerként arról elmélkedni, hogy a létben a szenvedés elkerülhetetlen és fel kell hagyni bárminek a keresésével, és (IV) a dharma gyakorlása, ami a hat tökéletesség gyakorlása fogalomalkotás nélkül.

Huike

A Huikéről szóló fejezet keveset mond a tényleges gyakorlásról. Azonban Bódhidharmánál is jobban, ő is az ülőmeditáció fontosságát hangsúlyozza minden más gyakorlás felett. Huike e tanításában az ülőmeditáció vezet a mindenkiben mindig jelenlévő buddha-

természet felismeréséhez. Az egyetlen különbség a hétköznapi emberek és a buddhák között az, hogy az utóbbiak meditáció útján felismerték saját természetüket. Huike itteni tanításának másik nagy nyomatéka negatív előjelű: ne engedjük a figyelmünket elterelni könyvek és ideák által. Állítja, az étel képe nem enyhíti az éhségedet és az ételről való állandó beszéd megakadályoz az evésben. A lényeg annak felismerése, hogy a megvilágosodott állapot már jelen van mindannyiunk testében és elméjében.

Szeng-can

Szeng-can tanításait saját szavaiból ismerhetjük meg itt, egy kortárs zen mester tanításairól szóló kommentárjából. Noha ez a tanítás nem szól a gyakorlatról, mégis lefektet néhány alapvető elvet, amelyeken a meditáció gyakorlata alapul. E mű középpontjában Indra hálójának képe áll, ékkövek hálójáé, amelyek mindegyikén tükröződik a háló többi ékkövének tükörképe. Ez a minden dolgok összekapcsoltságának metaforája, ami a függő keletkezés buddhista ideája. Ez a tanítás azt állítja, hogy „minden atomban benne van a világegyetem valamennyi jelensége; egyetlen pillanat magában hordozza a múlt, jelen és jövő valamennyi pillanatát.” Ez az oka annak, hogy a világ megértésére és azzal való interakciókra használt kategóriák nem határozzák meg a valóság természetét, mivel semmi sem létezhet önmagában, a többi dolog nélkül.

Tao-hszin

A Tao-hszinről szóló hosszú fejezet egy teljes munkát, a *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* című írást mutatja be, amelyet az ülőmeditációt gyakorolni kívánó kezdőknek szóló tanítások követnek. A *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* egy prédikációt ír le, amit a címének megfelelően olyan csoportokhoz intéztek, akik a bódhiszattva fogadalom letételének ceremóniájára gyűltek össze. Ezek a ceremóniák nyilvánosak voltak a szerzetesek és laikusok számára egyaránt, és általában prédikációból, valamint a fogadalom letételének ceremóniájából álltak. Ez tehát egy korai példája a bódhiszattva előírások keretében előadott zen prédikációk ceremóniájának, amelyek leghíresebbike a *Platform szútra*. Tao-hszin meditációs tanításai messze a legrészletesebbek *A Lanka mestereiben*, ezért azokat az alábbiakban részletesen tárgyalom.

Hongren

Noha a Hongrenről szóló fejezet főként életéről és tanítványairól szól, tartalmaz azért egy rövid szakaszt a meditációs tanításairól is. Ezek a vizualizációról szólnak: előbb egyetlen szótagra kell összpontosítani a koncentrálás érdekében, azután magunkat kell elképzelnünk egy hegy tetején ülve, az egész világra rálátva. Hongren utasításai és a Kínába körülbelül akkoriban érkező tantrikus meditációs gyakorlatok között vannak hasonlóságok.

Sen-hszü

Amint a Hongrenről szóló fejezetben is, itt is kevés szó esik a Sen-hszünek tulajdonítható közvetlen meditációs tanításról (bár tanításaihoz vannak egyéb források a Tunhuangban fellelt kéziratok között.). A Sen-hszü által itt bemutatott tanítások nagy része kérdésekből áll, olyan sorok mentén, mint „amikor formákat látsz, azoknak van formája?”. A történetek szerint rámutatott bármely dologra, például egy elrepülő madárra, és feltette a kérdést, hogy „mi ez?”. Ugyanilyen kérdésfeltevési stílust tulajdonítanak Gunabhadrának és *A Lanka mesterei* más alakjainak, mivel azonban ezek a részek nem találhatók meg a tibeti fordításban, előfordulhat, hogy azok később kerültek bele. Még valószínűbb, hogy a kérdésfeltevés ilyen módszere Sen-hszü és tanítványai idején jelent meg. Mindenesetre a kérdések útján történő tanítási módszer a zen koanok korai elődjének látszik, még akkor is, ha az nem a koan elmélkedés teljesen kiforrott gyakorlása.

A BUDDHA TUDATOSSÁGA

Ahogy korábban már írtam róla, a legrészletesebb utasítások arra, hogyan ülünk a meditációban, *A Lanka mesterei* Tao-hszinről szóló fejezetében található. Ez a fejezet tartalmazza Tao-hszin *Dharma tanítások a bódhiszattva előírásokhoz* című írásának teljes szövegét, ami egy „egyfókuszú összpontosításra” vonatkozó meditációs gyakorlatról szóló tanítással kezdődik. Ez a meditációnak olyan formája, ami egyetlen buddhára összpontosít. Miért is kell ezt kihangsúlyozni? A mahájánában több buddha van természetesen, és több különböző gyakorlat létezik ezekről a buddhákról. Az egyfókuszú összpontosítás lényege az, hogy nem szükséges az összes buddhára vonatkozó meditációt elvégezni ahhoz, hogy a meg-

világosodást elérjük; ezt olyan helyzetben szükséges hangsúlyozni, amikor folyamatosan különböző buddhákra és bódhiszattvákra vonatkozó új gyakorlatokat tanítanak és fordítanak.

Tao-hszin egy szútra-idézettel kezdi a gyakorlatra vonatkozó tanítását; ez az egyfókuszú összpontosítást leíró szútra kulcsfontosságú részlete:

Irányítsd az elmédet egyetlen buddhára és csak ismételd meg a nevét. Egyenes tartásban, arra fordulva, ahol a buddha lakik, tartsd állandóan tudatodban ezt a buddhát. Ebben az elmeállapotban képes leszel látni valamennyi múltbeli és jövőbeli buddha megnyilvánulását.

Ez a részlet tiszta képet nyújt a Tao-hszin által tanított gyakorlatról. Ráirányítjuk az elménket bármely kiválasztott buddhára; ez valószínűleg vizualizációt igényel, ami akkortájt Kínában egy közismert gyakorlat volt. Ugyanakkor újra és újra kimondjuk a buddha nevét.² Egyenes tartásban ülünk, arccal abba az irányba fordulva, ahol a buddha lakik; a buddhák tiszta birodalmát egy bizonyos irányhoz szokták kötni, a leghíresebb ezek közül Amitabha tiszta földje nyugaton.

Az ilyen folyamatos tudatosság révén a meditálónak megadatik minden buddhák látványa, nem csak azé, aki a meditáció tárgya volt. Ez azért lehetséges, mert nincs különbség a buddhák és maga a világ egésze (kínai nyelven *fácsie*, szanszkritül *dharmadhātu*) között. Azzal tehát, hogy egy buddhát tudatosítunk az elménkben, az összes buddhát ott tartjuk, és valamennyi buddhának tudatában lenni egyet jelent azzal, hogy egyek vagyunk magával a valóság természetével.

Tao-hszin bizonyos mértékig át akarja dolgozni ezeket a meditációs instrukciókat az egyfókuszú összpontosításról általa készített változatban. Egyrészt nem látja értelmét a bizonyos specifikus irányba fordulásnak:

Amint tisztában vagy azzal, hogy az elme, a kezdetektől, soha nem keletkezett és nem szűnt meg, és mindig tiszta volt, akkor azt is tudod, hogy azonos a buddhák Tiszta Földjével, így nincs már szükség arra, hogy a nyugati tiszta föld felé fordulj.

Vagyis, ha a tiszta föld a saját elmédben van, nincs jelentősége, hogy merre fordulsz. Ugyanakkor Tao-hszin ezt nem minden meditálóra érti, hanem csak azokra, akik már megértették az elme természetét. Számukra a lényeg az, hogy a tiszta föld itt és most van jelen. Tao-hszin azzal folytatja: „Ugyanolyan, mint ez a birodalom, de a ragaszkodás nélkül.” Vagyis amint az ember elméje nem kapzsi, megtapasztalja a tiszta földet.

Bár Tao-hszin megkérdőjelezi azt, hogy a tiszta föld felé kellene fordulni, magát az alapgyakorlatot melyben a Buddha nevét ismételjük az alatt, amíg alakját elménkben vizualizáljuk, nem veti el. A Buddha tudatosságának ez a gyakorlása a *nianfo* kínaiul (japánul kiejtése *nembucu*).³ Ez a „tiszta föld” iskolákhoz erősen kapcsolódó gyakorlat, és ahányszor ezzel találkozunk a zenben, általában szinkretizmusról beszélünk, amelyben a zen magában foglalja a „tiszta föld” gyakorlatokat. Andy Ferguson például azt írja: „Azzal, hogy Tao-hszin elegyítette a zen gyakorlatát a sokkal szélesebb körben ható vallásos áhítattal, egy új vallást hozott létre, amely gyökeret vert a kínai társadalom szélesebb köreiben.”⁴

Azonban, és ezt nem győzzük eléggé hangsúlyozni: *nincs a Tao-hszin előtti időből fennmaradt instrukció arra nézve, hogyan végezzük a meditációs gyakorlatot.* Így az, amit a zen gyakorlásának nevezhetünk, legjobb tudomásunk szerint a kezdetektől tartalmazta ezt a vizualizálást és valamely buddha nevének ismétlését. Nem az történt tehát, hogy valamely korábban létező, tiszta zent kombináltak egyéb típusú gyakorlással, hanem maga a zen ezekből a gyakorlatokból alakult ki.

Tao-hszin számára a buddha-tudatosság gyakorlásának a célja az, hogy eljussunk arra a pontra, ahol úgy meditálunk, hogy semmire nem összpontosítunk, egy olyan állapotba, amit „tárgy nélküli tudatosságnak” nevezünk:

Amikor folytonosan a buddha tudatában vagy, elméd minden állapotában világos és tiszta lesz, és a tudatosság ekkor elválik az érzékelhető tárgyaktól.

Ez az állapot talán közel áll ahhoz, amit ma „mindfulnessként” tanítanak. Érdekes ezért azt látni, hogy tapasztalt meditációs tanítók a zen buddhizmus korai éveiben nem azonnal a tárgy nélküli tudatosságot tanították. A tárgy nélküli tudatosság a tárgyias tudatossá-

got gyakorló meditáció – azaz valamely buddha vizualizálásának és neve kiejtésének – csúcsa volt.

A tárgy nélküli tudatosság irányába fejlődés organikus; Tao-hszin magyarázata szerint ugyanis a Buddha nem más, mint az ember saját elméje. Ezért a Buddha tudatosítása valójában az ember saját elméjének a tudatosítása, ami külső tárgy nélküli tudatosság:

A Buddha tudatosítása ugyanaz az elmeállapot, amit „tárgy nélküli tudatosságnak” nevezünk. Nincs a Buddhától elkülönülő elme, mint ahogy nincs az elmétől különböző buddha.

Ez a tárgy nélküli tudatosság vezet a ragaszkodás és a kettős gondolkodás nélküli állapothoz. Tao-hszin úgy foglalja össze: „Amint ezt eléred, a Buddha tudatosítása eltűnik, mert már szükségtelen.” A buddhát vizualizáló és nevét ismétlő meditációs technikát tehát gyakorolni kell, de utóbb, a nem-kettősség felismerése után el lehet hagyni.

AZ ELME MEGFIGYELÉSE

Tao-hszinnak *A Lanka mestereiben* található meditációs tanítása szerint a meditáló személy végül eléri azt a pontot, amikor valamennyi technika elhagyható. Olyan technika marad, ami nem is egy technika, amit ő az elme megfigyelésének nevez (kínaiul *kanhszŋn*). Tao-hszin itt rávilágít, a „megfigyelés” itt nem vizsgálódást vagy elemzést jelent. A négyütemű versbe foglalt magvas instrukcióban Tao-hszin elmagyarázza, ez mit jelent:

Ne légy a Buddha tudatában;
 Ne irányítsd az elméd;
 Ne vizsgálj az elméd;
 Ne találgass az elméről;
 Ne latolgass;
 Ne gyakorold az elemzést;
 Ne légy szétszórt;
 Csak hagyd, hogy légy.

Világos, hogy az utasítások nagy része arról szól, mit ne tegyünk. A meditáló felhagyott a Buddha tudatosításának gyakorlásával. Most, hogy eljutott ide, az űrt nem kell betölteni az elme irányítására, vizsgálatára vagy elemzésére törekvéssel. De ugyanakkor nem is szabad hagynia elkalandozni. A kulcsmondat az, hogy „csak hagyd, hogy légy”, a kínai nyelv e kifejezése (*renjun*) szó szerint azt jelenti, hogy fogadd el a sorsodat.⁵ Így az elme megfigyelésének gyakorlása tehát azt jelenti, hogy megmaradunk éber állapotban, anélkül, hogy elterelődne a figyelmünk, de nem is próbálhatjuk irányítani az elménket. Ez nagyon hasonló ahhoz, ahogy a zen kolostorokban és központokban ma tanítják a meditációt.

Tao-hszin a prédikációjában ezután olyan fajta meditációra hivatkozik, amit ő „megszakítás nélküli tudatos létnek” nevez, ami ugyanannak a dolognak látszik. Az „éberség” itt a kínai *csue* jelének fordítása, amelynek több különböző jelentése van a buddhizmusban. Jelenthet „érzést”, „érzetet” (szanszkritul *vedanā*), ami egy technikai kifejezés az elme egyik tevékenységére a szamszárában. Itt, és későbbi zen szövegekben is, inkább az utóbbihoz hasonló jelentése van, olyan világos és tudatos éberséget jelezve, ami mindig jelen van.

Tao-hszin az elme megfigyelésének e gyakorlatát egy haladó változatnak tartja, ami nem minden meditáló tanítvány számára alkalmas. Az elme természetének közvetlen felismerésére vezet; Tao-hszin szavaival: „Ha valóban képes vagy az elmét ilyen módon figyelni, közvetlenül meg fogod érteni az elme fényességét és világosságát, ami egy csillogó tükörhöz hasonló.” A meditáció tanítója itt kulcsszerepet játszik abban, hogy megítélje, az adott tanítvány számára megfelelő-e ez a haladó gyakorlat:

Tehát a tanítványok nem egyformán jutnak erre a felismerésre, és ezek a különbségek az aktuális belső képességeknek és külső körülményeknek tulajdoníthatóak. Aki tanítónak készül, képesnek kell lennie felismerni ezeket a különbségeket.

Ez a kiemelkedően gyakorlatias tanács létfontosságú a korai zen tanítások megértéséhez. Nincs másra szükségünk, mint megpihenni az éberség áramlásában, anélkül, hogy elemeznénk vagy irányítanánk azt, vagy elterelődne a figyelmünk. Ez azonban nehéz, és ezért bevezetőként más módszereket tanítanak, mint a vizualizáció

és intellektuális elemzés, hogy a tanítványokat segítsék elérni azt a pontot, amikor egyszerűen tudatosak.

A Tao-hszint követő zen tanítók generációi továbbadták ezt a gyakorlatot; Mohejan tanító például, aki Tunhuangban élt és a tibeti udvarhoz tartozott a 18. század vége felé, a következő instrukciót írta meditálók számára:

Amikor belefognak a meditációba, saját elméjüket kell figyelniük. Mivel ott nincs semmi, nincsenek gondolataik. Ha fogalmi jellegű gondolatok keletkeznek, meg kell tapasztalniuk azokat. „Hogyan tapasztaljuk meg őket?” Bármely gondolata merül is fel, nem kell azt mozgásban levőnek vagy nem mozgónak minősíteni. Sem létezőnek vagy nem létezőnek. Sem erkölcsösnek vagy erkölcstelennek. Sem le-sújtónak, sem tisztának. Nem kell őket semmilyen jelen-ségnek sem tekinteni. Ha az elme működését így tapasztaljuk meg, akkor annak nincs természete.⁶

A BENSŐ SZEMLÉLŐDÉS ÉS A NYUGODTSÁG (VIPAŚYANĀ ÉS ŚZAMATHA)

Tao-hszin a *Dharma Tanítások a Bódbiszattva előírásokhoz* című munkában ötféle meditációs gyakorlatot ír le:

- Az elme lényegének felismerésére;
- Az elme működésének felismerésére;
- A megszakítás nélküli tudatosságban létért;
- A fizikai test üresnek látásáért;
- Az Egység megingás nélküli fenntartásáért.

Tao-hszin tanítása nagyon hasonló az első három meditáció típusá-hoz, különösen az „állandóan tudatos létéhez” a *Dharma Tanítá-sok a Bódbiszattva előírásokhoz* első felében. A munka második felében olyan meditációs módszert tanít, amely a negyedik típusú meditációval kezdődik, a test ürességének meglátásával, és végül az ötödikkel – az Egység fenntartásával – folytatódik, és abban csú-csosodik ki.

A fizikai test ürességének megfigyelése két perspektívából szemlél-hető: elsőként egy hétköznapi lényéből, másodsorban pedig egy buddháéből. Tehát a meditáló először elvégzi a test klasszikus

buddhista lebontását annak fizikai és szellemi összetevőire. A test üressége azt jelenti, hogy nincs esszenciája, semmi, ami az „ént” alkotná. Amikor a meditáló felosztja a testet ezekre a különböző részekre, semmi nem marad, csak a részek, és ezek mind múlandók.

Ezután a meditáló a testet a megvilágosodás szempontjából vizsgálja, elképzelve a testet olyan üresnek és világosnak, mint egy tükörképet, amely telve van bölcsességgel, ami ugyancsak olyan, mint egy tükröződés. Ez a megvilágosodott test, egy buddha teste, spontán módon válaszol a lények szükségleteire, tértől és távolságtól nem korlátozva.

Amit a hat érzékünkkel érzékelünk (a buddhizmusban ez az öt fizikai érzék és az elme), az is egy tükörképhez hasonlít. Tao-hszin szavaival: „Csak egy tükör adja vissza egy arc tükörképét a legnagyobb pontossággal, a formák úgy nyilvánulnak meg az ürességben, mint a tükörképek.” Azt akarja, képzeljünk el egy tükröt, amiben tükörképek megjelennek, de hiányzik a tükröződést okozó tárgy; az az érzetünk, hogy a dolgok „ott kint” vannak, csak annak a tárgyiasulása, amit tapasztalunk. Ezek a képek és elgondolások megjelennek a *Lankāvatāra szútrában*. Így például:

(1. fejezet, IV): Az érzékelő tudatosságunk úgy működik, mint egy tiszta tükör, amiben alakzatok és képek megjelennek.

(2. fejezet, LXIV): Mivel az ember elméjének különböző kivetülései tárgyként jelennek meg előtte, ragaszkodni kezd ezeknek a kivetüléseknek a létehez.

(3. fejezet, LXXIV): Aki nem ismeri az elmét és a körülményeket / teret enged a kettősség kivetülésének / amint megismeri a kivetüléseket és a világot / a kivetülések már nem jelennek meg.

A *Lankāvatāra*-ban és Tao-hszin beszélgetéseiben az elme olyan, mint egy tükör olyan értelemben, hogy pontosan tükrözi vissza a valóságot (ami egy népszerű fogalom az európai filozófiában, amelyet Richard Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature* című munkája vizsgál és bírál). Inkább a tükørszerű elme az, ami a téves feltevéseinknek teret ad arról, hogy amit érzékelünk, az valóban „ott kint” van. A megvilágosodott elme is hasonló egy tükrökhöz, de az nem kapaszkodik bele a benne keletkező formákba, kivetítve azokat mint valóságot, a külső világra.⁷

Ekként, a gyakorlatban a meditáló elképzei, milyen buddhának lenni, egy tükørszerű elmével. Amikor a formák feltűnnek, nem

kapaszkodik beléjük, ezért azok természetszerűleg üresek. Tao-hszin szerint ez az üresség nem alkotott, hanem ez a dolgok természetes állapota. Amint a meditáló eléri a megvilágosodás állapotát, az érzékek valamennyi jelensége felszabadul a ragaszkodás alól. Amikor Tao-hszin azt mondja „ilyen értelemben nincs hallás vagy látás”, a szútrák azon gyakori állításaira hivatkozik, melyek szerint a buddhák nem látnak vagy hallanak. Elmondja, hogy ez nem jelenti azt, hogy a megvilágosodott lények a tompaság állapotában léteznek, hanem hogy nem úgy hallanak vagy látnak, ahogy azt mi értjük. Úgy látnak és hallanak, hogy abban nem különül el az, ami ők, és ami rajtuk kívül van.

Amint a meditáló elvégezte ezt a gyakorlatot, következik a fő gyakorlat, amit az „Egység megingás nélküli fenntartásaként” ismerünk. Tao-hszin ezt egy világos és közvetlen szakasz útján tanítja meg:

Összpontosítsd a figyelmedet egyetlen tárgyra, anélkül, hogy az idő múlása érdekelne. Tartsd fenn energiád összpontosítását, anélkül, hogy megmozdulnál. Ha az elméd el akar kalandozni, gyorsan vedd kézbe és hozd vissza, újra és újra, mintha egy madár lábához kötött cérnával húznád vissza a madarat, ha el akar repülni.

Ez egy klasszikus lenyugtató meditációs gyakorlat, amit „szamathának” (kínai nyelven *csi*) nevezünk, és ami valamilyen formájában minden buddhista hagyományban megtalálható, általában a benső szemlélődés gyakorlattal, a vipaśjanával (kínai nyelven *kuān*) társítva. Tao-hszin tanítása szintén egymáshoz társítja a kettőt, mivel a test vizsgálata is, ami ezt a meditációt megelőzi, a vipaśyanā egy formája.

Mit is jelent tehát az „Egység fenntartása”? Tao-hszin utasításai alapján az „Egység” semmiképpen nem azt a misztikus „egységet” jelenti „az Egyetlennel”, amint az a taoizmusban megtalálható. Az egység itt inkább egy prózaibb, egyetlen dologra összpontosítást jelent. Valóban, más hagyományok szerint a meditációt gyakran az egyirányú koncentrációval jellemzik (páli nyelven *ekaggata*; a tibeti hagyományban *rtse gcig*.)⁸

Míg Tao-hszin a szamatha és a vipaśyanā párosát tanítja, ezt különlegesen teszi, amit a következő szavak jól összefoglalnak: „Ez nem egy hétköznapi tevékenység, hanem a legvégső igazság maga.”

Vagyis a meditáció nem a megvilágosodást létrehozó vagy arra vezető gyakorlat, hanem a saját elménk inherens megvilágosultságának kifejeződése. E gyakorlatok nem vezetnek sehova a meditálót, hiszen „az elmén túl nincs buddha”.

VÁLASZ NÉLKÜLI KÉRDÉSEK

A koan a modern zen gyakorlatainak kvintesszenciája és mindenképpen az a gyakorlat, aminek a legkevesebb köze van más buddhista hagyományokhoz. Szinte minden koan valamilyen, mester és tanítvány közötti találkozás történetéből származik, és legtöbbször kérdésekről és válaszokról szól. *A Lanka mesterei* éppen a legkorábbi példáit tartalmazza ennek a fajta tanításnak; ezek nem koanok, de olyan koan-magoknak tűnnek, mint amilyenből a koan irodalom kialakult.⁹

*A Lanka mesterei*ben kérdések vannak, de nincsenek válaszok; csak azt halljuk, amit a mester kérdez, de a tanítványok válaszait nem. A kérdések a Gunabhadráról, Bódhidharmáról, Hongrenről és Sen-hsziuról szóló fejezetek végén találhatók. Több okból is kétséges, hogy Gunabhadra vagy Bódhidharma valóban használta ezt a tanítási módszert, nem utolsósorban azért, mert a kérdések hiányoznak a tibeti fordításból. Sokkal valószínűbb, hogy Hongrennél vagy Sen-hsziunál kezdődött, és Sen-hsziu tanítványainak generációjánál már biztosan egyre elterjedtebbé vált.¹⁰

A Lanka mesterei kérdései hasonlítanak egyes későbbi koanokra abban, hogy nem adnak lehetőséget a könnyű válasza. Világos, hogy arra szánták őket, hogy a tanítványt kizökkentsék, hogy a dolgok konvencionális megértését megkérdőjelezzék bennük. A szöveg egyik, Bódhidarmának tulajdonított tanítási technikája jó példa arra, hogyan is működik ez:

A nagy tanító ujjával rámutat valamire és megkérdezi, hogy mi az valójában. Egyetlen tárgyra mutat, majd valakit felszólít, hogy álljon fel és felteszi neki az erre a tárgyra vonatkozó kérdést. Ezután megkérdezi az egész csoportot a tárgyról, más néven nevezve azt, és megkérdezi, hogy az megváltozott-e.

Egy tárgyra mutatni és megkérdezni a tanítványokat annak „tényleges” mibenlétéről megválaszolhatatlan kérdést vet fel. A tárgy nevének más szóval való helyettesítése jó módszernek tűnik arra, hogy lerombolja a tanítványok konvencionális képzeiteit a jelölőről és jelöltről. Ez a technika megjelenik a Gunabhadráról, Hongrenről és Sen-hsziuról szóló fejezetekben, mindenhol azt a kérdést pedzegetve, hogy „mi ez?”

Gyakran odasétált tárgyakhoz, és feltett egy kérdést, például rámutatott egy falevélre a fán és megkérdezte, „mi ez?”

„Egy kis szoba tele van trágyával, földdel és szalmával. Mi ez? Kiseperjük és eltakarítjuk az ürüléket, földet és szalmát, amíg semmi nem marad belőle. Mi ez?” Ugyanígy, ránézett egy elröpülő madárra és azt kérdezte, „mi ez?”

Ezt az egyszerű kérdést, hogy „mi ez?” (kínai nyelven *hou*)¹¹ alkalmazták bármely hétköznapi tárgyra vagy képre, akár Hongren szobája, és a tanítási közegben egyértelmű, hogy a nyilvánvaló válasz („egy madár”, „egy falevél”) nem kielégítő. Ezzel egy bizonytalan vagy kétellyel teli helyzet keletkezik, ami a figyelmet visszafordítja a kérdésre önmagára. Ez az eljárás sok tekintetben a későbbi, „kulcsállításokon” (*buatou*) történő koan elmélkedés őseinek tűnik. Ezek közül a leghíresebb a „nem” szón (*vu*) való elmélkedés, ahol ez a válasz arra a kérdésre, hogy „Buddha-természetű lehet-e egy kutya?” A hagyományos válasz az lenne, hogy „igen”, ezért a „nem” kételyt okoz, és a figyelmet a válasz természetére irányítja.

A kortárs zenben a „mi ez?” ugyancsak egy kulcskérdés.¹² A kérdés története Hui-nengtől és tanítványától, Huairangtól származik. Amikor ez utóbbi meglátogatta Hui-nenget, azt kérdezték tőle „mi az, ami közeleg?” Huairang, aki évekig töprengett ezen a kérdésen, végül azt válaszolta „azzal, hogy megmagyarázunk vagy igazolunk valamit, a lényeg elvész.” Így tehát a „mi ez?” kérdés rámutat arra, hogy nincsenek válaszok.¹³

Martine Batchelor bemutatja ezt a gyakorlatot, ahogy a modern koreai zenben tanítják:

Amikor jársz, állsz, ülsz vagy fekszel, mindig felteszed többször a kérdést „mi ez? Mi ez?” Óvakodni kell az intellektuális vizsgálódástól, mert nem egy intellektuális választ keresünk. A vizsgálódás fókuszát magadra és e pillanat tapasztalására irányítod.

Magyarázata szerint tanítója, Kuzsan mester (1909–83) elmondta a tanítványoknak, hogy erre a kérdésre nem egy tárgy a válasz, mert nem tudod azzal jellemezni, hogy rövid vagy hosszú, ilyen vagy olyan színű.¹⁴

Egy másfajta kérdés elbizonytalanítja a tanítványok elképzeléseit olyan konvencionális kategóriákról, mint a bent és a kint, amint a Gunabhadrának és Sen-hsziunak tulajdonított alábbi kérdések is:

Van egy edény ebben a szobában. Nincs-e a szobán kívül is ez az edény? Nincs-e a víz az edényben? Nincs-e az edény a vízben? Valójában, a legnagyobbtól a legkisebb folyóig és csermelyekig, nincs-e valamennyi ebben az edényben?
A megkongatott harang hangja csak a kolostoron belül létezik, vagy a harang hangja betölti az egész univerzumot is?

Ismételten, az a tény, hogy nincs válasz a legnyilvánvalóbb és banálisabb („nem, az edény nincs a szobán kívül is”) válaszon kívül, visszaveti a figyelmet a hallgató alapvető feltételezéseire. Egy másik ilyen kérdést, ami feltűnő hasonlóságot mutat egy másik híres koannal, Sen-hsziunak tulajdonítanak:

A *Nirvana szútra* azt tanítja, hogy a bódhiszattva testének nincsenek körvonalai, noha ő keletről érkezett. Mivel a bódhiszattva testének nincsenek körvonalai vagy határai, újra felteszem a kérdést, valóban keletről érkezett? Miért nem érkezhetett nyugatról, délről vagy északról? Nem lenne ez egyformán lehetséges?

A híres koan, amire ez emlékeztet, az a kérdés, hogy: „Miért nyugatról érkezett Bódhidharma?” A kérdés Bódhidharmának Indiából érkezésére vonatkozik (amit nyugatnak tekintettek, a Selyemút vonalán). Másrészt, Sen-hsziu kérdése magára a Buddhára vonatkozik, akiről a *Mabāparinirvāna szútra* azt tanítja, hogy Kelet-Indiából jött. A Buddha mint a megvilágosodott lét megtestesítője, nem korlátozható egyetlen helyre vagy időpontra. Amint Tao-hszin és Hongren vizualizációs gyakorlataiban láttuk, egy buddha teste a korlátlan űr.

A *Lanka mesterei* más kérdései még közvetlenebb módon vesznek célba alapvető fogalmakat és kategóriákat (az első Bódhidharmának, a többi Sen-hsziunak tulajdonított):

„Valóban létezik ez a test? Test-e ez a test?”

„Van-e ennek az elmének elméje? Valóban elme az elméd?”

„Amikor a harangot megkongatják, már létezik a kongás? Létezett a hang, mielőtt megkongatták? Valóban hang-e a hang?”

„Amikor a formát látod, van azoknak formája? Valóban formák a formák?”

E kérdések háttérében az üresség áll. A mahájána buddhizmusban minden kategória, még a lét és a nemlét is, üres, mert csak más dolgok függvényében működnek. Ezt emeli ki a Hongrennek tulajdonított tanítás:

Egyszer felemelt két piszkavasat, és egymás mellett felmutatta őket: „Melyik a hosszú? Melyik a rövid?”

Ezeket a vas fogókat a kandallókban és parázstartókban használják, és a modern Japánban még mindig alkalmazzák őket a tea ceremónia során. Hosszuk változó, 25-40 cm közötti; Hongrennek ebben a példában két eltérő hosszú vasrúdja lehetett, két különböző szettből. Mindenesetre el tudjuk őt képzelni, amint feltartja azokat, és megkérdezi a tanítványokat, honnak tudhatják biztosan, hogy az egyik a hosszú, a másik a rövid? A hosszú nem csak akkor hosszú, ha a rövid mellett tartva nézzük?

A ZEN ÉS AZ ÍJÁSZAT MŰVÉSZETE

A híres *A zen és a motorkerékpár-ápolás művészete* (*Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*) című könyvet egy valamivel kevésbé híres, de azért jól ismert másik könyv, *Az íjászat Zen művészete* (*Zen in the Art of Archery*) című könyv ihlette. Ez utóbbiban Eugene Herrigel leírt egy japán mester, Awa Kenzō által tartott íjászatórát a zen felismerés elérésének módszereként. Az utóbbi években a tudósok kimutatták, hogy Herrigel elbeszélése a félreértések és vágyalmok örvözete. Tanítója, Awa Kenzō mutathatott érdeklődést a zen iránt, de soha nem tanította az íjászatot a zen megértésének módszereként.¹⁵

Ezért érdekes, hogy a Tao-hszin-féle *Dharma tanítások a bódhiszattva előírásokhoz* című írásban is megjelenik az íjászat:

Hallgatók, végezzétek a gyakorlásaitokat rendesen és minden kétely nélkül! Legyetek olyanok, mint akik nyíllal tanulnak lőni. Előbb egy nagy célponttal kezdenek, aztán egy kis célpontra lőnek, aztán egy nagy körre lőnek, majd egy kis körre lőnek, aztán egy zsinogdarabra céloznak, aztán a zsinoget szétfejtik száz cérnaszálra és azok közül egyre céloznak.

Ez nem az íjászat gyakorlására vagy a zen elmélkedés lényegének az íjászatban megtalálására szóló instrukció. Az íjászat itt inkább a fokozatos gyakorlás metaforája. Tao-hszin azzal a tanáccsal látja el hallgatóságát, akik éppen letették bódhiszattva fogadalmukat, így még csupán elkezdik a meditáció gyakorlását, hogy lassan haladjanak. A kezdő íjászhoz hasonlóan, aki a nagy célpontoktól halad az egyre kisebbek felé, a meditáció kezdőinek sem kell a legnehezebb gyakorlatokkal kezdeniük eleinte. És ha egyetlen cérnaszálat nehéz lenne eltalálni, Tao-hszin a folytatásban egy még nehezebb trükkről számol be:

Ezt követően a nyílvesszőt az előző nyílvessző bevágásába lövik bele, úgy, hogy a nyíl beleáll a másik vesszőn át a tábla közepébe, megakadályozva mindkét nyílvessző leesését.

A kép itt arról szól, hogy a nyílas meglövi az előzőleg kilőtt nyílat, ami a céltábla közepébe beleállt. Ezt a mutatványt nyugaton „robinhoodként” ismerik, az 1938-as *Robin Hood kalandja* című film alapjául szolgáló tizenkilencedik századi történet fiktív szereplője, Robin Hood nyomán. Úgy tűnik, igen nehéz egy fa nyílvesszőt végighasítani egy másik nyílvesszővel olyan módon, hogy egyik nyílvessző sem esik le, de a modern íjászatban gyakran hallunk ilyen példákról, mivel a modern nyílvesszők hengeresek – akár a régi kínai bambuszvesszőből készült nyílvesszők.

Hogy mi köze van ennek a meditáció gyakorlásához? Tao-hszin úgy magyarázza, hogy „amint a tudatosságfolyam áthalad az elmén, az elme minden pillanata folytonos, a legkisebb megszakítás nélkül.” Ekként a tudatosság olyan, mint egy kilőtt íj-sorozat, amelyek egymás után, megállás nélkül állnak bele az előző nyíl végébe. Ez igaz a tudatosításra is: „Az igazi tudatosság megszakítás nélküli, a tudatosság mindig jelen van.”

Tao-hszin további képeket alkalmaz annak alátámasztására, hogy a meditációs gyakorlásnak folyamatosnak kell lennie, ahelyett, hogy elkezdenénk és befejeznénk. Ha tüzet akarsz csiholni, a

fadarabokat folyamatosan kell egymáshoz dörzsölni; ha megállsz, majd újratekedsz, abból nem lesz tűz. Egy kényelmetlenebb, ijhoz kötődő metaforával élve, a meditálónak olyannak kell lennie, mint akit mérgezett nyállal lőttek meg: gyötrelmes fájdalmában egy pillanatra sem tud megfélekedni a nyílvevesszőről. Tao-hszin szerint tehát a meditációs gyakorlás megköveteli, hogy teljesen átadjuk önmagunkat. Mégis, ez is csak egy a célhoz vezető eszközök közül:

Bármennyire felmérhetetlen is a dharma, egyetlen tanítással befogadható. Mihelyt megragadtad a szándékot, a tanítás felesleges, mert már egyetlen tanításra sincs szükség. Amint a tanításokban rejelő szándékot megérted, a szavak elfelejthetők, mert azok is ideiglenesek.

Ez Ludwig Wittgenstein *Logikai-filozófiai értekezésének* utolsó előtti altételére emlékeztet:

Tételeim oly módon magyaráznak, hogy őket az, aki megért engem, a végén értelmetlennek fogja tudni, amikor általuk – rajtuk – túlhaladta őket. (Ügyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.)¹⁶

Tao-hszin terepéhez visszatérve, egy olyan részben, amit ő biztosan olvasott volna, a taoista klasszikus Csuang-ce hasonló érzésről számolt be:

A halcsapda a halért van. Amint megfogod a halat, elfelejted a csapdát. A nyúlkelepce a nyulakért van. Amint a nyulat megfogtad, a kelepccét elfelejted. A szavak a szándékért vannak. Amint a szándékot megragadod, a szavakat elfelejted.¹⁷

Ez a zen szellemisége. A buddhák által tanított módszerek eszközök egy cél eléréséhez. Amint a felébredés megtörténik, már nem kell ragaszkodni hozzájuk. Nincs értelme ragaszkodni valamelyik egyedi gyakorlathoz, mint „igazi” zen gyakorlathoz, legyen az koanokon elmélkedés, vagy csak ülés. A meditáció teljes körű elutasítása ugyanakkor maga is egy kötődés. A zen megközelítés tehát a szorgalmas és könnyed gyakorlás, kötődések nélkül, annak biztos tudatában, hogy a megvilágosodás már itt van.

MÁSODIK RÉSZ
A LANKA MESTEREI

Hatodik fejezet

Kéziratok és fordítás

A Lanka mesterei csak a tunhuangi barlang által megóvott kéziratoknak köszönhetően maradt fent. A kínai szöveget tizenhárom kézirat tartalmazza, amelyek egyike sem teljes, így az áll rendelkezésre, amit különböző forrásokból össze lehet állítani. Ezen kéziratok a tunhuangi kéziratok négy nagy gyűjteményéből, a British Librarytól, a Bibliothèque nationale de France-tól, a Kínai Nemzeti Könyvtártól, valamint a szentpétervári Keleti Kéziratok Intézetétől származnak.¹ A szöveg népszerűségét bizonyítja a számos kéziratverzió és az a tény, hogy jelentős különbségek vannak közöttük, még az azonos helyen talált kéziratok között is, ami azt is sugallja, hogy több átadási vonal adta tovább a szöveget.

A szöveg legteljesebb változatát tartalmazó tekercsnek a következők:

- Pelliot chinois 3436, ami az előszótól a végéig tartalmazza a szöveget, és csak az előszó egy része hiányzik; ez rendezett kézírással készült.
- Or.8210/S.2054, ami az előszótól a Tao-hszin-fejezet közepéig tartalmazza a szöveget, az első néhány sor híján. Ez rendezett folyó kézírással készült.
- Pelliot chinois 3703, ami a Hongren-rész középtáján kezdődik és a további teljes szöveget tartalmazza. Ez kevésbé rendezett kézírással készült.
- Három további kézitről úgy látszik, azok ugyanannak a tekercsnek a részei voltak, és rendezett kézírással készültek: (i) Pelliot chinois 3294, ami egyetlen panel az előszó elejéről (továbbá a Pelliot chinois 3294 Pièce, ami látszólag a cím egy részét tartalmazza); (ii) Pelliot chinois 3537, ami a Gunabhadra-

fejezetet és a Bódhidharma fejezet elejét tartalmazza; (iii) Or.8210/S.4272, ami a Bódhidharma-fejezetet végig, a Szengcan-fejezet elejét tartalmazza.²

Léteznek kisebb töredékek is:

- Pelliot chinois 4564, szintén a szöveg elejétől, címmel és négy oszlopnyi szöveggel;
- Dh 1728, egy kis részlet az előszóból, ami azonos az S.2054-ben található szöveg elejével;
- Dh 5464 és 5466, az előszó részlete, azonos a Pelliot chinois 3436-tal, és az Or.8210/S.2054-gyel;
- BD 9933 és 11884, két igen rövid részlet a Bódhidharma-részből;
- Dh 18947 és 8300, két igen rövid részlet a Bódhidharma-részből;³
- BD 9934, igen rövid részlet Gunabhadra-részből;
- BD 10428, igen rövid részlet a Huike-részből.

A *Lanka mesterei* egyik változata megjelenik a *Taisō Tripitakában* (85. Kötet, 2837. sz.). A szövegnek ez a változata az Or.8210/S.2054-en alapul, majd a Pelliot chinois 3436 követi azzal a szövegrésszel, ami nem jelenik meg az S.2054-ben. Különös módon az előszó korábbi része, ami megjelenik a Pelliot chinois 3436-ban, nem került bele a Taisō verzióba.

Létezik továbbá egy kézirat a tunhuangi barlangból, az IOL Tib J 710, ami *A Lanka mesterei* tibeti fordítása. Ami érdekessé teszi ezt a fordítást, az, hogy nagy valószínűséggel a 8. század második felében készült. Minekutána *A Lanka mesterei* kéziratai a 10. században készültek, a tibeti fordításról feltételezhető, hogy az a szöveg egy korábbi változatáról készült.

A tibeti fordításból hiányzik az előszó, amit a kínai kéziratok némelyikében megtaláltak, és a Tao-hszin tanításairól szóló fejezetben váratlanul véget ér. Tekintettel arra, hogy a tibeti fordításban rögzítésre került, hogy ez az első kötet, vélhetően több létezett belőle valamikor, azt azonban nem tudjuk, hol érhetett véget a teljes fordítása (például, hogy tartalmazta-e a Sen-hszü utódairól szóló utolsó rövid részt).⁴ Érdekes módon a szöveg bizonyos részei hiányoznak a tibeti fordításból, köztük a retorikai kérdések is, a Gunabhadra és Bódhidharma fejezeteinek végéről. A tudósok alkalmasint arra jutottak, hogy ezek abban a körülbelül egy évszázad-

ban lettek hozzáadva, ami a tibeti fordítás és a tunhuangi szöveg kínai verziójának keletkezése között eltelt.⁵ Az egyik eddig fel nem ismert tény az, hogy a tibeti változat tartalmaz néhány olyan szakaszt, amelyek nem részei a kínai kéziratoknak. Előfordulhat, hogy ezek a kínai szöveg kézírásos továbbadása során veszttek el.

Az általam készített angol fordításhoz valamennyi eredeti kéziratot összevetettem, tekintettel Yanagida Seizan (1971) kiadására. Ahol a szöveg olyan mértékű eltérést mutat a különböző kéziratverziók között, hogy döntenem kellett a különböző fordítási lehetőségek között, azt jeleztem. Figyelemmel voltam továbbá J.C. Cleary angol fordításának (1986) megoldásaira is, valamint Bernard Faure francia nyelvű fordítására (1989) is. Faure Yanagida kiadásának szövegére támaszkodott, míg Cleary a fordítását egyetlen modern kiadásra alapította, ami Kim Kugyöngnak a *Csiangjüan cungsu* című, válogatott kínai kéziratokat tartalmazó összeállításából készült.⁶

Tekintettel arra, hogy ez elsődlegesen a kínai szöveg fordítása, általánosságban a kínai kéziratokat tartottam szem előtt, amikor azok eltértek a tibeti fordítástól, de érdekes eltérésekre bukkantam. Azokban a ritka esetekben, amikor a tibeti fordítás a kínai szöveg átadása során elveszett szakaszokat tartalmazott, ezeket a részleteket belefoglaltam a fordításba, és jeleztem, hogy ezek csak a tibetiben szerepelnek.

Hetedik fejezet

Csing-csüe: Az üresség tanítványa

A Lanka mesterei előszava Csing-csüe tollából született, és Csing-csüeről szól. Az előszó nem jelenik meg a tibeti fordításban (ami korábbi, mint *A Lanka mesterei* fennmaradt kínai kéziratai), és nem említi a szöveg többi részét. Mi több, *A Lanka mesterei*, mint annyi más premodern szöveg, nagymértékben előzőleg keletkezett szövegekből tevődik össze. A kéziratok korából származó más szövegekhez hasonlóan ez is sokat változott, miközben újra és újra átmásolták. Így Csing-csüe szerepe *A Lanka mesterei* tekintetében nem teljesen tisztázott, és talán ne is tartsuk őt a munka „szerzőjének” a szó modern értelmében.

Csing-csüe mégis nagymértékben része *A Lanka mestereinek*, még ha ő nem is tartozik a fő átadási vonal mesterei közé a szöveg által bemutatott személyek sorában. A kínai történelem egy zavaros és termékeny korszakának kellős közepén nőtt fel. 683-ban született és Kína egyik legnagyobb uralkodója, Vu Cö-tien uralkodása alatt élt. Vu volt hosszú ideig a trón „szürke eminenciása” a hetedik század második felének legnagyobb részében, és 683-ban Kína első női császára lett. Meghirdette egy új dinasztia, a Csou-dinasztia kezdetét, és elsőprő reformokat vezetett be.

Katonai értelemben Vu császárnő volt az egyik legsikeresebb kínai uralkodó, aki megállította a tibeti birodalom előrenyomulását Közép-Ázsiában, és kiterjesztette a birodalmat a Koreai-félszigetre is. Vu arról is híressé vált, hogy a konfucianizmus ellenében a buddhizmust és taoizmust támogatta, és ezzel el is nyerte a konfuciánus történészek tartós ellenszenvét.² A Vu császárnőt korruptnak, gyilkosnak és féktelennek bemutató hagyományos ábrázolások nagyrészt ennek köszönhetőek, mint ahogy annak is, hogy a birodalom legmagasabb pozíciójába jutott nő hatalomra jutása után helyreállította a patriarchális viszonyokat.

Ugyancsak Vu császárnő volt az, aki a kínai buddhizmus fősodrába bevezette a zent Sen-hszü patronálása révén. A *Feljegyzések a dharma ékkő továbbadásáról* szerint Vu meghívta Sen-hszüot, hogy a fővárosban, Luojangban tanítson, nagy tiszteletadással fogadta és szertartásos módon meghajolt előtte. Sen-hszü luojangi tartózkodása alatt történt, hogy Csing-csüe találkozott vele és nála tanult. Csing-csüe Kína egyik nemesi családjából származott; leánytestvére, Vej hercegnő az előző császárnak (Vu fiának) a felesége volt, aki később Vu császárnő ellenlábásává vált. Amikor Vu átvette a hatalmat, Csing-csüe lánytestvérét száműzte, és fiútestvéreit meggyilkoltatta. Vu császárnő 705-ben bekövetkező halála után fia lett a császár újra, de felesége, Csing-csüe leánytestvére volt az igazi uralkodó, akit abban az időben Vej császárnőként ismertek. Uralkodása alatt Csing-csüe visszatért a fővárosba, ahol politikai megbízást ajánlottak neki, de ő elutasította azt. Ehelyett buddhista szerzetessé szentelték Sen-hszü alatt. A *Lanka mesterei*hez írt előszava szerint ebben az időszakban találkozott legfőbb tanítójával, Hszüan-cövel, aki meghívta őt az udvarba tanítani. Csing-csüe nem tette rosszul, hogy elutasította azt a politikai megbízatást, mert öt évvel később Vej császárnő és támogatói udvari államcsíny áldozatává váltak, és akit nem végeztek ki, azt száműzték.

Azt követően, hogy testvére uralkodása véget ért, Csing-csüe teljesen visszavonult a közéletből. Keveset tudunk róla az ezt követő időkből, legfeljebb annyit, hogy kolostorában élt a Taihang-hegységben, tanítással és írással foglalkozott. Két szöveg maradt fenn a tunhuangi barlangban, amit neki tulajdoníthatunk: A *Lanka mesterei* és a *Szív szútra*. Valamikor a 750-es években halt meg, és a temetéséről szóló beszámoló alapján tudjuk, hogy nagy tiszteletnek örvendett:

A város bejáratától a völgy bejáratáig lobogók és állványok vég nélküli sora volt látható, és dharmabeli kísérői fehér gyászruhájukban kísérték a főváros lakóit. Az emberek a mellüket verték, hajukat tépték, vízzel locsolták és porral szórták magukat.⁵

Mégis, Kína vezető családjában és a zen tanítás egyik kiemelkedő korabeli átadási vonalában elfoglalt pozíciója ellenére, Csing-csüet szinte teljesen elfelejtették, és talán ez ma is így lenne, ha nem történik meg a tunhuangi kéziratok felfedezése. Ez nem meglepő;

sokkal többen vannak, akiket a hagyomány elfelejt, mint akikre emlékszik. Csing-csüe esetében, a Sen-hsziuval és a később a zen Északi Iskolájával való kapcsolata jelentik azokat a tényezőket, amelyek miatt vélhetőleg a neve és írásai feledésbe merültek.

A *Lanka mesterei* előszava, amint az egész szöveg is, több forrászöveg kollázsa: egyes szám első és harmadik személyben előadott beszámoló, tanítások és idézetek a szent írásokból. Az előszó azon részeiből, amelyek Csing-csüe saját tanításait tartalmazzák, úgy látszik, ékesszóló és képzett író volt. Nem a teljes előszó maradt fenn, és a fordítás négy különböző kéziratból lett összedolgozva.⁴

A nyitó imádság után Csing-csüe arról számol be, hogyan találkozott Bódhidharma tanításaival, megállapítva, hogy előtte, „mindannak ellenére, amit láttam és olvastam, a tudásom olyan volt, mint aki egy csövön kukucskál keresztül.” Ez után leírja, hogyan találkozott Sen-hsziuval Vu császárnő uralma idején, hogyan kapott Sen-hszüotól tanítást a meditációról és ért el „valami felismerésszerűt”. Aztán Sen-hszü meghalt, ami Csing-csüét vigasztalhatatlanná tette. Az előszó után Hszüan-cöről ír, akihez Csing-csüe tanítványként szegődött. Majd hirtelen Hszüan-cő haláláról olvashatunk, akinek ötszínű fénynyaláb áradt a szemei közötti pontból, amit úgy értettek, hogy elérte a megvilágosodást. Ezután visszaugorva az időben arról olvasunk, hogy Csing-csüe hogyan találkozott Hszüan-cővel, amikor a császár az udvarba hívta.

Ezt az elbeszélést, ami Csing-csüéről harmadik személyben szól, vélhetően hozzátették Csing-csüe saját hiányos leírásához a Hszüan-cővel való kapcsolatáról. Azzal ér véget, hogy Hszüan-cő útmutatást ad Csing-csüe részére, amelyben arról tájékoztatja, hogy „az ember lelkében ott van mindaz a valóság, amire szüksége van.” Ezután az előszó néhány, *A mahayanában keletkező hit* és a *Lankavatára szútra* címet viselő munkákból származó tanítással folytatódik; ezeknek talán az a célja, hogy elmagyarazzák azt az átadást, amelyben Csing-csüe részesült, és a felismerést, amelyet megtapasztalt. Az előszó ezután visszatér Csing-csüe egyes szám első személyben írt beszámolójához, és leírja, mit tett Csing-csüe azután, hogy megkapta Hszüan-cőtől a megkülönböztetett instrukciót:

Ezután az egyedülállétnak szenteltem magam, és fejlesztetem a természetemet mélyen a hegyekben. A magányban megtartottam az elmém tisztaságát; egységbe temetkezve hagytam el a völgyeket. Ezt az előszót most a szavaknak

szentelem, azért, hogy mások, akik erre a felismerésre alapítanak, megtehessék ezt az utat, ahogy én tettem, azzal az egyetlen törekvéssel, hogy megismerjék saját elméjüket.

Csing-csüe tehát arról számol be, hogyan ment magányos meditációs elvonulásra, miután megkapta Hszüan-cötől az átadást, kialakítva és megerősítve saját felismerését. Az előszóban ezután a saját tanításai következnek. Csing-csüe tanításának jó része arról a tanításról szól, hogy a nirvána és a szamszára egy és ugyanaz. A buddhista út nem egyik helyről (szamszára) a másik helyre (nirvána) tartó utazás, hanem a nirvána felfedezése a szamszárában: „A valóság igazi lényege nincs messze, itt van, a szamszára kellős közepén.”

Ahhoz, hogy szemléltesse a szamszára és nirvána azonosságát a különbözőségben, Csing-csüe a jég és a víz példáját használja. Nem különbözőek, de eltérően működnek: a jég akadályt képez, a víz folyik. Ahhoz, hogy valaki átmenjen a szamszárából a nirvánába, az kell, hogy megváltozzon az elméje működése. A tapasztalatunk az elménk megnyilvánulása, és az elménk forrása a mélységes nyugalom. Ez a nyugalom mindig ott van minden mozgásban, mert „ahol van mozgás, ott mindig van nyugalom.” Jelen van minden gondolatunkban, mert „ahol van gondolat, ott mindig van ilyenség.”

Ettől egyszerűnek és gyorsnak tűnhet az átalakulás a szamszárából a nirvánába, ugyanakkor ezekben a részekben Csing-csüe kora buddhista tanítványainak alacsony színvonaláról panaszkodik, akik az út elején még lelkesek, de feladják, mihelyt előző karmáik nehézségeket okoznak számukra. Kora tanítóit is kritizálja, amiért azok nem értik, hogyan múlja felül az üresség a létezés és a nemlétezés fogalmát egyidejűleg:

Ha van ez ég alatt olyan ember, aki nem tudja, hogyan gyakorolja az utat, az azért van, mert annyira ragaszkodnak a léthez és nemléthez.

Az üresség filozófiája nem csupán a független létezés fogalmát kérdőjelezi meg; megkérdőjelezi a nemlétezés fogalmát is. Csing-csüe azt írja: „Ha a létezés lenne a létezés forrása, akkor a létezés maga állandó lenne, de a dolgok csak akkor kezdenek létezni, ha egymástól függőségben kialakulnak.” Másképpen fogalmazva, a dolgok léteznek, de csak egy bizonyos értelemben: körülményeiktől

való függőségben. Ugyanígy, a dolgok akkor szűnnek meg létezni, amikor azok a körülmények már nincsenek jelen, és ezen az egyszerű tényen túl nincs valamiféle metafizikus „nemlétezés”.

Ilyen módon magyarázza el Csing-csüe a madhjamaka nézetét, ahogyan azt Nāgārjuna, Āryadeva és más buddhista tudósok megfogalmazták. Ebben a nézetben az üresség megkérdőjelezi azt, hogy bármely dolog – egyedi dolgok, mint például egy edény, vagy akár egyetemes fogalmak, mint a „zöld” – létezik-e önállóan. A madhjamaka nézet szerint minden dolog – az egyedi tárgyaktól a legáltalánosabb fogalmainkig – a többi dolog létének köszönheti a létét. Az edények például az agyagnak, amiből készülnek, a fazekas cselekményeinek, és így tovább. Még ennél is alapvetőbbben, a világról alkotott képünk kategóriái is mind egymástól függenek; a „hosszú” fogalma nem létezik a komplementer „rövid” nélkül, és így tovább.

Csing-csüe azt mondja tehát, hogy az üresség nem azonos a nemlétezéssel, és nem kellene jobban kötődünk a dolgok nemlétezéséhez, mint azok létezéséhez. Amint a *Szív szútra* írja, amelyhez Csing-csüe magyarázatot írt: „A forma nem más, mint üresség; az üresség nem más, mint forma.” Itt Csing-csüe némileg átfogalmazza ezt a gondolatot:

Noha üres, mindig működik, noha működik, akkor is mindig üres.

Ekként az ürességet a függő keletkezés működésével fejezi ki. Továbbá, az üresség és működés ilyen egysége nem csak filozófiai fogalom, hanem azt az ember az elméjében kell, hogy figyelje. Tanítványaihoz a következő szavakat intézi Csing-csüe: „Most menjetek, üljetek meditációban, és ellenőrizzétek ezeket magatok, semmint, hogy azt fogadjátok el, ami a három szekérben ki van fejtve.” Az ürességet teljességében a meditáció útján kell megérteni, ami feltárja az elménk igazi természetét.

Csing-csüe előszava nem sok támpontot ad a meditáció tényleges gyakorlatáról, de azt látjuk, tanított olyan gyakorlatot, amely az elme forrására irányította a figyelmet:

Ha közelebről vizsgáljuk a szamszárát, láthatjuk, hogy az semmi másból nem áll, mint a ragaszkodás ismételt aktsaiból. Amikor valaki a telhetetlen elméről elmélkedik, az

eredendően tiszta. A nyugalom eme állapotában nincs meg-
tévedt gondolat. Ahol van mozgás, ott mindig van mozdu-
latlanság. Ahol mozdulatlanság van, ott nincs törekvés.

Ebben a meditációs gyakorlatban a figyelmünket elirányítjuk az
érzékeléseinktől és gondolatainktól, amelyek általában elterelik
a figyelmünket a forrásukról, az elme természetéről. Ennek ter-
mészete a nyugalom állapota, ami mindig jelen van, még az elme
mozgásainak közepette is. Mivel ez az igazi természete az elménk-
nek, a nyugalmat nem kell keresni vagy ráerőltetni a mozgásra –
az mozgás útján fejeződik ki. Ez a fajta meditáció tanítás az elme
megfigyelése (*kanhszīn*) néven volt ismert, és kiemelkedő módon
megjelenik *A Lanka mesterei*ben, különösen Tao-hszin meditációs
instrukcióiban.⁵

Fordítás

Feljegyzések a Lanka mestereiről és tanítványairól

ELŐSZÓ

A buddha-természet maga az üresség kategóriák nélkül,

A valóság béke a szavakon túl.

Amikor írott betűk kimondott szavaival tanítják, mindkettő a meditáció fogalomalkotása.⁶

A végső nirvána tiszta dharmája olyan titok, amit nem mindenkinek tanítanak:

„az elme mindenhol, mindig ott van, akár nyugalomban, akár mozgásban.”⁷

Ezt csak azoknak a feljegyzéseiben kapjuk meg, akik elérték a megszabadulást.

A két Szekér követői nem ismerik.⁸

A nem-buddhisták soha nem hallottak róla.

A gyengébb képességűek közül sokan kritizálják.

Ezért fogadom, hogy nem terjesztem.⁹

* * *

Mi, érző lények hosszú időt töltünk a szamszárában, pusztán csak a korábbi cselekedeteink lenyomatai miatt.¹⁰ Annak ellenére, ami mindent láttam és olvastam, a tudásom olyan volt, mint olyasvalakié, aki egy csövön át kukucskál. Noha elmélkedtem a tisztaságról és ürességről, magyarázataim kicsinyesek voltak. Ezért tettem ezt a törekvésű fogadalmat: „Jelen életem végéig terjeszteni fogom Bódhidharma munkáit a világban”, és ez az út, amin járok.

A Tacu-kor (701) első évében indultam a Keleti Fővárosba, ahol találkoztam Ta-tung Mesterrel, akinek személyneve Sen-hszü volt.¹¹ Ő terjedelmes meditációs tanításokat adott át nekem, és én eljutot-

tam a felismeréshez hasonló állapothoz. De még ha meg is mutatta nekem az elmém alapjait, mindig azt mondta: „Erőlted meg magad!” Amikor érdemeim olyan csekélyek, hogyan is lehetett volna iránta való hűségem nem őszinte? Azután ez a szerzetes, az élet rendje szerint eltávozott, és már nem volt kihez fordulnom a kérdéseimmel és kételyeimmel. Megjelent ezután egy másik, aki magának tudta a jóváhagyás pecsétjét, egy neves szerzetes az ancsoui Sousanból, akinek személyneve Hszüan-cö, családneve Vang volt.¹²

A taijuani Csihszianból érkezett, de mivel nagyapja volt a kerületi prefektus, a termékeny Junmeng vidéken született. Egyike volt azoknak a követőknek, akiknek a csicsoui Tongsan nagymester, Hongren továbbadta a lángot.¹³ Egy napon, amikor ez a nagymester Sousanban élt, a fő szerzetes lakrészében, ő elérte a tisztaság állapotát. A szemek közötti nyeregből az öt színből álló fénynyalábok sugároztak, mint relikviák.¹⁴ Ebből megértettük, hogy a nagy tanító már beteljesítette az utat hosszú idővel ezelőtt.

* * *

Csung-cung Hsziao-ho császár a Nagy Tang-dinasztiából a Csinglong kor második évében császári rendelettel magához hívatta Hszüan-cöt a Nyugati Fővárosba (Csang'an).¹⁵ Azonban ő már meditációt tanított széles körben, a Keleti Fővárosban (Luojang). Csing-csüe nyilvánosan megfogadta, hogy rövidesen visszahozatja.¹⁶ Ezt a feladatot egyedül vállalta, a két főváros között ingázva, végül sikerült elérnie a találkozóra egy császári kihallgatáson. Csing-csüe elhatározta, hogy élete hátralévő részében a gyakorlásnak szenteli magát, és hamarosan világos képe volt arról, ahogyan az elme alapja megnyilvánul.¹⁷

Hongren pátriárka tett egy jóslatot erről a nagy tanítóról: „Van az a személy ott Ancsuban, aki nagy szerzetes lesz.” És valóban, noha Hszüan-cö hétköznapi szerzetesnek nézett ki, már olyan magas szintű volt a tudása, mint egy buddhának. Egyben a Császári Tanító is volt, a korona ékszere, akinél a laikus emberek is menedéket kerestek. Mivel Csing-csüe birtokában volt számos korábbi élet alatt felgyűlt körülményeknek, Hszüan-cö személyesen neki adta a rámutató instrukciót. Csak ekkor értette meg Csing-csüe azt, hogy az ember szívében ott van mindaz a valóság, amire szüksége van. Mindazt, amit nem tudott addig, most végre megértette.¹⁸

Az ilyenség kategóriák nélküli,
 És a tudás tudásnélküli.¹⁹
 Amikor a tudás tudásnélküli,
 Minek a tudást feladni?
 Amikor a kategóriák kategória nélküliek,
 Minek a kategóriákat feladni?

Az emberek és a dharmák ilyenségek,
 A beszéd szintén ilyenség.
 Az ilyenségnek nincs magyarázata,²⁰
 Ha megmagyarázzák, már nem ilyenség.
 Az ilyenség forrásánál nincs tudás,
 Tehát a tudás nem ilyenség.

Az *Értekezés a hit keletkezéséről* azt mondja:

Ami az elme ilyenségét illeti, röviden, ez a valóság egy természete, amely magában foglalja az összes dharmá tanítást.²¹ Az, amit az elme természetének hívunk, az nem születik és nem szűnik meg. Az összes különböző entitás csupán az érzéksalódás erejének köszönhetően különböző, de ha valaki megszabadul a gondolkodástól, már nem fogja többé megkülönböztetni az érzékelt tárgyak kategóriáit.

Ezért minden egyes entitás a kezdetektől nélkülözi a beszélt nyelv kategóriáit, mentes az írott szavak kategóriáitól, és felszabadul a szellemi megismeréstől. Ezek végső soron egyenlők és semmi mássá nem alakíthatók át, nem pusztíthatók el. Ezek csupán ezen egyetlen elmét alkotják, és ezért nevezzük azt ilyenségnek.²²

Azt is mondja:

Hétköznapi emberek, hallgatóság, magányos buddhák, bódhiszattvák és buddhák mind rendelkeznek ilyenséggel, mint a lényegükkel. Semmi nem adható hozzá, sem elvenni belőle nem lehet. Nem valamely időpontban keletkezett, és soha nem is fog eltűnni. Mindig állandó és ellentmondásmentes, kezdettől természete önálló és teljes, valamennyi megvilágosodott minőségével. Lényege a nagy bölcsesség makulátlan világossága.²³ Ez a tiszta elme természete.²⁴

A *Lankavatāra szútra* azt mondja: „Az elme juttatja kifejezésre az észlelés tárgyait”, majd később „az öt dharmának megfelelően juttatja őket kifejezésre”.²⁵ Melyik az öt dharma, amiről beszél? Ezek a (i) nevek, (ii) kategóriák, (iii) érzéksalódások, (iv) tökéletes bölcsesség, és az (v) ilyenség. A feltételes dolgok nagy tömege névtelen; az elme az, ami nevet ad. A kategóriák sokaságának nincsenek kategóriái; a kategóriákat az elme képezi. De ha nincs elméd, akkor nem lehetnek nevek vagy kategóriák, és ez az, amit tökéletes bölcsességnek és ilyenségnek nevezünk.²⁶

A *Dharma versek szútrája a valóságról* azt írja:

A tízezer kép szövevényén ott az egyedüli dharma pecsétje.²⁷

Ezután az egyedüllétnek szenteltem magam, és fejlesztettem a természetemet mélyen a hegységben. A magányban megtartottam az elmém tisztaságát; egységbe temetkezve hagytam el a völgyeket.²⁸ Ezt az előszót most a szavaknak szentelem, azért, hogy mások, akik erre a felismerésre alapítanak, megtehessék ezt az utat, ahogy én tettem, azzal az egyetlen törekvéssel, hogy megismerjék saját elméjüket.

A valóság igazi lényege nincs messze, itt van, a szamszára kellős közepén. A nemes út finom és mélységes, de ebben a fizikai testben található. A fizikai test tiszta, annak ellenére, hogy szennyeződések közepette él. A szamszára igazi természete a nirvánában van.²⁹

Tudd hát ezt: az élő lények és a buddha-természet gyökerei azonosak. Nézd csak meg a vizet és a jeget, lényegükben hogyan különböznek? A jég akadályokat képez, mint a kötélekek, amik az élő lényeket gátolják. A víz természete mindent-átható, ami olyan, mint a buddha-természet tisztasága. Nincs tanulni való tanítás, nincsenek felöltendő tulajdonságok. Még a jó dolgokat is el kell hagyni, hogy a szamszára távol maradjon.

A *Vimalakīrti-nirdeśa szútra* így ír:

Aki el akar jutni a tiszta földekre,
Meg kell tisztítania elméjét.
Amint megtisztította elméjét,
Akkor a buddha birodalom tiszta.³⁰

Noha a test képezi az alapjukat, a tudatosság és észlelés lehet felszínes vagy mélyreható. Azoknak mélyreható az észlelése, akik megtisztították magukat az világekorszakok során a gyakorlásaik által, a

megvilágosodás iránti törekvéstől (bódhicsitta) a buddhaság végső megvalósulásáig, visszalépés nélkül. Akinek felszínes az érzékelésük, azok a mai kor modern tanítványai. Boldogan választják kezdetben az egyedülletet, de aztán a karma, amit felgyűjtöttek életeik során, visszavág. Mivel rágalmakat követtek el és téves nézetekben hittek, nincs erejük arra, hogy fenntartsák az igazi hitet vagy gyakorolják az utat. Egy idő után legyőzötten feladják.

Ha közelebről megnézzük a szamszárát, láthatjuk, hogy a kapzsiság ismétlődő aktusaiból áll.³¹ Amikor valaki a telhetetlen elméről elmélkedik, az eredendően tiszta. A nyugalom eme állapotában nincs megtévedt gondolat. Ahol van mozgás, ott mindig van mozdulatlanság. Ahol mozdulatlanság van, ott nincs törekvés.

Ahol van gondolat, ott mindig van ilyenség. Az ilyenségben nincsenek szennyeződések vagy kötődés.³² A szennyeződések hiánya a tisztaság. A kötődés hiánya a megszabadulás. A szennyeződések a szamszára okozói, és a tisztaság a felébredés eredménye. A legmélyrehatóbb tanítások valójában üresek. Az út vége túl van a nyelven; a nyelv ellentétben áll a legvégsővel.³³

Még ha a forrást az eredendő természetű üresség szempontjából is nézzük, ez nem olyan forrás, ami megnevezhető. Az üresség maga kívül áll a nyelven, és az elme oda nem jut el. Egy nemes személy elméje finom és meghatározhatatlan, ami már maga mögött hagyott tudást és magyarázatot. A teljes megvilágosodás az egyedüli igaz, ami túl van nyelven és beszéden.³⁴

A *Lótusz szútra* azt mondja: „A különböző entitások mozdulatlanságának minősége nem írható le szavakkal.”³⁵ Nincsenek entitások, amikről beszélni lehetne, nincs elme, amit ki lehetne fejezni. Az eredendő természet üres és tétlen.³⁶ Térj vissza a forráshoz, mert a forrás az út maga.

Az út természete üres és határtalan, felszabadító, terjedelmes, tiszta és finom. Az egész univerzumot mozdulatlanságra vezeti. Áthatol a régiben és az újon, de mindig természetétől fogva tiszta. Felöleli a legmagasabbat és a legmélyebbet, mindig jelenlévő és tiszta. Ez a tiszta buddha birodalom.

Tudd ezt, egyetlen hajszálban ott az egész világegyetem, és egyetlen porszem magában foglalja a határtalan kozmoszt. Ezek az állítások igazak! Most menjetek, üljetek meditációban, és ellenőriztétek ezeket magatok, minthogy azt fogadjátok el, ami a három Szekérben ki van fejtve.

Amint a szútrák mondják:

A felébredéshez vezető utat
 Megrajzolni nem lehet.
 Magasztos, de nincs „magassága”;
 Határait elérni lehetetlen.
 Mélyenszántó, de nincs „alja”;
 Mélységét megmérni lehetetlen.
 Olyan hatalmas, hogy felöleli az eget és a földet,
 Olyan pici, a legapróbb résen is átfér;
 Ezért nevezzük az útnak.
 Ezért tiszta a dharmakájája.

Olyan, mint az üresség.
 Mivel az ürességnek nincs üressége.
 Hogyan tudna a létezés létet elérni?
 A létezés nem eredetileg létező;
 Ez az emberek által ráaggatott címke.
 Az üresség nem eredetileg üres;
 Ez az emberek által ráaggatott címke.
 Engedd el tehát mind a létet, mind az ürességet.
 A tiszta felszabadulás
 Cselekmény nélküli, jelenség nélküli
 Maradandó nélküli, kötődés nélküli.
 Ebben a nyugalomban
 Egyetlen dolog sem merül fel.³⁹

Ez tehát a felébredéshez vezető út. Biztosak lehetünk abban, hogy a nirvánához vezető út nem a létezésben vagy nemlétezésben található, és nem halad valamerre, a létezésen vagy nemlétezésen túlra. Ennek megfelelően, akik most rálépnek az útra, nem kell, hogy elpusztítsák a létezést vagy támadják a nemlétezést. Mivel olyan időt élünk, ami csak a dharma látszata, ezek csak ideiglenes tanítások.⁴⁰

* * *

A lényegi ürességben nincsenek kategóriák.⁴¹ Nem tehető létezővé, és soha nem szűnik meg működni, de nem is tehető nemlétezővé. Így, bár üres, mégis mindig működik, és noha működik, mégis mindig üres. Üresség és működés lehetnek különbözőek, de nincs elme, ami megkülönböztetné őket. Ezért az ilyenség természeténél fogva tiszta, mindig jelenlévő, soha nem szűnő.⁴²

Ha van ez ég alatt olyan ember, aki nem tudja, hogyan gyakorolja az utat, az azért van, mert annyira ragaszkodik a létezéshez és nemlétezéshez. A létezés nem természeténél fogva létező, mert a semmi nem létezhet az ő körülményeinek felállása előtt.⁴³ A nemlétezés nem természetétől fogva nemlétező, mert csak akkor történik meg, amikor a körülmények szertefoszlottak.

Ha a létezés a létezés forrása lenne, akkor a létezés maga mindig létezne, de a dolgok csak attól kezdve léteznek, hogy egymástól függőségben keletkeztek. Ha a nemlétezés a nemlétezés forrása lenne, akkor a nemlétezés mindig lenne, így miért nemlétezés van a körülmények kimerülése után? Az egymástól függőségben felmerült létezés nem ilyen fajta létezés; az ilyenségben nincs természetszerű létezés. A függőségben felmerült nemlétezés nem az a fajta nemlétezés; a tiszta elmében ez a nemlétezés nem létezik. A létező és nemlétező entitások csupán a fogalomalkotás területéhez tartoznak. Hogyan tehetné meg valaki az így felcímkézett nemes utat?

A Sugárzó fény szútra azt mondja:

Valóban létezés útján érjük el a felébredést?

A Buddha válasza az, hogy „nem”.

El lehet ahhoz jutni nemlétezés útján?

A válasz megint az, hogy „nem”.

El lehet azt érni létezés és nemlétezés útján?

A Buddha válasza az, hogy „nem”.

El lehet azt érni azzal, ha leválunk a létezésről és nemlétezésről?

Megint azt válaszolta, „nem.”

Mit jelent az, hogy „elérni”?

A Buddha így válaszolt: „Nincs semmi, amit el kell érni!

Az elérés nélküli elérés útján lehet a felébredést elérni.”⁴⁴

Nyolcadik fejezet

Gunabhadra: A *Lankāvatāra* bemutatása

A *Lanka mesterei* a zen átadási vonalát Gunabhadrával indítja. Noha ez nem volt általánosan elfogadott, nem is annyira furcsa, mint amilyennek számunkra tűnik. A Lanka mesterei végtére is a *Lankāvatāra* szútrán alapuló tanítási átadási vonalat írja le, és Gunabhadra volt az, aki ezt a szútrát kínai nyelvre lefordította. Gunabhadra fontos munkát végzett, Kínában töltött ideje alatt ötvennél több szútrát és egyéb szöveget fordított le.¹

Gunabhadra tengeren utazott Indiából Kínába, ahol Kuangcsou város kikötőjébe (más néven Kantonba) érkezett 435-ben. Elutazott Tanjang városába, a Szung birodalom fővárosába, és a császár felkérésére egy fordító csapat élére állt buddhista szútrák fordítására. A *Lanka mestereiből* mindösszesen ennyi életrajzi adatot tudunk meg Gunabhadráról.

Más kínai források viszont valamivel többet árulnak el Gunabhadráról. Abban egyetértenek ezek a források, hogy nagy híve volt az együttérzés bódhiszattvájának, Avalokitešvarának. A *Kiemelkedő szerzetesek további életrajzai* szerint Gunabhadra hajóját a szélcsend feltartóztatta, amikor Kína felé utazott. Ekkor arra kérte a többi utast, vizualizálják a tíz irány buddháit és szavalják Avalokitešvára nevét. Ő közben „titokban a varázslatok szútráját szavalta, őszinte tiszteletét ajánlotta fel, és gyónást hajtott végre.” Ezt követően a szél feltámadt, az eső szemerkélt, és a hajó folytatta útját Kanton felé.²

Jellemzőek az ilyen beszámolók a híres szerzetesek életrajzaiban, ahol az indiai mestereket főként két dolog miatt ünnepelték: fordítói készségeik és mágikus erejük miatt. Pontosabban fogalmazva egy mahájána tanító képe tárul elénk, aki hűséges az együttérzés bódhiszattvájához, gyakorlott a varázslatok (szanszkritul *dhāraṇī*) szavalásában, valamint a tiszteletadás és a gyónás rituáléiban.

A *Lanka mestereiben* található kép annyiban tér el, hogy ott nem hallunk a bódhiszattvák iránti hűségéről vagy természetfeletti erőkről. Ehelyett egy kimérten viselkedő személy képét kapjuk, aki kínai hallgatóságának arról beszél, hogy a buddhista út gyakorlása tekintetében országuk Indiához viszonyítva elmaradott.

Úgy tűnik, Gunabhadra felismerte, hogy számos kínai buddhista szerzetes, akik azt állították, meditációt gyakoroltak, tulajdonképpen szellemidézést folytattak, és pénzért jövendőmondást tartottak patrónusaiknak. Az ilyen szellemidézés gyakorlói buddhisták vagy taoisták lehetnek.³ Gunabhadra a meditációs gyakorlás ilyen lezüllesztésének okát a meditációs tanítások gondatlan, arra fel nem készültek számára történő átadásában látta:

Középföldön, ahonnan származom, ismerjük a megfelelő tanítást, de azt titokban tartjuk, ahelyett, hogy gondatlanul továbbadnánk. Ezen az úton csak az elfogadottak járhatnak, akiknek a körülményei megérették erre és találkoznak is egy erényes tanítóval az úton.

Annak ellenére, hogy a tanítások titokban történő átadásának elgondolása a tantrikus buddhizmus hagyományok nagy részében megtalálható, a zen kontextusában kevésbé ismert. Azonban ennek oka ugyanaz itt is: az aggodalom, hogy a gyakorlatot megfelelő be-tanítás nélkül fogják folytatni, ami a gyakorlással való visszaéléshez és a tanítások hanyatlásához vezet.

Nos, mely tanítások fűződnek itt Gunabhadra nevéhez? Az egyik tanítás világos kapcsolatot mutat magával a *Lankāvatārával*, és annyira sejtelmes módon kerül bemutatásra, hogy talán titoknak szánták:

Ha nem érted ezt, akkor a hatodik birtokolni fogja a hetediket és a nyolcadikat. Ha érted ezt, akkor a nyolcadik mentes lesz a hatodiktól és hetedikről.

Ez a titokzatos állítás az elme nyolc aspektusára vonatkozik, ahogy azt a *Lankāvatāra* kifejti. Az elmének ez a modellje számos buddhista hagyományban nagy jelentőséggel bírt, és így épül fel:

1. Látás
2. Hallás
3. Szaglás
4. Ízlelés
5. Tapintás
6. Elme
7. Ego
8. Alap

Van tehát az öt érzéki észlelésünk, a látás, hallás, szaglás, ízlelés és tapintás⁴, amit az ötödik, az elmével való érzékelés követ. A tudatosság hatodik aspektusa az, amit az öt érzékelésből származó nyers benyomásokról szóló fogalmak megalkotására használunk. A hetedik szint a tudatosság egoista aspektusa: neurotikus ragaszkodásunk magunk énként való felfogásához, és e ragaszkodásból származó szennyeződésekhez. A nyolcadik szinten található az éberség alapja. Ez maga az éberség alapvető ténye, ami azonos magával a buddha-természettel.

Az ego valamennyi érző lényben megragadja az alapvető tudatosságot, amit összetéveszt az énnel, és ez az egyszerű félreértés okozza minden szenvedésünket. Az ego befolyása alatt az alapvető tudatosságnak a megrögzött ragaszkodásaink szabnak határt, és ez az a hely, ahol a szokásos negatív mintázataink talajra találnak. Az alap tehát semleges, sem szamszára, sem nirvána; amint az ego megragadja, az érző lények megtapasztalják a szamszárát, de amikor felszabadulnak az ego alól, az érző lények megtapasztalják a felébredés állapotát. Ezt „az alap átalakulásának” nevezik.⁵

Noha számos buddhista szöveg az egót látja a folyamat kulcselemének, Gunabhadra tanítása éppen fordítva közelíti meg azt. Előbb megszabadulunk az öt érzékünkötől, így az elme már nem fogja mozgósítani az egót, ami így aztán nem fogja megragadni az alapvető tudatosságot. És hogyan szabadítja fel valaki az öt érzékét? Gunabhadra úgy folytatja: „Aki buddhává akar válni, annak meg kell tanulnia előbb az elme békéjét.” De azzal folytatja, hogy a különböző gyakorlók különbözőképpen értelmezik az „elme békéjét.” Négy szintje létezik annak, ahogyan az emberek a valóság természetét tekintik, ami itt „az elvként” szerepel (ez a kifejezés szorosan összefügg Bódhidharma tanításaival, amint látni fogjuk a következő fejezetben):

- hétköznapi emberek, akiket nem érdekel az elv;
- a hinajána gyakorlói, akik a nirvánában keresik az elvet, elutasítják a szamszárát, és békességet keresnek;
- a mahájána gyakorlói, akik lesöprik azokat a dolgokat, amelyek az elvet elhomályosítják, de még nem jutottak túl az alany és a tárgy kettősségének elgondolásmódján;
- azok a gyakorlók, akik felismerik, hogy saját elméjük az elv, vagyis inkább azt, hogy az elme az elv fényességének csillogása. Ezt nevezik *buddha elmének*.

A legutolsó és legjobb gyakorlótípus felismeri, hogy mindenféle kettősség (nem csak az elméé és az elvé) üres, köztük a szamszára és a nirvána, jó és rossz, buddhák és hétköznapi lények is. Így az igazi gyakorlás nélkülözi az olyan ideákat, mint a jobbra, nagyobb tisztaságra törekvés vagy valamely cél elérése. A nap mindig ott van, a felhők felett is, és akkor látjuk meg megint, amikor a felhők elvonulnak.⁶

Mit mondhatunk akkor a tényleges gyakorlásról? Nem sokat tudunk arról, hogy az hogyan történik Gunabhadra tanítása szerint, legfeljebb ezeket a rövid instrukciókat ismerjük a szöveg vége felé.

Tartsd távol azokat a dolgokat, amelyek fogalomalkotáshoz vezetnek. Ne engedd meg a tudatosság beszennyeződését. Légy a Buddha tudatában nagy hűséggel, folyamatosan összpontosítva gondolatod minden pillanatában, megszakítás nélkül.

Ez igen rövid leírása a Buddhát tudatosító meditációs gyakorlásnak, amelyben egy buddha (Śākjamuni vagy bármely más buddha, mint például Amitabha) valódi vagy elképzelt ábrázolására összpontosítunk. Bár itt nem történik említés róla, gyakran a buddha nevét is szavalják.⁷ Ennek a meditatív összpontosításnak az a célja, hogy lecseréljük szokásos mentális folyamatainkat a Buddha iránti hűségre. Végül, mivel az elme természete és a Buddha egy és ugyanaz, a kettősség saját magam, mint meditáló és a meditációnak tárgya között eltűnik. Ezt a gyakorlatot és a benne rejlő nemkettősséget *A Lanka mestereinek* Tao-hszinről szóló fejezete tárgyalja részletesebben.

Fordítás

A Lanka mesterei és tanítványai, első köteg

Összeállította a Keleti Főváros buddhista szerzetese, Csing-csüe, amikor Taihang Sanban élt.

ELSŐ FEJEZET

Gunabhadra, a Szung-dinasztia tripitaka mestere India Középföldjéről származott. Mivel folytonosan a Nagy Szekér szerint tanult, a Mahájána nevet kapta.⁸ A Jüancsia korszakban (424–53) utazott hajóval Kantonba. A Szung-dinasztia császára, Taj-cu szívesen fogadta a tanjangi prefektúrában, ahol elkészítette a *Lankāvatāra szútra* fordítását.

Fejedelmek és hercegek, szerzetesek és laikusok egyaránt kérték, hogy Gunabhadra ossza meg velük tanításait a meditációról, de ő ezt kínai nyelvtudásának szintje miatt nem szívesen tette.⁹ De aztán egyszer azt álmodta, valaki karddal levágta a fejét és helyére másikat tett, ezért azután elkezdte megosztani a tanításait a meditációról.

A tripitaka mester azt mondta:

Ez az ország, ami a világ keleti felén helyezkedik el, nélkülozi az út járásáról szóló tanításokat. Mivel ezek a tanítások hiányoznak, némelyikük a hinayana és a két Szekér tanításai közé tartoznak. Némelyikük a kilencvenöt nem-buddhista út közé tartozik. Más részük a szellemidézés meditációs gyakorlata közé tartozik: amikor megmondják az emberek jövőjét, azt állítják, ezt a meditáció állapotában látják meg.¹¹

Milyen szomorú! Egy csodálatos dolgot valami ártalmas dologgá tettek és abba a kelepcebe csaltak másokat, amibe maguk is estek. Együtt érzek az ilyen emberekkel – balszerencsájukre már réges-ré-

gen a szellemidézés kelepccéjébe estek, hosszú ideje csak elfogadták a szamszárát, soha nem érve el a megszabadulást.

Egyesek pedig a szellemek fogva tartásának tiltott technikájához fordultak, jó- vagy balszerencsét jósolva más emberek háztartásának, azt állítva: „Én ülőmeditációt és elemzést gyakorolok.” A hétköznapi emberek, vakok és megszállottak, akik nem láttak át ezeken az embereken, azt gondolják, ráléptek a nemes útra, pedig ezek csak bűvészek.¹² Nem látják be, hogy a szellemidézés egy hamis, démoni tanítás.

Középföldön, ahonnan származom, ismerjük a megfelelő tanítást, de azt titokban tartjuk, ahelyett, hogy gondatlanul továbbadnánk. Ezen az úton csak az elfogadottak járhatnak, akiknek a körülményei megérették erre, és találkoznak is egy erényes tanítóval az úton. Ha nem találkoznak egy erényes tanítóval, nem fogják elérni az apáról-fiúra átadást.¹³

A *Lankāvatāra szūtra* azt mondja: „A buddhák elméje páratlan.”¹⁴ Azt tanítom, hogy a dharma átadása olyankor fordul elő, amikor az elmének nincs eredőpontja. Ez a dharma túllépi a három szekér határait. Meghaladja a tíz szintet. Ez a helye a végső eredménynek, a buddhaságnak.

Ha békés az elméd, magad is tapasztalni fogod.
Elme nélkül a szellemed emelkedni fog.
Gondolat nélkül a tested békében lesz.
Egyedülként élve tisztaságban fogsz ülni.
Ha a forrásra vigyázol, vissza fogsz térni az elvhez.

Az én dharmám titkos és néma, és nem lesz továbbadva ostoba embereknek, akiknek felületes a tudatossága. Létfontosságú, hogy csak lényeges érdemekkel bíró és erkölcsös emberek kaphassák meg és gyakorolják ezt.

* * *

Ha nem érted ezt, akkor a hatodik birtokolni fogja a hetediket és a nyolcadikat. Ha érted ezt, akkor a nyolcadik mentes lesz a hatodiktól és hetedikétől.¹⁵ Aki buddhává akar válni, annak meg kell tanulnia előbb az elme békéjét. Amikor az elméd nem békés, még a jó sem igazán jó, nemhogy a rossz. Amint az elméd eljut a békességhez és nyugalomhoz, olyankor nem tehető különbség jó és

rossz között. Amint az *Avatamsaka szútra* mondja, az entitások nem képesek felfogni az entitásokat.¹⁶

Amióta az országba érkeztem, nem láttam még senkit, aki az utat járta volna, nemhogy olyant, akinek az elméje békés. Láttam néha olyanokat, aki vallásos tetteket hajtottak végre, de még nem szentelték magukat az útnak. Egyesek nevet akarnak szerezni maguknak és hasznot. Ők mind a személyes énbe vetett hittel gyakorolnak, és ebből kialakul a féltékeny viselkedés.

Mi a féltékenységek? Amikor látod, hogy mások járnak az utat, jók az érvelésben és a gyakorlásban, sokan keresnek náluk menedéket és tesznek nekik felajánlást, akkor az elmédben megjelenik a féltékenységek, a gyűlölettel és az utálkozással együtt. Saját okosságodra támaszkodsz, és azt nem használod az éned legyőzésére.

Ha ilyen a magatartásod, és lelkesen művelsz különböző gyakorlatokat éjjel és nappal azért, hogy megszüntesd ezeket a szennyeződéseket, kiiktatva az elhomályosulást és megszüntetve az út valamennyi akadályát, de nem éred el az elméd békéjét és nyugalomát, akkor ezt csak „fejlesztésnek” nevezheted. Nem nevezheted azt az elme békéjének.

Ha belebocsátkozol a hat tökéletesség gyakorlataiba, szútrákat magyarázva és a meditáció második és harmadik szintje felé haladva, és ugyanilyen lelkesen gyakorlod az önmegtartóztatásokat, lehet ezt „jó cselekedetnek” nevezni, de ez nem dharmagyakorlás.¹⁷ Csak azokról a szerzetesekről mondható el, hogy dharmagyakorlást végeznek, akik nem locsolják a karma talaját a kötődés vizével, elülterve a tudatosság magjait.

Nos, ebben az esetben, amikor az „elme békéjéről” beszélünk, hozzávetőleg négy típus létezik:

- Az első az az elme, amelyik elfordul az elvtől. Ez azokra vonatkozik, akiknek az elméje a hétköznapi emberekéhez hasonló.
- A második az az elme, amely az elv felé fordul, és ezért a szamszárát, mint a gonoszt, elutasítja, mielőbb sietve a nyugalom felé, hogy megtalálhassa a nirvánát. Az ilyen elmét a hallgató elméjének nevezzük.
- A harmadik az az elme, amely foglalkozik az elvvel. Ez arra vonatkozik, aki kiiktat mindent, ami elhomályosíthatja az elv megnyilvánulását, de nem számolt még le az alannyal és a tárggyal.

Az ilyen személy elméje a bódhizattva elméje.¹⁸

- A negyedik elme az, ami maga az elv. Ez azt jelenti, hogy nincs más elv, csak az elv, és nincs más elme, mint az elme. Az elv csak az elme. Amikor az elmének sikerül higgadtta válni, azt nevezzük *az elvnek*. Amikor az elv fényessége ragyoghat, úgy nevezzük, az elme. Amikor elme és az elv azonosak, ezt nevezzük *buddha elmének*.¹⁹

Azok, akik felismerték az igazi természetet,
Nem látnak különbséget szamszára és nirvána között.
A hétköznapi személy és a nemes nem különböznek.²⁰
A bölcsesség és annak tárgya nem különbözik.
Az elv és a jelenség egymásba szövődik.
Legvégső és konvencionális igazság ugyanaz a nézet.
Beszennyezés és tisztaság egy.
Buddhák és érző lények egyek és ugyanazok kezdetektől fogva.

A Lankāvatāra szútra azt mondja:

Mindebben nincs nirvána,
Nincs buddha nirvánával felruházva,
Nincs nirvána buddhával felruházva,
Az éberségen és az éberség tárgyain túl.
Szabadok minden kettősségtől,
Olyanoktól, mint a létezés és a nemlétezés.²¹

A nagy út ott van mindenhol, a kezdetektől.²² Tökéletesen tiszta és mindig létezett. Nézd a felhőket a nap alatt, amikor a felhők eltűnnek, a napfény azonnal újra megjelenik. Mi haszna ezért egyre többet tanulni a filozófiai nézőpontokról? Miután meghaladtad az írott és a kiejtett szavakat, úgyis visszatérsz a szamszára útjára.²³ Azok, akik a szóbeli vagy írott átadást azonosítják az úttal, tele vannak kapzsisággal, hírnevet és nyereséget akarnak. Tönkreteszik magukat és másokat is. Ez hasonlít arra is, amikor egy bronztükröt fényesítesz. A tükör felszínén pihenő por alatt a tükör mindig tiszta és fényes.

Amint a *Sarvadharmāpravr̥tti-nirdeśa szútra* mondja:

A buddhák nem válnak buddhává,
 És nem is mentik meg az érző lényeket.
 Az érző lények azok, akik megszabják annak különbségét,
 Kik válnak buddhává és kik válnak megmentendő érző
 lényekké.²⁴

Ha nem érted ezt a szemléletet, akkor nem teremtéd meg az összpontosítást. Ha megérted, akkor az ebből születő megvilágosodás nagy tevékenység kezdetét hozza el majd, olyanét, ami mindent átjár és korlátlan.²⁵ Ez „a fejlesztés nagy útja”.²⁶ Ebben nincs kettősség az én és mások között, minden gyakorlás egyszerre történik, nincs előtte és utána, és nincs olyan sem, hogy közötté.²⁷ Ezt hívjuk mahájánának:

- Amikor nincs kötődés belső vagy külső dolgokhoz a végső feladás állapotában, ez az *adakozás tökéletessége*.
- Amikor a jó és rossz egyenlő, ezért nem lehet egyiket sem megvalósítani, akkor ez az *erény tökéletessége*.
- Amikor elme és tárgyai nem ütköznek és az ellenségeskedés örökre ki van zárva, ez a *türelem tökéletessége*.²⁸
- Amikor a nagy nyugalom mozdulatlan, mégis valamennyi cselekedet spontánul feltámad, ez az *erőfeszítés tökéletessége*.
- Amikor mélységes békében vagy a bajjal és a jóléttel együtt is, az a *meditáció tökéletessége*.²⁹
- Amikor világosság árad a magasztos nyugalomból, ez a *bölcsesség tökéletessége*.

Az ilyen emberek igazán csodálatosak. Mindent magukhoz ölelnek akadálytalanul, megvilágosodott tetteket visznek véghez, nehézségben és jómódban egyaránt. Ők testesítik meg a mahájánát. Ha azok, akik el akarják érni a mahájánát, előbb nem tanulják meg az elme békéjét, biztosan el fognak tévedni.

A *Mahāprajñāpāramitā* szútra azt mondja:

A Buddha ötféle látása
 Figyeli az érző lények elméjét,
 Mint minden más entitását is;
 Végül is ők nem látnak.³⁰

Az *Avatamsaka szútra* azt mondja:

Amikor nincs látás, akkor látsz.³¹

A *Vīśes a-cinti-brabma kérdéseinek szútrája* azt mondja:

Nem az számít, amit a szem lát, vagy a fül, az orr, a nyelv, a test és a tudatosság érzel. De ha összhangban vagy a dolgokkal, úgy, amilyenek, a látással és a látás tárgyával, egészen a tudatosságig, e jelenségek természete úgy van, ahogy van. Ezt nevezzük *igazi látásnak*.³²

A *Betekintés a meditációba* azt mondja:

A denevérek és a baglyok semmit nem látnak a nappali fényben, de látnak éjszaka. Ennek oka a fogalomalkotás torzulása. Miért van ez így? A denevérek és baglyok fényt látnak ott, ahol mások sötétséget. A hétköznapi emberek sötétet látnak ott, ahol mások fényt látnak. Mindkettő a fogalomalkotás egy formája.³³

Ezeknek a torzulásoknak köszönhetően, karmikus akadályoztatásuk miatt, az emberek nem látják igazán a jelenségeket. Sehol sincs rögzítve, hogy a fény az fény, és a sötétség sötétség. Azok, akik ezt megértik, szabadok minden torzulástól vagy zavarodottságtól. Ők belépnek a tathāgata állapotába, az állandóságba, áldásba, az énbe és tisztaságba.³⁴

* * *

A nagy dharma tanító azt mondta: A *Lankāvatāra szútra* azt kérdezi, hogyan tisztítsuk meg a gondolatainkat.³⁵ Űzd el a fogalomalkotásra vezető dolgokat. Ne adj teret a tudatosság beszennyezésének. Légy a Buddha tudatában teljes hűséggel, állandóan összpontosítva a gondolat minden pillanatában, szakadatlanul. Akkor békében leszel, szabad a gondolatoktól abban a felismerésben, hogy minden eredetileg üres és tiszta.³⁶

Azt is mondta: Amint elfogadod ezt, és nem hátrálsz meg, az állandó béke állapotában leszel. Ahogy Buddha mondta: „Hogyan lehet ezt fokozni?”³⁷

Azt is mondta: Egy tanítót kell követned és tanulnod tőle, de a felismerés nem a tanítótól jön. Ha egy hétköznapi ember tanítana embereket a bölcsességről, nem tudná megmagyarázni ezt.³⁸

Gyakran odament tárgyakhoz azért, hogy tisztázza a helyzetet; rámutatott egy falevélre egy fán, és azt kérdezte: „Mi ez?”³⁹

Azt is mondta: Be tudsz menni egy edénybe vagy egy oszlopba.

És: Be tudsz menni a tüzes kemencébe. Nem tudja ez a pálca megmagyarázni a dharmát?⁴⁰

Azt is mondta: A tested behatol az elmédbe.⁴¹

Azt is mondta: Van egy edény ebben a szobában. Nincs-e a szobán kívül is ez az edény? Nincs-e a víz az edényben? Nincs-e az edény a vízben? Valójában, a legnagyobbtól a legkisebb folyókig és csermelyekig, nincs-e valamennyi ebben az edényben?

Azt is mondta: Mi ez a víz?

Azt is mondta: A dolgok is, amint ennek a fának a levelei is, tudják tanítani a dharmát. Ez az oszlop tudja tanítani a dharmát. A tető tudja tanítani a dharmát.⁴² Föld, víz, tűz és szél, mind tudják tanítani a dharmát. Föld, fa, cserép és kő szintén tudja tanítani a dharmát. Hogy lehetséges ez?

Kilencedik fejezet

Bódhidharma: Az azonnali és a fokozatos

Bódhidharma a megtestesült zen hagyomány. Sok nagy mozgalom alapítójához hasonlóan azonban Bódhidharma életében nem volt ismert. Hírnevét azok a későbbi generációk alapozták meg, akik a saját hagyományaikat tőle származtatták. Egyetlen beszámoló áll rendelkezésünkre Bódhidharmáról, egyik kortársától, amely csak érintőlegesen, azonban sok mindent feltárva hivatkozik rá. Ezeknek a megjegyzéseknek a szerzője egy Jang Hszüen-cö nevű szerzetes, aki jelentős könyvet írt Luojang buddhista kolostorairól. Emlékezete szerint a Jongning kolostorban találkozott egy idegen szerzetessel, aki dicsérte az épület szépségét:

Volt abban az időben egy Bódhidharma nevű szerzetes a nyugati vidékekről, egy idegen Perzsiából. Amikor eljött azokról a messzi vidékekről, és Kínában élt, látta, hogyan csillognak az arany cserepek a napsütésben, fényük a felhőkön tükröződött, és a becses harangok a széllel együtt szóltak az ég alatt, és ezt mondta: „Igazán milyen csodálatos ez!” Azt mondta, százötven éves, és bejárta a világ valamennyi országát kivétel nélkül, de a Jambudvípában semmi nem hasonlítható össze ennek a kolostornak a szépségével. „Megjártam a világ végét, de soha nem láttam ehhez fogható!” Összekulcsolt kezekkel énekelte a Buddha nevét napokig.¹

Világos, hogy e szakasz szerzője számára Bódhidharmában az volt a legérdekesebb, hogy sokat utazott szerzetes volt, akire nagy benyomást tett a kolostor építészete. De vannak ennek a szakasznak más érdekességei is. Az egyik, hogy Bódhidharmáról azt tartották, Perzsiából jött, nem Indiából, bár nem világos, mit jelentett „Perzsia”

(kínaiul *poszi*) abban az időben; előfordulhat, hogy ez az általános megnevezése volt Kelet-Ázsia nyugati vidékének. A szakasz utolsó sora ugyancsak figyelemre méltó, amikor Bódhidharmát úgy írja le, hogy énekelte a Buddha nevét. Ez a gyakorlat, noha azt nem Bódhidharmának tulajdonítják a későbbi beszámolókból, és nem is található a neki tulajdonított munkákban, igen népszerű volt, és határozottan része volt a korai zennek.

Ezen kívül található egy Bódhidharma életéről szóló beszámoló a *Két út, négy gyakorlat* című munkájához írt előszóban is, amelyet Tanlín, Bódhidharma feltételezett tanítványa írt.² Ebből a beszámolóból megtudjuk, hogy Bódhidharma Dél-Indiából származott és királyi család sarja volt. Elégge elfogadott hasonlóképpen írni a nagyra becsült tanítókról, így semmi okunk inkább elhinni Bódhidharmáról, hogy Indiából származott, mint hogy Perzsiából. Valóban, ahogy Jeffrey Broughton mondta, „semmi hihetetlen nincs abba, hogy egy 6. század elejének korából származó iráni buddhista mester eljutott Észak-Kínába a legendás Selyemúton. Ez a forгатókönyv tulajdonképpen sokkal valószínűbb, mint egy dél-indiai mesteré, aki tengeren érkezett.”³

Akármelyik verziót fogadjuk is el, *A Lanka mesterei* azt regéli nekünk, hogy Bódhidharma tengeren utazott Kína keleti partjáig, talán Hangsou város kikötőjéig, a mai Sanghaj szomszédságába volt.⁴ Abban az időben Kínában számos különböző királyság létezett, és az a terület, ahova Bódhidharma érkezett, a Liang-dinasztia (502–87) uralma alatt állt. Később Bódhidharma elutazott északra, Luojiangba, buddhista kolostorok hatalmas városába, az északi Vej dinasztia (386–534) fővárosába. Ezután Bódhidharma továbbutazott Jebe, ami az új Keleti Vej királyság (535–50) fővárosa lett.⁵ Itt találkozott a hozzá leginkább közelálló tanítványaival, és tanításait átadta nekik.

A Lanka mesterei, forrásához híven, nem részletezi Bódhidharma életútját. Ezzel szemben *A dharma ékkő genealógiája* azzal színesíti Bódhidharma életét, hogy kiegészíti – legnagyobb valószínűséggel fiktív – történetekkel kínai ténykedéseiről. Például azzal, hogy mielőtt Kínába érkezett, Bódhidharma útnak indította két növendékét az azonnali megvilágosodás útját tanítani. Egy magasabb rangú kínai szerzetesnek ezek azt mondták: „A kéz ököllé változik és az ököl kézzé változik; ez gyorsan történik?” Amikor a szerzetes igenlően válaszolt, akkor ők ellentmondtak. „A beszennyeződés megvilágosodássá válik; ez gyors!”⁶

A *dbarma ékkő genealógiája* másik története, amely már Bódhidharma legendájának részévé vált, az Bódhidharma találkozása a Liang dinasztia Vu császárával. Azt mondják, Vu császár személyesen kereste meg Bódhidharmát, hogy megtudja, milyen tanításokat hozott országából. Bódhidharma így válaszolt: „Egyetlen szót sem hoztam.” A császár ezután arról kérdezte, milyen érdemeket lehet szerezni kolostorok építése, kéziratok másolása és szobrok öntése útján. Bódhidharma azt válaszolta: „Semennyit”, majd azzal folytatta, ez az erénynek egy kiesztelt formája, nem igazi érdem. A császár csalódott, így Bódhidharmának tovább kellett utaznia.

A *dbarma ékkő genealógiája* Bódhidharmát egy képrombolónak mutatja be, aki ellenségeket szerzett Kínában (ezt *A Lanka mestereiben* is említik érintőlegesen). Számos történetet mesél arról, hogyan menekült meg a mérgezési kísérletektől, mielőtt végül meghalt, és eltemették. A temetése után, azt mondják, egy követ találkozott vele a Pamír-hegységben, a Selyemúton India felé, amint egy fél pár cipőt vitt a kezében.

* * *

Bódhidharma tanításairól *A Lanka mesterei* egyetlen szöveget tartalmaz, a *Két út, négy gyakorlatot*. Ez egyezik a modern tudományos állásponttal, amely erről a szövegről tartja valamennyi neki tulajdonított szöveg közül a leginkább valószínűnek, hogy Bódhidharma tanításait tartalmazza. Két szöveggyűjteményt, amelyeket eredetiként emlegetnek, noha itt nem kerülnek idézésre, *Bódhidharma értekezések* néven ismerünk. Egy harmadik szöveget, ami azonos címet visel, de nagyobb terjedelmű, hamisítványként emlegetnek.

A Bódhidharma értekezések tartalma valószínűleg átfedésben van egy olyan összefoglaló munka tartalmával, amit a tudomány A Hosszú Tekercs néven ismer. Ez az összefoglaló tulajdonképpen a tunhuangi barlang számos tekercséből született. Bódhidharma rövid életrajzával kezdődik és a *Két út, négy gyakorlattal*, amint itt azt megtaláljuk, és további, Bódhidharmának tulajdonított tanításokkal, majd idézetekkel és Bódhidharma, Huike és más mesterek párbeszédeivel folytatódik.

Mindenesetre, valamennyi ilyen korai hagyományban a *Két út, négy gyakorlatot* tekintették Bódhidharma alapvető tanításának.

Nem meglepő, hiszen világos, jól szervezett mű és elmagyarázza, hogyan kell integrálni a buddhista út gyakorlatát azzal a felismeréssel, hogy természetünk már azonos a buddhákéval. A szöveg elején tanításait Bódhidharma nem újként, hanem létező tanítások sokaságából származó esszenciaként mutatja be. Valamennyit össze lehet foglalni, állítja, a két belépés szerint: belépés az elvek útján és belépés gyakorlás útján.

Az elvek útján történő belépés a buddha-természet elgondolásán alapul és „mélyseges hitet követel abban, hogy az érző lények, akár hétköznapi, akár nemes emberek, igazi természetükben azonosak, azonban, alkalmi és nem valódi elvakultságoknak köszönhetően ez nem tud világosan megnyilvánulni.”

Ha fel akarod adni a nem valódit és a valódi felé akarsz fordulni, ülj szünet nélkül és nézz egy falat. Az én és a másik, hétköznapi és megvilágosodott, mind egy és ugyanaz. Ülj mozdulatlanul, ne kövess más szóbeli instrukciókat. Ebben azonos vagy a valódi elv rejtett formájával, egy megnevezetlen mozdulatlansággal.

Az első figyelemre méltó dolog itt az, hogy a belépés az elv útján is egy gyakorlat: ülés és egy falra tekintés. Modern tudósok gyakran mondják, nem tudhatjuk, ténylegesen miből állhatott a „falnézés” (kínaiul *pikuān*). Más korai források alapján John McRae azt sugallja, a „fal” metaforikus lehetett arra, hogy távol tartsuk a figyelemelterelés szellőjét.⁸ Ekként a kifejezés egyszerűen a nyugodt meditáció (szanszkritul '*śamatha*') szinonimája lehetett. Másrészt, érdekes megfigyelni, hogy a tibeti fordító hogyan adta vissza a kifejezést a kilencedik században. Noha a kínai egyszerűen összekapcsolja a „fal” és a „látni” jeleit, tibeti fordítása egyértelműen azt jelenti, „nézni egy fal felületét” (*rtsig ngos labltas pa*). A tibeti fordító biztosan nem látta ezt a békés meditáció szinonimájának (ami *csi gnasz*ként lett volna lefordítva tibeti nyelven). Noha nem volt kortársa Bódhidharmának, a tibeti fordító közelebb állt azokhoz, akik továbbadták tanítási hagyományát annak korai szakaszában, mint mi most, és ez a fordítás jó indokkal szolgál arra, hogy azt fogadjuk el, „a fal nézése” valóban egy fal előtt ülést jelentett meditációban.

Szó szerint véve tehát, a fal nézése tökéletesen beleillik a békés meditáció buddhista hagyományába, amelynek során a meditáló általában egy tárgyra összpontosít. A tárgy sokféle lehet, és a klaszikus tárgy-lista egyike a tíz *kaszina*, amely a négy elemből, a zöld, sárga, piros és fehér színből, egy nyílt térből vagy egy erős fényből

áll.⁹ Noha a *kaszina* olyan tárgyak bármelyike lehet, mint egy virágváza vagy egy gyertya, a kaszina inán való elmélkedés ténylegesen együtt jár a fal nézésével. Például, a színek megjelenhetnek színes textil vagy papírkorongok formájában a falra ragasztva; a fény származhat egy lámpás fényének a falra vetüléséből, és a nyílt tér pedig egy lyuk a falban. Így tehát a klasszikus békés meditáció gyakorlatok sokaságát lehet, helyesen, „fal nézésének” nevezni.

A tíz *kaszinán* való meditációt leginkább a páli kánonból és Buddhaghosa nevű ötödik századi jegyzetírő írásaiból ismerjük. Ugyanakkor ezek az abhidharma irodalom részei is voltak, amelyeket más buddhista hagyományok is ismertek.¹⁰ A *kaszina* tárgyakat összekapcsolták a meditációban elért tapasztalat szintjeivel (szanszkritul *dhjāna*). Így, a meditációban a fal nézésének gondolata ismert lenne a dhjānában jártas indiai tanító számára is, amilyen Bódhidharma állítólag volt.

Mivel Bódhidharma tanítása nem említette a *kaszina* tárgyat, talán a hangsúlyt a falnak szánták. Mivel a meditációról azt tartották, feltárja a valódi elvet, ami „forma nélküli, rúl az elemzésen, egy név nélküli nyugalom”, ez helytállónak tűnik.¹¹ Mindenesetre, tekintettel arra, hogy ez egy nagyon gyakori buddhista meditáció, ez nagyban megmagyarázza, hogy Bódhidharma miért nem bocsátkozik részletekbe. A békés elmélkedés alapjainak magyarázata helyett Bódhidharma azt emeli ki, hogy a meditálónak „azonosnak kell lennie a valódi elvvel”.

Az „elv” kifejezés kifejezetten annak a kínai módja, ahogyan az ilyenségre, a végső igazságra vagy a dolgok természetére szokás hivatkozni.¹² Ennek a szónak (kínaiul *lǐ*) az értelmét taglaló tanulmányban Brook Ziporyn azt írja, hogy „a *lǐ* a dolgokról szóló tény, amely ebben az esetben minden dologról szól, kivétel nélkül, ez tehát az egyetemes, a figyelem, ami a megszabaduláshoz vezet.” Ezt a kifejezést így használták Csi-ji (538–97) korai Tiantai írásai óta folyamatosan. Nem tudhatjuk, hogy Bódhidharma, mint külföldi tanító, ténylegesen a kínai *lǐ* szót használta-e, de a tanítványai igen, és ez hamarosan tanításai átadásának részévé vált.¹³

A Bódhidharma szerinti belépés az elv útján a háttérét képezi a modern zen hagyományok meditációs gyakorlatainak, köztük a japán szótónak is. Mégis szembeötlő, hogy Bódhidharma *A Lanka mesterei*-beli utódainak egyike sem hivatkozik egyetlen alkalommal sem az elv útján történő belépésre vagy a fal nézésére. Noha tanításaik gyakran hasonlatosak Bódhidharmához, sok tekintetben

egyértelmű, hogy nem érezték szükségét annak, hogy munkáikat a *Két út, négy gyakorlathoz* vagy Bódhidharma más munkáihoz igazítsák. Ez világossá teszi számunkra, hogy a korai zen nem „kézből kézbe” átadás útján alakult ki Bódhidharmától kezdődően, hanem sok különböző tanító és gyakorlat interakciója útján.

Az elv útján belépést a gyakorlat útján belépés követi, ami tulajdonképpen négy gyakorlat. Az első kettő egy gyakorlatpárt alkot: ezek elmélkedni való témák szenvedés idejére és egy a boldogság és siker idejére. Így, az első gyakorlatban, mintegy ellensúlyozására a bosszúságnak és csüggedtségnek a negatív körülmények miatt, úgy tekintjük őket, mint karmikus fizetséget helytelen tetteinkért a jelen és előző életeinkből. „Megszámlálhatatlan világkorszakok óta feladtam a forrást, azért, hogy csekélysegeket hajszoljak, céltalanul bolyongva a lét valamennyi birodalmában, büntetést vonva magamra a bűneimért és a határtalan károkért, amiket okoztam.” A lényeg, hogy ne másokat hibáztassunk saját szenvedésünkért, hanem valami pozitívvá alakítsuk, például arra az indíttatásra, hogy elkerüljük a jövőben azt, hogy másoknak ártsunk.

Ugyanígy, a második gyakorlat ellenszer az ujjongás és elégedettség ellen, amit a jószerencsénk miatt érzünk. Itt a függő keletkezés tényén elmélkedünk, hogy minden helyzet okok és körülmények útján keletkezik, és amint ezek nincsenek már jelen, a helyzet megváltozik. Itt is, a jelen körülményeket a múlt életeink cselekedeteinek eredményeként látjuk. „Ezeket a körülményeket kizárólag az előző életeimnek köszönhetem. Élvezem azokat ebben a pillanatban, de amint a feltételeik elmúlnak, a körülmények sem maradnak fenn.” Bódhidharma azt állítja, ha ezeket a gyakorlatokat végezzük, az elménk nem lesz már kitéve a hullámhegyeknek-völgyeknek.

A harmadik és negyedik gyakorlat inkább a buddhista út általános megközelítése lenne. A harmadik a „nem keresés”, amit igen érzékletesen foglal össze egy szútra-idézet: „Aki keres, az szenved. Csak akkor leszel boldog, amikor feladod a keresést.” A keresés a kötődés folyamata, amiről a Buddha azt tanítja, a szenvedés elsődleges forrása. Hogy feladhassa a keresést, írja Bódhidharma, az embernek azon kell elmélkednie, hogy minden dolog üres, így nincs, mire törekedni. A negyedik gyakorlat a dharmával összhangban cselekvés; ez az elv felismerésével történik meg: „Ha a bölcs ember tud végre bízni az elvben, akkor gyakorlása összhangban lesz a dharmával.”

Ekként a negyedik gyakorlat visszavezet bennünket a szöveg elejéhez, az elvek útján belépéshez. A dharmának megfelelő cselekvés megnyilvánulása a hat tökéletesség, ami a nagylelkűség tökéletességével kezdődik. Bódhidharma kifejti, hogy a tökéletességek gyakorlása magának az elme természetének kifejeződése. A nagylelkűséget azért nem kell erőltetni, mert az elme természeténél fogva nem szűkmarkú. A nagylelkűség tökéletessége az adni akarás spontán cselekedete, amit nem a hétköznapi adni akarás fogalmának három aspektusa határoz meg: aki ad, aki kap és az, amit adnak. Mivel ezek az aspektusok valamennyien egymástól függenek, üresek.

A *Két út, négy gyakorlat* tanításai mélyen az indiai buddhizmus azon hagyományaiban gyökereznek, amelyekkel a Bódhidharmához hasonló tanító tisztában kellett, hogy legyen, és a szokatlan „fal nézés” kifejezéstől eltekintve nem nyújtanak semmi forradalmi. Egészében tekintve azonban ez egy tömör és erőteljes szöveg: az elv útján belépést a fal nézésével lehet gyakorolni, azonnali felismerést önmagunk megvilágosodott természetéről, míg a négy gyakorlat fokozatos utat nyújt, ami az elv felismerésében csúcsosodik ki. Együtt pedig lehetővé teszik az azonnali felismerést a fokozatos gyakorlással.

Ez a fejezet néhány tanítás részletének elegyével zárul, amelyek, mint az előző fejezetben is, nem jelennek meg a tibeti fordításban. Valószínűleg későbbi betoldások, Sen-hszü idejéből. Mégis, annak ellenére, hogy nem tekinthetjük őket Bódhidharma tanítási stílusának valódi leírására, van köztük egy érdekes szakasz arról, hogyan kérdezgette a tanító a tanítványokat hétköznapi tárgyakról, megkérdőjelezve fogalmi keretrendszerüket.

A nagy tanító rámutatott ujjával valamire, és megkérdezte, mi a jelentősége. Egyetlen tárgyra mutatott, felszólított valakit, és a tárgyról kérdezgette. Ezután mindenféle más tárgyról kérdezett, más névvel illetve a tárgyat és másként téve fel a kérdéseket.

Ebben a tanítási helyzetről szóló plasztikus leírásban a tanítót látjuk, amint arra vezeti rá a tanítványokat, hogy megkérdőjelezzék saját alapvető feltevéseiket egy tárgyról, hogy az valóban *x* tárgy és az *x* nevet viseli. Ez egy lényeges gondolatot vet fel, ami végig húzódik a buddhista filozófia egészén, hogy a nyelv nem határozza

meg a valóságot, valamint, hogy a szavak és tárgyak közötti kapcsolat esetleges. A buddhista filozófusok ezt az álláspontot válaszként alakították ki a védikus iskola azon elgondolására, hogy a nyelv (specifikusan a szanszkrit) tökéletesen fedi a valóságot.¹⁴

Kínában kevesebb érdeklődés mutatkozott aziránt, hogy a nyelvnek tökéletesen meg kell felelnie a valóságnak. A mohistáknak és konfuciánusoknak a nyelvről szóló korai beszélgetései inkább annak gyakorlati alkalmazásáról szóltak az etika és politika terén, míg a taoizmus a nyelvet félrevezetőnek tartotta, amikor azzal a dolgok valódi természetét akarták meghatározni, ahogy ez a Tao-tő-csin híres sorából kiderül: „A név, ami néven nevezhető, nem az örök név.” A Bódhidharmának tulajdonított tanítási stílus fenti szakasza, úgy tűnik, ebből a taoista hagyományból is tanult valamit.

Fordítás

Második fejezet

Bódhidharma dharmamester Gunabhadra tripitaka mester utódja volt a Vej dinasztia idején. Bódhidharma meditáció oktató volt, aki a mahájánát kívánta népszerűsíteni. Ezért átkelt a tengeren Vujüébe és onnan Luojangba, majd Jebe ért. Taoju és Huike szerzetesek öt éven át szolgálták, mielőtt megtanította nekik mind a négy gyakorlatot.¹⁵ Bódhidharma azt mondta Huikének: „Itt a *Lankavatāra szútra* négy tekerése. Ha gyakorlásodat erre alapítod, spontán módon eljutsz a megszabaduláshoz.”¹⁶

Bódhidharma életének további részét a *Kiemelkedő szerzetesek további életrajzai* írja le.¹⁷ Az alábbi vázlat *A négy gyakorlat mahájána útjára lépés* előszavából származik, Bódhidharma tanítványa, Tanlin tollából.¹⁸

A dharmamester a nyugati régióból jött, pontosabban India déli részéről. Egy nagy indiai király harmadik fiúgyermeké volt.¹⁹ Intelligenciája metsző és csillogó volt, és nyilvánvalóan mindent megértett, amit tanítottak neki. Elszántan a mahájána utat akarta követni, ezért feladta a világiak fehér ruházatát, és a szerzetesek fekete köntösére váltott. Ő vitte tovább a nemes átadási vonalat és hozzájárult felvirágoztatásához. Elmélyedt elméje üres volt és csendes, és egyenesen keresztül látott a világi dolgokon, pontosan értve a belső és a külső dolgokat.²⁰ Megvilágosodottsága meghaladott minden földi konvenciót.

Bódhidharma nagyon sajnálatosnak tartotta, hogy az igazi tanítások hanyatlóban voltak a határterületeken. Átkelt ezért távoli tengereken és hegyeken, hogy a kínai Vej királyságba utazzon tanítani.²¹ Az előljárók közül, akiknek az elméje mozdulatlan volt és csendes, mindenki hitt benne.²² Azok azonban, akik ragaszkodtak a kategóriákhoz és védték saját nézeteiket, nem átallották sértegetni őt.

Ebben az időben csak Taoju és Huike voltak a tanítványai. A két szerzetes, noha korban fiatalabbak voltak, jókora és mélységes eltökéltséget hordoztak magukban. Jószerencsájük úgy hozta, hogy találkoztak a dharmatanítóval, és miután sok évig szolgálták, nagy tisztelettel megkérdezték tőle, átadná-e nekik gondolatait. A dharmatanító, felismerve alkalmasságukat, megtanította nekik a valódi utat.

Létezik az elme békessége,
Ott van abban, ahogy gyakorolsz,
Ott van abban, ahogy az érző lényekkel munkálkods,
És létezik a mesteri eszköz.
Ez az elme békéjének mahájána dharmája,
Ami lehetővé teszi számodra, hogy ne tévedj.

Az elme békéje a fal nézését jelenti.²³ A gyakorlataidat a négy gyakorlat végzésével teljesíted. Az érző lényekkel való munkálkodás azt jelenti, véget vetsz a rágalmazásnak. És a rátermett eszköz azt jelenti, minden eszközzel felhagysz, ami nem működik.²⁴ Ez a vázlat Bódhidharma saját gondolatain alapul, amelyek az alábbiakban megjelennek.²⁵

* * *

Azoknak, akik még nem léptek az útra, sok lehetőségük van, amelyeknek végtére két alapvető típusa van: belépés az elv útján és belépés gyakorlás útján.

Az elv útján történő belépés azt jelenti, hogy a tanításokra hagyatkozol és felismered vezérelveiket: azt a mély hitet, hogy a hétköznapi érző lények és a megvilágosodottak valódi természetükben azonosak, azonban, alkalmi és nem valódi elvakultságoknak köszönhetően ez nem tud világosan megnyilvánulni.²⁶ Ha fel akarod adni a nem valódit és a valódi felé akarsz fordulni, ülj szünet nélkül, és nézz egy falat.²⁷ Az én és a másik, hétköznapi és megvilágosodott, mind egy és ugyanaz. Ülj mozdulatlanul, ne kövess más szóbeli instrukciókat. Ebben azonos vagy a valódi elv rejtett formájával, egy megnevezetlen mozdulatlansággal. Ez a belépés az elvvel.

A gyakorlás útján történő belépés négy gyakorlatra vonatkozik. Minden más gyakorlat benne van ebben a négyben. Mi a sorrendje ennek a négy gyakorlatnak? Az első a korábbi károkozások miatti

büntetésen elmélkedés.²⁸ A második a függőségen való elmélkedés gyakorlása.²⁹ A harmadik a nem keresés. A negyedik a dharmával való összhang gyakorlása.³⁰

1

Mi a korábbi károkozások büntetéséről szóló elmélkedés? Amikor az utat járó személy szenvedést él meg, így kellene magáról gondolkozzon: „Megszámlálhatatlan világkorszakok óta feladtam a forrást, azért, hogy csekélyégeket hajszoljak, céltalanul bolyongva a lét valamennyi birodalmában, büntetést vonva magamra a bűneimért és a határtalan károkért, amiket okoztam. Még ha nem is követtem el rosszat mostanában, ekként érik be a negatív karma a régebbi bűnökért. Nem az istenek sújtanak vele és nem más emberek okozzák.”

Akik elfogadják a szenvedést, nem adnak teret a további rossztetteknek. Ahogy a szútra mondja: „Amikor szenvedés ér, ne csüggedj.”³¹ Hogyan működik ez? A forrás felismerése útján működik. Amikor kialakítod ezt a szemléletet, összhangban vagy az elvvel. Ha megérted a balsors természetét, előrehaladsz az úton.³² Ezt nevezem én a korábbi károkozások büntetéséről szóló elmélkedésnek.

2

A második a függőségen való elmélkedés gyakorlása. Az érző lényeknek nincs énje, de folytatják létüket korábbi cselekedeteiktől függőségben. A boldogság és a szenvedés tapasztalása egyaránt a függő keletkezésen alapul. Ha sikeres, jómódú, nagy tiszteletnek örvendő és hasonló lettél, azt gondold: „Ezek a körülmények mind az előző életeimnek köszönhetőek. Élvezem ezeket ebben a pillanatban, de amikor a feltételek megszűnnek, ezek sem maradnak fenn. Hogyan ujjonghatok a meglétükért, amikor a megszerzésük és elvesztésük ezektől a feltételektől függenek?”

Ekkor megszűnnek az elmédben a hullámhegyek-hullámvölgyek, mélységes összhangban az úttal.³³ Ezt nevezem én a függőségen való elmélkedés gyakorlásának.

3

A harmadik a nem-keresés. A földi emberek mindig képzelődnek, minden pillanatban kötődéseket alakítanak ki.³⁴ Ezt „keresésnek” nevezzük. A bölcs ember megérti, hogyan kell alkalmazni a valódi elvet a hétköznapi életben.³⁵ Amint az elme békéje változatlan, a test alkalmassá válik a változásra.³⁶

Minden létező dolog üres, ezért nincs, amire törekedni. Jó és rossz mindig követi egymást.³⁷ A három birodalom, amiben olyan sokáig éltünk, olyan, mint egy égő ház. Ha van tested, szenvedsz. Ki találhat békére? Amikor ezt megérted, nem gondolsz már a lét megannyi formájára, és nem keresel többé semmit.

A szútra így hangzik:

Aki keres, az szenved.

Csak akkor leszel boldog, amikor feladod a keresést.³⁸

Így az igazi nem-keresés jelenti az út valódi gyakorlását.

4

A negyedik a dharmával való összhang gyakorlása. Az elv lényegi tisztaságának köszönhető, hogy életbe lépteti a dharmát. Az elv által felvehető számos forma mind üres, beszennyeződés vagy kötődés nélküli, „ez” vagy „az” nélküli.³⁹

A szútra azt mondja:⁴⁰

A dharmában nincsenek érző lények,

Mivel az mentes az érző lények tisztátalanságától.⁴¹

A dharmában nincs ego,

Mivel az mentes az ego beszennyezettségeitől.

Ha a bölcs ember tud az elvben hinni, akkor gyakorlása összhangban lesz a dharmával.

A dolgok lényegük szerint nem takarékosak testtel és léttel, ezért kezd el az adakozást gyakorolni.⁴² Az elme nem zsugori; ha megérted az üresség három aspektusát, függőség és kötődés nélküli leszel.⁴³ Amint tehát felhagysz a beszennyeződéssel, nem fogsz kategóriákhoz ragaszkodni, amikor érző lényeket tanítasz. Ha magadon segítesz ilyen módon, képes leszel másokon is segíteni, és a felébredéshez vezető út ékessége lehetsz.

Ilyen az adás tökéletessége, és a többi öt tökéletesség is. Amikor kiiktatod az érzékcsalódásokat, és gyakorolod a hat tökéletességet, akkor nincs semmi gyakorolni való. Ez a dharmával való összhang gyakorlása.

Ezt a négy gyakorlatot személyesen tanította a meditáció mestere, Bóddhidharma. Tanítványa, Tanlin rögzítette mestere más tanításait és tetteit is és összegyűjtötte azokat egyetlen tekercsbe, *Bóddhidharma értekezések* címmel. Bóddhidharma maga is írt ülőmeditációt gyakorló csoportok számára egy szövegmagyarázatot, egy tizenkét vagy tizenhárom ívet tartalmazó tekercsben, a *Lankāvatāra* kulcspontjaihoz, aminek ugyancsak *Bóddhidharma értekezések* a címe.⁴⁴

Ez a két könyv nyelvileg és logikájában egyformán tökéletes, és elterjedt szerte a világon. Ezeken kívül ott van még a három tekercsnyi, hamisított *Bóddhidharma értekezések*. Mivel ennek a nyelve bonyolult és a logikája nem következetes, nem alkalmas gyakorlásra.⁴⁵

* * *

A nagy tanító rámutatott ujjával valamire, és megkérdezte, mi az értelme. Egyetlen tárgyra mutatott, felszólított valakit, és a tárgyról kérdezgette. Ezután mindenféle más tárgyról kérdezett, más névvel illetve a tárgyat és másként téve fel a kérdéseket.

Azt is mondta: Létezik ez a test? Miféle test ez a test?

Azt is mondta: A felhők homálya nem tudja beszennyezni az eget; de azért el tudja takarni az eget úgy, hogy a tiszta fény nem látható.⁴⁶

A *Nirvána szútra* azt mondja:

Belül nincs hat érzéknek alapja,
Kívül nincs az érzékek tárgyaül szolgáló hat tárgy,
Mert a belső és a külső összefonódik;
Ennek a neve a Középső Út.⁴⁷

Tizedik fejezet

Huike: A belső Buddha

A zenben Bódhidharma tanítványa, Huike szolgál nagy példaként a tanítványnak a tanítója iránti hűségéről és az út követése iránti elszántságról. Ezt az a szélsőséges történet fejezte ki, ahol Huike levágta saját karját, hogy bizonyítsa Bódhidharmának az elszántságát. *A Lanka mestereiben* ezt Huike saját szavaival meséli el:

Amikor legelőször előidéztem a megvilágosodás iránti vágyakozásomat, levágtam egyik karomat, és egyenesen álltam kint a hóban szürkülettől a harmadik éjszakai őrváltásig, nem észlelve, hogy a hó már a térdemig ért.¹

A „megvilágosodás iránti vágyakozás” a *bódbhicsitta*, ami a mahájána buddhizmus egy fontos fogalma; a saját megvilágosodásunk iránti vágyakozást és minden más érző lény megvilágosodása iránti vágyakozást együtt jelenti. A *bódbhicsitta* tehát azt a határozott kívánságot jelenti, hogy ráléphessünk a bódbhiszattva útjára. Huike a karjának levágását nem egy követendő példának szánta, de szélsőséges jellege tükrözi a bódbhiszattva fogadalom különleges komolyságát: valamennyi érző lény szamszárából történő felszabadításának személyes vállalását.

A buddhista irodalomban jártas olvasót Huike áldozata azokra az önfeláldozó cselekedetekre emlékeztetheti, amelyeket a Gautama hercegeként született és Śākjamuni Buddhává vált bódbhiszattva tanúsított. A *dzsátaka* néven ismert történetek a Buddha előző életeinek sok áldozatáról tanúskodnak, egyesek szélsőségesek, mint amilyen Szudana hercege is, aki mindenét odaadta, még feleségét és a gyermekeit is, vagy a névtelen bódbhiszattváé, aki a saját testét adta oda egy éhező anyatigrisnek és kolykeinek.

A világ buddhista hagyományaiban ezek a történetek virát gerjesztettek az önfeláldozás határaitól. Noha ritka, valamely végtag levágása (általában ujjaké vagy lábujjaké) vagy az önfelgyújtás olyan tett, amit szerzetesek vagy apácák megtesznek, ugyanakkor ezek nem a *dzsátaka* vagy Huike áldozata szerint értelmezendők. E tettek nem utánzásra bátorítanak, hanem a bódhiszattva fogadalom komolyságának legerőteljesebb kifejezési módját jelentik.

A *Lanka mestereinek* e fejezetében található tanítások többsége a buddha-természetről (szanszkritul *tathāgatagarbha*, kínaiul *fohszing*) szól. Az általánosan alkalmazott fordítás, a „buddha-természet,” amit itt is használok, a kínai kifejezés tükörfordítása. A szanszkrit *tathāgatagarbha* szót valamivel nehezebb lefordítani: a „tathāgata” egy buddha, ami elég egyértelmű, de a „garbha” szó szerint „méhet” jelent, és ennek kiterjesztéseként, mindent, ami belső. Ekként tehát úgy is lehet fordítani, hogy a „belső buddha”. Gyakran éppen így mutatják be a buddha-természetet; e fejezet egyik szútrájának egy idézete azt mondja: „Minden érző lény testében ott van egy »vajra« buddha.”

Huike egy sor metaforát használ a buddha-természet fogalmának bemutatására. Olyan, mint egy vázába helyezett lámpa – a fénye semmivel nem kevesebb, de ebben az állapotban nem látható. Ugyanígy, a buddha-természetet a felhők által időlegesen eltakart naphoz is hasonlíthatjuk.

A nap fénye nem tűnt el; csak elhomályosítja a felhő és ezért nem látható az érző lények számára. Amikor a felhők szétválnak, és az ég kitisztul, a napfény mindenhol ragyog, sugara tiszta és elhomályosítatlan.

A buddha-természet e hasonlatai a szútrákból származnak, de Huike egy további metaforát is használ, amiről azt tartják, „egy világi könyvből”, vagyis nem buddhista forrásból származik. Két rövid mondást idéz: „Noha a jég a vízben jelenik meg, képes megállítani a vizet.” A másik: „Amikor a jég megolvad, a víz folyik.” Bár nem találtam meg ezeket a pontos szavakat a kínai irodalmi forrásokban, nagyon hasonló mondások megtalálhatóak az *Irodalmi szövegek antológiájában*, a kínai irodalmi idézetek gyűjteményében, amelyet korábbi munkákból a korai hetedik században állítottak össze.²

A jég és víz analógiája végigkíséri a buddhista és taoista hagyományokat évszázadokon át.³ Központi helyet foglal el a neo-

konfuciánus Csang-cai (1020–77) gondolkodásában, aki azt állította, a teljes lét alapja, amelynek neve *csi*, alaktalan, de úgy nyilvánul meg, mint minden más a világon, olyan átalakulás által, mint amilyen a víz jéggé válása.³ Egy 18. századi taoista író ugyanezt az analógiát használta, még több buddhista mondandóval:

A víz hidegben válik jéggé, a jég melegben válik vízzé. Amit felismerek, amikor ezt nézem, az a bölcsésé vagy hétköznapi emberré válás taója. Kezdetben az emberi természet alapvetően jó. Nincs eredendő különbség a bölcs és a hétköznapi ember között. A felgyülemelő szokások energiája miatt keletkezik különbség a bölcs és a hétköznapi ember között.⁵

A buddhista hagyományban pedig a befolyásos japán zen reformer, Hakuin Ekaku (1686–1768) ugyanezzel az analógiával kezdte egyik legnépszerűbb versét:

Az érző lények lényegében buddhák.
Olyan ez, mint a víz és a jég.
Nincs jég víz nélkül;
Nincsenek buddhák az érző lényeken kívül.⁶

Itt a különbség a jég és a víz között a hétköznapi emberek és a Buddha közötti különbségre utal, hasonlóan Huike tanításához. Az analógia folytatta útját napjainkig a zenben; egyik előadásában az amerikai zen tanító, Charlotte Joko Beck a hétköznapi emberi lények természetét a jégkockához hasonlította, lélektani olvasatot adva ezzel a hasonlatnak:

Saját védelmünkben annyira keményre fagyunk, amennyire lehet és reméljük, hogy amikor másokkal ütközünk, ők törnek szét hamarabb. Azért fagyunk keményre, mert félünk. Félelmeink rugalmatlanná, megrögzötté és keménnyé tesznek minket, és zűrzavart keltünk, amikor másokba ütközünk. Bármely akadály vagy váratlan nehézség könnyen összetörhet minket.

A jó oldala ennek az, hogy a jég fel tud olvadni, a meditáció gyakorlása útján.

Végül a jégkocka létünk elpusztul. De ha a jégkocka tócsává lesz, akkor elpusztult? Mondhatjuk, hogy nem jégkocka már, de lényegi énje megvalósult.⁷

A metafora tovább él a buddhizmuson kívül, abban, ahogy Bruce Lee jellemezte saját harcművészetének rendszerét, a Jeet Kune Dót. Bár a cél talán eltérő, a hasonlat értelme rokonságot mutat azzal, ahogyan Charlotte Joko Beck használta azt előadásában:

Amikor az ember elérte művészetében az érettséget, alak-talan alakot ölt. Olyan ez, mint amikor feloldod vagy felolvasztod a jeget a vízben, amely ezután bármely struktúra alakját fel tudja venni. Amikor valakinek nincs alakja, bármilyen alakot ölthet; amikor valakinek nincs stílusa, minden stílusba belilleszkehet.⁸

Huikéhez visszatérve, látható, miért is került a buddha-természet fogalmáról szóló dialógusba a jég és víz taoista metaforája. Nyilvánvalóvá teszi, hogy a buddha-természet nem valami tőlünk független, vagy magunkba zárt dolog, hanem tőlünk elválaszthatatlan; az, ami vagyunk.⁹

* * *

Huike tanításának az a gondolata, hogy lényegünk részeként mindannyian buddhák vagyunk, elvezet állhatatos nézetéhez, amely szerint nincs szükségünk mások beszámolójára az útról. Minden, amire szükségünk van, itt van a saját természetünkben. Huike bemutatja saját tapasztalatát, mint követendő példát: „Amint magam megbizonyosodtam az ülőmeditáció hasznosságáról, feladtam azt, hogy írott dharma könyvekben keressem az elvet, és törekedtem a buddhaság megvalósítására.”

Ugyanakkor, ha buddha-természettel rendelkezünk, ha jég vagyunk, amelynek csak fel kell olvadnia, akkor az erről szóló olvasmányok nem vezetnek messzire bennünket. Huike azt tanácsolja tanítványainak, tartózkodjanak az olvasástól, vagy legalábbis ne sok időt töltsenek azzal: „Aki könyvet olvas, egy darabig nézelődjön benne, aztán tegye félre.” Itt egy szútra verséből idéz egy szakaszt, ami éles dorgálás azok számára, akik idejük nagy részét könyvek írásával vagy olvasásával töltik:

Létezik egy történet, egy nagyon szegény emberről szól,
Aki éjt nappallá téve mások gazdagságát számolja,
Anélkül, hogy neki akár egy vasa is lenne.

Ez meglehetősen kellemetlen üzenet a tudósoknak, régieknek és moderneknek egyaránt, de azoknak is szól, akiknek a szövegek gyűjtése és olvasása elrabolja az idejét a gyakorlástól. Huike fejezete egy hosszú idézettel zárul az *Avatamsaka szútrából*, azzal az üzenettel, hogy a valóság bármely aspektusáról szóló felismerés felér a teljes felismeréssel. Ez azért van így, mert önmagában az „egy” és a „sok” megkülönböztetése is téves, amely téma a következő, Szeng-canról szóló fejezetben folytatódik.

Fordítás

Harmadik fejezet

Huike szerzetes a meditáció mesterének, Bódhidharmának az utóda lett Jeben, a Csi-dinasztia idején.¹⁰ Huike meditációs mester családneve Csi volt és Vulaóból érkezett.¹¹ Tizennégy éves korában találkozott Bódhidharmával, amikor a mester Szongsan és Luojang között utazott, és mindkét helyen tanított. Huike hat évig szolgálta őt, kitanulva az egyetlen Szekér minden vonatkozását és engedelmeskedett a mélységes elvnek.¹² Összeállított néhány rövid tanítást az önfejlesztés útjáról, a világos elmére vonatkozó dharma kulcspontokról és a buddhává válásról.¹³

A Lankāvatāra szútra azt mondja:

Nézd a békés Bölcsét,
Ezt hívjuk „nem-ragaszkodásnak”
Tiszta most és mindörökké.¹⁴

Ha van a tíz iránynak egyetlen egy olyan buddhája, aki nem érte el ezt ülőmeditáció útján, akkor nincs olyan, hogy teljes buddhaság.¹⁵

A Daśabhūmika szútra:

Minden érző lény testében
Van egy „vajra” buddha.
Ez olyan, mint a nap,
Fényes, tökéletes és teljes.
Hatalmas és határtalan,
Bár elhomályosítja az öt aggregátum felhője,
Ezért az érző lények nem láthatják.¹⁶

Amikor a bölcsesség szele megérinti őket, az öt aggregátum sötét felhői elvonulnak. Amint elvonultak, átragyog a buddha-természet, fényesen, világosan és tisztán.

Az *Avatamsaka szútra* azt mondja:

Hatalmas, mint maga a valóság,
Végtelen, mint az űr.¹⁷

Hasonlít a lámpa fényére is, amely vázából nem tud kifelé világítani. Vagy amikor homályos felhők gyűlnek a föld fölé hirtelen minden irányból, sötétbe taszítva a földet. Hogyan lehet a napfény tiszta és világos? A nap fénye nem lett kisebb; azt csak elsötétítették a homályos felhők, ezért az érző lények nem látják. Amint a felhők szétválnak és elvonulnak, a napfény mindenhová süt, sugárzása tiszta és elhomályosítatlan.¹⁸

Az érző lények tiszta természete is ilyen; csak a kapzsiság, érzékcsalódott gondolat, a téves nézetek és a szennyeződések sötét felhője az, ami elhomályosítja a nemes utat, ezért az nem tud megnyilvánulni.¹⁹ Másrészt, ha az érzékcsalódott gondolatok nem keletkeznek, és tiszta mozdulatlanságban ülsz, akkor a nagy nirvána napjának tiszta világossága spontán feltámad.²⁰

Egy világi könyv azt mondja: „Noha a jég a vízből származik, képes megállítani a vizet” és „amint a jég felolvad, a víz újra folyani fog.”²¹ Ugyanígy, noha az érzékcsalódás a valóságból ered, a valóság végtelen benne. De, amikor az érzékcsalódás megszűnik, a valóságra fény derül. Az elme óceánja azonnal és tökéletesen tisztává válik, ez a dharmakaja, üres és tiszta.²²

Így az a tanítvány, aki az írott szavakat és az elmondott tanításokat tekinti az útnak, olyan, mint egy gyertya a szélben, képtelen elosztatni a sötétet, amikor a szél kioltja a lángját.²³ Ha tisztaságban ül, és nem tesz semmit, akkor az olyan, mint a lezárt házban tartott lámpa, ami így képes elosztatni a sötétséget és megvilágítani a tárgyakat, hogy azok tisztán láthatók legyenek. Ha megérti, hogy az elme forrása tiszta, minden vággyakozása teljesül és minden tevékenysége beteljesül. Amint teljességgel mindent megvalósított, nem kell majd többször újjászületnie.²⁴

Az érző lények közül, akik olyan sokan vannak, mint a homokszemek a Gangesz partján, alig lesz ember, aki eléri ezt a dharmakáját. Milliárdnyi világkorszak alatt is alig lehet legfeljebb egy személy, aki teljesíti ezeket a kritériumokat. Ha a valódi őszinteség nem támadt fel benned, akár a három idő összes buddhája, akik sokan vannak, mint a homokszemek a Gangesz partjain, sem tud segíteni rajtad.²⁵

Tudd azt, hogy az érző lények, akik megismerik az elme természetét, megszabadítják magukat. Nem a buddhák szabadítják meg az érző lényeket. Ha a buddhák képesek lennének megszabadítani az érző lényeket, akkor, bár már oly sok buddhával találkoztunk, mint a homokszemek a Gangesz partján, mégis miért nem értük el még a buddhaságot?²⁶ Ennek oka csak az, hogy az őszinteség még nem támadt fel bennünk. Azt mondjuk, értjük, de az elménk nem érti.

Ahogy a dharmá írások mondják, akik az ürességről tanítanak, de közben földi praktikákhoz folyamodnak, utánozzák a végső utat, és a végén nem kerülnek el az újjászületést a múltbeli cselekedeteiknek megfelelően.²⁷ A buddha-természet tehát olyan, mint a nap és a hold a világban, vagy mint a tűz lehetősége a fában.²⁸

Ezt a buddha-természetet, ami mindenkinben létezik, úgy is hívják, „a buddha-természet lámpása” és a „nirvána tükre”. A hatalmas nirvána eme tükre fényesebb, mint a nap és a hold, tökéletesen tiszta belül és kívül, szabad és korlátlan. Olyan is ez, mint az arany-olvasztás: miután az arany formát öltött és a tűz kialudt, az arany természete sértetlen marad. Ugyanígy, miután az érző lények életeinek és halálainak sora véget ér, a dharmakaja sértetlenül fennmarad.

Ahhoz is hasonló ez, mint amikor egy sárgolyó vagy sárkupac szétesik, az egyedi részei nem pusztulnak el.²⁹ Amikor a nagy hullámok megszűnnek, a víz természete nem sérül; ugyanígy, miután az érző lények életeinek és halálainak sora véget ér, a dharmakaja megmarad sértetlenül.³⁰

Amint magam megbizonyosodtam az ülőmeditáció hasznosságáról, feladtam azt, hogy írott dharmá könyvekben keressem az elvet, és törekedtem a buddhaság megvalósítására. Tízezerből egy ember sem teszi meg ezt.³¹ Ahogy egy régi könyv mondja, ha ételt rajzolsz, abból nem lesz ebéd.³² Ha csak beszélsz az ételről az emberekkel, hogyan fogsz enni? Amikor egy dugót akarsz kihúzni, gyakran paradox módon még jobban benyomod azt.³³

Az *Avatamsaka szútra* azt mondja:

Létezik egy történet, egy nagyon szegény emberről szól,
Aki éjt nappallá téve mások gazdagságát számolja,
Anélkül, hogy neki akár egy vasa is lenne.
A tudomány sokban hasonlít ehhez.³⁴

Aki tehát könyvet olvas, egy darabig nézelődjön benne, aztán tegye félre. Ha nem teszed félre, miben különbözik ez a betűtanulás attól, amikor jeget keresel a forró vízben? Vagy amikor vizet forralsz jég reményében? Így tehát a buddhák taníthatják a tanításokat, vagy taníthatnak azzal, hogy nem tanítják a tanításokat. A dolgok valós természetében nincs tanítás és nincs nem-tanítás.³⁵ Ha ezt felismered, minden más is követi.³⁶

A Lótusz szútra azt mondja:

Nem igaz, nem hamis,
Nem ugyanolyan, nem különböző.³⁷

* * *

A nagymester azt mondta:

Az igazi dharma e tanításában minden összhangban van
az igazsággal,
És végső soron nem különbözik a mélységes elvtől magától.
Az érzékcsalódott emberek először látják az drágakövet
és kőnek nevezik;
Aztán hirtelen felismerik, hogy az egy igazi ékkő.
Nincs különbség a tudatlanság és a bölcsesség között;
Csak tudd, hogy minden jelenség ilyen.
Az azok iránti együttérzésből, akik egész életük során
különbözőnek látják ezeket,
Mondom e szavakat és írom le őket ecsetemmel.
Amikor nem látod a Buddhától különbözőnek magadat,
minek keressélnél máshol tovább?

* * *

Azt is mondta: amikor legelőször előidéztem a megvilágosodás iránti vágyakozásomat, levágtam egyik karomat, és egyenesen álltam kint a hóban, keresve a felülmúlhatatlan utat, szürkülettől a harmadik éjszakai örváltásig, nem észlelve, hogy a hó már a térde-
mig ért.

Ahogy azt az *Avatamsaka szútra* hetedik kötetében tanítják:

Amikor belépsz az elmélyedés állapotába keleten,
Szamádi keletkezik nyugaton.³⁸

Amikor belépsz az elmélyedés állapotába nyugaton,
Szamádi keletkezik keleten.

Amikor a szemed alapján belépsz az elmélyedés állapotába,
Szamádi formákban keletkezik.³⁹

Kímutatva, hogy a formák megnyilvánulása nem fogalmi jellegű,
Olyan, amit istenek és emberek képtelenek felfogni.

Amikor belépsz az elmélyedés állapotába a formák útján,
Összpontosítás támad a szemedben, és megszabadulsz a
zűrzavartól.⁴⁰

A szem, ami lát, nem alkotott és nincs is eredendő természete;
Azt tanítom, hogy az üresség mozdulatlan, ami sehol nem
lakik.

A fül, az orr, a nyelv, a test és az értelem,
Mind ilyenek.

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egy gyermek testében,
Szamádi keletkezik egy felnőtt testében.

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egy felnőtt testében,
Szamádi keletkezik egy idős ember testében.

Amikor szamádíba lépsz egy idős ember testében,
Szamádi keletkezik egy erényes nő testében.

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egy erényes nő testében,
Szamádi keletkezik egy erényes férfi testében.

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egy erényes férfi
testében,

Szamádi keletkezik egy apáca testében.

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egy apáca testében,
Szamádi keletkezik egy szerzetes testében.

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egy szerzetes testében,
Szamádi keletkezik egy hallgató testében.⁴¹

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egy hallgató testében,
Szamádi keletkezik egy magányos buddha testében.⁴²

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egy magányos buddha
testében,

Szamádi keletkezik egy tathāgata testében.

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egyetlen póruson át,
Szamádi keletkezik minden pórusodban.

Amikor az elmélyedés állapotába lépsz minden pórusodban,
Szamádi keletkezik egy hajszál végén.
Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egyetlen hajszál végén,
Szamádi keletkezik minden hajszálad végén.
Amikor az elmélyedés állapotába lépsz minden hajszáladban,
Szamádi keletkezik egyetlen porszemben.
Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egyetlen porszemben,
Szamádi keletkezik minden porszemben.
Amikor az elmélyedés állapotába lépsz egy hatalmas tengernyi
vízben,
Szamádi keletkezik egy nagy lángnyelvben.
Egyetlen testből számtalan test származhat,
És számtalan test egy test lehet.¹³

Ha eléred ennek az egyetlen dolognak a felismerését, minden más
következik. Minden más ugyanez: a dharmakaja, a vezérelv.¹⁴

Tizenegyedik fejezet

Szeng-can: Egy homokszemben a világot...

Szeng-can egy homályos alak, akinek fontossága abban állt, hogy ő jelentette a Huike és Tao-hszin közötti kapcsolatot. Még a legrégebbi zen átadási vonalak történeteiben, köztük *A Lanka mestereiben* is igen keveset találunk életéről, amit pedig utóbbi tettek hozzá, annak hitelessége megkérdőjelezhető. Mégis, ezek a későbbi történetek is a zen hagyomány részét képezik. Például *A dharma ékkő genealógiája* azt beszéli el, hogyan találkozott Szeng-can, tanítójával, Huikével. A történet úgy szól, hogy egy tömeggel zsúfolt helyen találkoztak, ahol Szeng-can megkérte Huikét, hadd tanulhasson nála. Huike – látva, hogy Szeng-can szélütéstől szenved – megkérdezte, miért akar nála tanulni. Szeng-can válasza az volt, hogy bár a teste szenved, az elméje ugyanolyan, mint a Huike elméje.¹ Ezt a történetet részletesebben meséli el a *Kiemelkedő szerzetesek további életrajzai*:

Az Északi Csi császárság Tianping-korszakának második évében [536] egy világi személy, akinek a neve nem ismert, odament Huikéhez, és azt mondta: „A testemet borzalmas betegség sújtotta. Kérem a segítségedet, hogy feloldhassam azt a vétket, amit elkövettem, ami ezt okozta.”

Huike azt mondta „Hozd el nekem a vétket, amit elkövetél és én feloldom.”

A világi ember azt mondta: „Keresem a vétket, de nem találok.”

Huike azt mondta: „Látod, fel is oldottam a vétkeidet. Mostantól Buddhához, a dharmához és a szanghához kell tartanod magad.”²

Ha ez a történet ismerős, az abból fakad, hogy Huikének a Bódhidharmával folytatott párbeszédére emlékeztet, amelyben Bódhidharma arra szólítja fel Huikét, hozza el neki az elméjét, hogy lecsendesíthesse, és Huike nem tudja ezt megtenni.⁵ Ezzel mutatják be azt, hogy az elme egy üres fogalom. A mesének ebben a változatában a karma az, a cselekedetek oka és okozata az, amit üresnek tekintenek. A beszélgetés folytatódik:

A világi ember azt mondta: „Azzal, hogy itt látlak, már tudom, mit értünk a »szangha« alatt, de még mindig nem tudom, mi a buddha és a dharma.” Huike azt mondta: „Az elme buddha. Az elme dharma. Buddha és dharma nem különböző dolgok. A szanghával együtt hárman teszik ki a három ékkövet.”

A világi ember azt mondta: „A mai napon, életemben először, felismertem, hogy a vétkem nem belül volt, nem kívül volt és nem e kettő közötti állapotban volt. Teljesen az elmében volt. Buddha és dharma nem két különböző dolog.”⁴

A párbeszédük után Huike a Szeng-can nevet adta a világi embernek, ami azt jelenti „a Szangha Ékköve”. A három ékkő, buddha, dharma és szangha, jelképezi a Buddhát, tanításait és a gyakorlók közösségét. Amikor azt mondjuk, hogy a Buddha ugyanaz, mint a dharma, azzal azt mondjuk, a Buddha az, amit tanított. Amikor azt mondjuk, mindkettő az elme, akkor azt jelentjük ki, hogy ezek nem külső dolgok, amiket keresni vagy imádni kell, hanem saját elménkként felismerni.

E találkozás sikere ellenére *A dharma ékkő genealógiája* kijelenti, hogy e két személynek nem sok ideje volt együtt tölteni, mert a buddhizmust akkoriban elnyomták, és Szeng-cannak egy évtizedig bujdosnia kellett a Huangong-hegyen. Szeng-can ismeretlenségére magyarázatul szolgálhat az, hogy későn kezdte tanulmányozni a zent és hosszasan távol és magányban élt. Szeng-can haláláról *A Lanka mesterei* és *A dharma ékkő genealógiája* egyformán számol be, ahogy álló helyzetben halt meg, bemutatva ezzel teste és elméje feletti uralmát.⁵

Noha *A Lanka mestereiből* úgy tudjuk, Szeng-can soha nem írt egyetlen könyvet sem, mégis idézi szavait, amelyek *A rejtett dolgok magyarázata* című tanításhoz írt szövegmagyarázatból származnak.

Az eredeti szöveget Szung-can kortársa, Huiming (531–68) írta. *A rejtett dolgok magyarázatának* tanítása úgy foglalható össze, mint valamennyi dolognak a kategóriák fölöslegességéből adódó azonos-sága. E tanításnak a lényege ebben a versben fogalmazódik meg:

Nem rekedünk meg annál, hogy a dolgok az „én”-hez
vagy a „másik-hoz” tartoznak,
Nem ítélünk meg helyzeteket, mint jókat vagy rosszakat.
Egyetlen atom tartalmazza a világ valamennyi jelenségét;
Egyetlen pillanat magában hordozza egész időt, múltat,
jelent és jövőt.

Egy nyugati olvasót ezek a szavak William Blake *Az ártatlanság jö-
vendőlései* című versének kezdő soraira emlékeztetheti:

Egy homokszemben lásd meg a világot,
Egy vadvirágban a fénylő eget,
Egy órában az örökkévalót,
S tartsd tenyeredben a végtelent.¹

Egy tanult buddhistát azonban ez a megvilágosodott éberség természeteről szóló szútrák hasonló állításaira emlékeztetné. A *Gandavyūha szútrában* például a Vairocana Torony a képzeletbeli lak-helye azoknak, akik eljutottak a megvilágosodáshoz; e megvilágo-sodott lényeket dicsérő himnusz szerint:

Itt belépnek a végtelen világekorszakokba
Egyetlen gondolatban.

És

Egyetlen atomban gyülekezeteket, földeket, lényeket és korokat
látanak,
Oly sokat, mint ahány atom van,
Amik akadálytalanul mind ott vannak.⁷

Csing-csüe *A Lanka mesterei* előszavában hasonlóan ír: „Egyetlen hajszámban ott az egész világegyetem. és egyetlen porszem magában foglalja a határtalan kozmoszt.” Az ilyen mondatok misztikusnak és

¹ Weöres Sándor fordítása.

nehezen indokolhatóan tűnhetnek, de a buddhizmusban megvan a filozófiai alapjuk. Amint korábban már láttuk, a madhjamaka filozófia érve szerint minden a más dolgoktól való függőségben létezik. Szeng-can rövid szövegében ezt metaforák fejezik ki:

Mint egy ékkövekkel díszített értékes palota,
Vagy egy tükrökkel díszített kristálytorony,
Ez meg az különböznek, de egymásba hatolnak.

Az egymásban tükröződő ékkövek és tükrök hálójának képe költői kifejezésmódja a függőség hálójának. Szeng-can idejének buddhistái itt is felismernék a Vairocana Toronyra történő hivatkozást. Amikor a *Gandavyūha szútra* hőse, Szudhana belép a toronyba, ezt látja:

Sok százezer másik tornyot ugyanígy feldíszítve; olyan hártalanul nagynak látta azokat a tornyokat, mint magát az űrt, egyenletesen felsorakozva minden irányban, ezek a tornyok mégsem keveredtek össze egymással, mindegyik önmagában megkülönböztetett, miközben tükröképük megjelent valamennyi torony valamennyi tárgyán.⁸

Ez a dolgok természetének metaforája: noha bármely tárgyat meg lehet különböztetni a másiktól, azért az nem élhet önállóan, mert létezése sokféle októl és körülménytől függ. Mint az ékkövek vagy tükrök, amelyek egymásban tükröződnek, anélkül, hogy egyedi létüket elveszítenék, minden dolog, köztük mi magunk is, végső soron össze van kötve minden más dologgal. A buddhisták mégsem hiszik azt, hogy minden valamiféle alaktalan Egységbe ötvöződik össze. Szeng-can szavai szerint:

Noha nagy és kicsi különbözik, egymással összeolvadnak, mint a tükröben a képek, mindegyik különálló, mint az egyetlen alakzatban egymást metsző különböző formák. Az egy ugyanaz, mint az összes, és az összes ugyanaz, mint az egy.

Ennek az egymásrautaltságnak az egyik legismertebb megjele-
nitése Indra hálója, az egymást tükröző ékkövek hálózata, ami a
Huajan iskola sikerének köszönhetően népszerűvé vált Kínában.⁹

A függőség hálózatának felismerése Szung-can szövegének központi elemét képezi, amint a zen diskurzus nagy részének is ez áll a középpontjában. Nem sokat tudunk meg itt arról, hogy hogyan kell ezt a gyakorlatba átültetni, de úgy tűnik, valamennyi kategória, köztük a jó és a rossz, függő és relatív természetének megértése nem jelenti a buddhista gyakorlatok cserbenhagyását:

Amint a láncra kötött majom is felhagy az ugrálással,
 Vagy a bambuszcsőbe került kígyó sem tekeredik,
 Szeld át a széles tengert az előírások hajóján,
 Világítsd be a sötétséget a bepillantás lángjával.

Más szóval, még amennyiben a jó és a rossz relatív is, a buddhista erkölcsi előírásokat követni kell. És még ha a zavarodottság és a megvilágosodottság állapota alapvetően ugyanaz is, fontos a meditációt gyakorolni, hogy bölccsé válhass. Ellenkező esetben az elme olyan, mint a körben ugráló majom, ami soha nem áll meg elég időre ahhoz, hogy felismerje saját természetét. Úgy tűnik, Szung-can soha nem foglalta írásba a meditáció hogyanjáról szóló instrukcióit, de ezt a csorbát kiköszörülte tanítványa, Tao-hszin.

Fordítás

Negyedik fejezet

A Szuj-dinasztiában, Huike utóda Szeng-can, a Sucsou-beli Szikong-hegységéből származó meditációs mester volt. Szeng-can születési helye, családjának neve és státusza ismeretlen. A *Kiemelkedő szerzetesek további életrajzai* egyszerűen annyit mond róla, hogy „Huike után Szeng-can meditációs mester következett”.

Elszigetelten élt a Szikong-hegyen, tiszta magányban ülve, és soha nem írta le tanításait. Titkos dharmája egyedül Tao-hszin szerzetesnek került átadásra, aki tizenkét évig szolgálta őt. Mint amikor vizet öntünk egyik edényből a másikba, vagy amikor egyik lámpa lángjával gyújtjuk meg a másikat, Tao-hszin mindent megkapott.¹⁰ Amint Tao-hszin meglátta a saját buddha-természetét, Szeng-can megadta neki a jóváhagyás pecsétjét az igazi útnak megfelelően. Szeng-can azt mondta Tao-hszinnak:

A Lótusz szútra azt mondja:

Csupán ez az egyetlen igaz út van,¹¹

Nincs második és harmadik.¹²

Tudd, hogy ez a nemes út mélységes, és szavakkal megmagyarázva sem kézzel fogható. A dharmakaja üres és nyugodt, és nem érhető el látás vagy hallás útján. Tehát az írott szavak vagy szóbeli magyarázatok csak spekulációval vesztegetett erőfeszítések. A *Lankāvatāra*, az a szútra, ami megtestesíti az elme békéjét a különleges Nagy Szekérben, és ami megkülönbözteti az igazságot a tévedéstől, azt mondja, „a szentek dharmá útja a csend, amit szavakban nem tanítottak.”¹³

A nagymester ezután azt mondta: „Mindenkinek úgy tartja, különösen ritka dolog ülve meghalni. Én most elhagyom ezt az életet, így, állva, megszabadítva magam a szamszárától.”¹⁴ Amint befejezte mondanivalóját, megfogódzkodott egy faágban, és ebben a test-

tartásban kilehelte utolsó lélegzetét. Halála után egy róla készült képet helyeztek el a Jukung-hegyi kolostor templomába, ahol az máig látható.¹⁵

* * *

Az *A rejtett dolgok magyarázatához* fűzött szövegmagyarázatból:¹⁶

Csupán egyetlen igaz út van, mélységes és kiterjedt,
De, oh, de a sok kategóriánk által okozott nehézségektől
Legvégső és konvencionális különbözőnek látszik,¹⁷
De azok lényegükben egyformák.
A hétköznapi emberek és a bölcsek tűnhetnek nagyon
távolállónak,
De ugyanazon az úton járnak.
Keresd a korlátot és rájössz,
Hogy ebben a nyitottságban nincsenek határok.
Nincs vég a legtávolabbi ponton,
Nincs kezdet a forrásnál,
Nincs megállás a széleken.
Ez átjárja a megértést és a zavarodottságot;
Ez összeleplezi a tisztaságot és a beszennyezést,
Összevegyítve létet és ürességet a békekességben,
Magához ölelve a teret és időt, hogy azok egy legyenek,
Ahogyan az arany nem választható el a gyűrűktől és karkötőktől,
És a tavat nem zavarja meg a felszínének fodrozódása.

A szövegmagyarázat azt mondja:¹⁸

A korlátok és határok tárgyalása rámutat arra, hogy az elv megszakíthatatlan és hamisíthatatlan. A kezdet és a vég tárgyalása azért van, mert a buddha-természet nem teremthető. A világosság és sötétség nem-kettősségének ilyen tanítása összehozza a jót és a gonoszt az egyenlőség útjára.

Mozgás nélküli, de nem pihen; nem különbözik, de nem igazodik. Az erre vonatkozó hasonlatok olyanok, mint amikor a víz hullámot vet, vagy amikor az aranyat ékszerkészítéshez használják.¹⁹ Az arany, amiből ezek a tárgyak készülnek, a lényegüket képezi, így ezek a tárgyak nincsenek az arany nélkül. A hullám, amit a víz vet, a víz saját tette, így aztán nincsenek a víztől függetlenül hullámok.

Lásd, milyen akadálytalan a függő keletkezés!
 Higgy abban, hogy a dolgok természete a megértést meghaladja!
 Mint egy értékes palota, amit igazgyöngyökkel díszítettek,
 Vagy egy jáde torony, amire tükröket aggattak,²⁰
 Az „ez” és az „az” különállóak, de elegyednek egymással,
 A piros és a bíbor különböznek, de a visszavetülő fényben
 egyesülnek.
 A dolgok nem rekednek meg az énnél vagy a másiknál;
 Az események nem ítélkeznek jóról vagy rosszról.
 Egyetlen atom tartalmazza a világegyetem összes jelenségét;
 Egyetlen pillanatban benne van a teljes idő, múlt, jelen és jövő.
 Mivel a kishitűek félhetnek az ilyen állításoktól,
 Indra hálójának képét kölcsönvesszük kételyeik eloszlatására.
 Ez rejtett, hogy csak az igaz látás láthassa meg;²¹
 Hogyan ismerhetné meg egy megtévesztett tudatosság?

A szövegmagyarázat azt mondja:

Ez egy magyarázat a függő keletkezés titkára. Indra hálója a jelenségek világa. Az egy ugyanaz, mint az összes–összevegyülnek, de nem ugyanazok. Miért? A kategóriáknak nincs saját valósága, mégis a valóságoson kell alapulniuk. Mivel a kategóriák mindig az igaz elv valamelyik aspektusa, nem tudják azt elgáncsolni.²²

Noha nagy és a kicsi különbözik, egymással összeolvadnak, mint a tükörben a képek, mindegyik különálló, mint az egyetlen alakzatban egymást metsző különböző formák. Az egy ugyanaz, mint az összes, és az összes ugyanaz, mint az egy. A függő keletkezés nem homályosítja el az elvet; tulajdonképpen ez azonos az elvvel. Ekként tudjuk, hogy a világegyetem egésze benne van egy részecskében; anélkül, hogy bezárva lenne. A múlt, jelen és jövő idejének teljes terjedelme benne van a legrövidebb pillanatban.

A bölcsek, akik megértették az elvet, áthatolás nélkül világosan látják, mi van egy fém ernyő másik oldalán, és áthatolnak a sziklafalon a legkisebb akadály nélkül.²³ Másrészt, akik nem tudják az elvet ilyenként megérteni, lehetnek bölcsek, mégsem rendelkeznek ezekkel az erőkkel. Ha megérted, hogy az elv mindent átítat, attól kezdve a gondolatok

és érzelmek nyomása nem akadályoz már, és az egyetemes látásmód bölcsességével képes leszel felismerni a legvégső igazságot.

Amint a láncra kötött majom is felhagy az ugrálással,
Vagy a bambuszcsőbe került kígyó sem tekeredik,
Szeld át a széles tengert az előírások hajóján,
Világítsd be a sötétséget a bepillantás lángjával.²⁴

A szövegmagyarázat azt mondja:

A láncra vert majom az elmét szabályozó előírások metaforája, és a bambuszcsőbe került kígyó pedig azé, ahogy az összpontosítás elsimítja a zűrzavart.²⁵ A *Mahāprajñāpāramitāśāstra* azt mondja: „A kígyó helyváltoztatása általában kanyargó, de ha belemegy egy bambuszcsőbe, azonnal kiegyenesedik.”²⁶ Ez olyan, mint ahogy az összpontosítás szabályozza az elmét. A *Suvarnaprabhāsa szútrának* a három testről szóló fejezete azt mondja: „Noha a Buddhának három neve van, nincs háromrétű lényege.”²⁷

Tizenkettedik fejezet

Tao-hszin I: Az ülés módja

Tao-hszin volt az első zen tanító, aki konkrét és világos instrukciókat hagyott hátra arról, hogyan kell az ülőmeditációt gyakorolni. Annak köszönhetjük az instrukciók fennmaradását, hogy belefoglalták őket *A Lanka mestereibe*. Abból, hogy *A Lanka mesterei* Tao-hszin életrajzi adatainak minimumát, de összes meditációra vonatkozó tanítását tartalmazza, azt láthatjuk, mennyire különbözik ez a szöveg más, azonos korban született zen átadási vonal történetektől; *A dharma ékkő továbbadása* és *A dharma ékkő genealógiája* egyaránt többet mond Tao-hszin életéről, de semmit a tanításairól.

A dharma ékkő továbbadása olyan történetet mesél el, amelyet különböző formákban többször mesélnek a legtöbb életrajzi írásban. 607-ben Tao-hszin egy Kína keleti partján fekvő városba utazott. Amikor odaérkezett, egy bandita csoport körülzárta és ostrom alá vette a várost. A város kútjai kiszáradtak, és az emberek kétségbeestek. A város vezetői arra kérték Tao-hszint, segítsen, ezért ő azt tanácsolta a helyi szerzeteseknek és világi embereknek, hogy szavalják a *Tökéletes bölcsesség szútráját*. Ők így is tettek, és ettől a banditák úgy látták, óriás katonák menetelnek feléjük, ezért visszavonulót fújtak, és a város megmenekült.¹

Az ilyen történetektől, megtörtént vagy meg nem történt eseményektől eltekintve keveset tudunk Tao-hszin tevékenységéről. Amit tudunk, az, hogy 624-től kezdődően Tao-hszin a Suangfeng (angolul Twin Peaks) hegyen élt, és mint e korai zen átadási vonal tanítója, elsőként épített kolostort. Kolostora építésével Tao-hszin mintát állított, amit a következő generációból Hongren folytatott még sikeresebben, majd az őt követő generációból Sen-hsziu, jelentős és tartós hatást érve el.

Azt mindenképp elmondhatjuk, hogy *A Lanka mestereinek* e fejezete Tao-hszin tanításairól szól. A szövegnek e tanításokat

bevezető részét korábban egyetlen hosszú címmel fordították le.² Azonban a bevezető rész két dologra irányítja rá a figyelmet, az egyik ezek közül egy *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* című kötet. A szöveg ezután elmeséli, hogy Tao-hszin „költött is” tanításokat újoncoknak az elme békéjének eléréséhez vezető módszerekről.³ Úgy gondolom, ezt inkább mondatként, semmint címként kellene olvasni, amiatt az előző állítás miatt, hogy Tao-hszintől csak egyetlen könyv maradt fenn. Ezután a kezdőknek szóló tanítások Tao-hszin szórványosan fellelt, cím nélküli feljegyzéseire utalnak.

Ami tehát itt, *A Lanka mestereiben* elénk tárul, az a *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* teljes szövege, amit egyes rövidebb tanításai követnek. A *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* maga egy lejegyzett prédikációnak látszik, a tanítványok számos kérdésével együtt, amelyeket Tao-hszin megválaszolt. Ha ez valóban így van, akkor a szöveg műfajilag azok közé a prédikációk közé tartozik, amelyeket a bódhiszattva előírások átadási ceremóniája alkalmával szoktak mondani, és ha igen, akkor ez a műfaj első zen szövege, később ilyen lesz Senhui prédikációja és Hui-neng híres *Platform szútrája*.

Javaslatom szerint a *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* című írást követő, kezdőknek szóló tanítások azzal a mondattal kezdődjenek, hogy „amikor az ülőmeditáció gyakorlását elkezded, csendes helyen ülj, és gondosan figyeld meg saját testedet és elmédet.” Az ezután következő instrukciók nagymértékben átfedésben vannak a korábbiakkal, ami arra utal, hogy ez már egy másik szöveg. A továbbiakban ezek az instrukciók azokkal a szavakkal végződnek, hogy „a fentiek mesteri eszközök kezdők számára.” Ezt követően a Tao-hszin-fejezet tartalmaz még néhány egyéb tanítást, köztük instrukciókat a haldokláshoz, továbbá kritikai észrevételeket a taoista klasszikusokra, a *Tao-tö-csingre* és a *Csuang-ce-re*.

Ebben az első fejezetben adom közre Tao-hszin *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* című írásának teljes szövegét fordításban. A növendékeknek szóló instrukciók és egyéb kiegészítő anyagok fordítása, Tao-hszinnak a taoista klasszikusokról írt kritikájával együtt a következő fejezetben található. A *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* mint a bódhiszattva fogadalom letétele alkalmával elmondott prédikáció célközönsége a laikus hallgatóság, de legalábbis vegyes hallgatóság lehetett. A szöveg elején Tao-hszin elmondja, hogy tanításai azoknak szólnak, „akik rendelkeznek a

megfelelő körülményekkel és érett képességekkel,” olyan leírást adva ezzel, ami szerzetesekre és világiakra egyaránt vonatkozik.

A prédikáció számos különböző meditációs technikára kiterjed, melyek közül hármát részletesen taglal. Mivel ezeket én részletesen megtárgyaltam a fenti 5. fejezetben, itt csak röviden hivatkozom rájuk. Az első Buddha tudatosítása, vagyis egy buddha vizualizálása és nevének ismétlése, ami egy nem-kettős éberség állapotához vezet. Ezt úgy is hívjuk, „egyfókuszú összpontosítás”. A második egyszerűen a világos és fényes elme természetének tudatosítása és az abban történő lakozás. A harmadik a fizikai formák elemzése, különösen a saját testünké, ürességének megállapítása érdekében, amit aztán az egység állapotában való tartózkodást követ.

Fordítás

Ötödik fejezet

A meditáció mestere, Tao-hszin a Tang-kori Szeng-can meditációs mester utóda lett, a Suangfeng-hegyi Csicsouban.⁴ Igazi mestere volt a meditációnak, aki újraindította és széles körben terjesztette a meditációs gyakorlást a vidéken. Tanításokat állított össze kezdőknek az elme békéjének eléréséhez, és egyik könyve, a *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* még mindig létezik.

MÓDSZEREK A BÓDHISZATTVA ELŐÍRÁSOKHOZ

Elmagyarázom ezeket a kulcsmódszereket nektek, akik rendelkeztek a megfelelő körülményekkel és tökéletesen érett képességekkel. Ez összhangban lesz a *Lankāvatāra szútrával*, ami azt mondja: „minden buddha számára az elme páratlan.”⁵ Ugyancsak összhangban áll a *Manjuśrī által tanított bölcsesség-szútrával*, ami azt mondja, amikor tudatában vagy a buddhának az egyfókuszú összpontosításban, akkor maga az elméd a buddha, de ha téves gondolataid vannak, akkor megvilágosulatlan ember maradsz.⁶

A Manjuśrī által tanított bölcsesség-szútra azt mondja:

Manjuśrī egyszer megkérdezte a Buddhát: „Kérdezlek téged, akit a világ tisztel, mi az egyfókuszú összpontosítás?” A Buddha azt válaszolta: „A valóság természete az egyenlőségben van. Ha összekapcsolódsz a valóság természetével, azt hívják az »egyetlen gyakorlat összpontosításnak«. Ha ti, a nemesek fiai és leányai, be akartok lépni az egyfókuszú összpontosításba, előbb tanulmányoznotok kell a bölcsesség tökéletességét, megtanulva a Buddha tanításait. Csak azután lesztek képesek az egyfókuszú összpontosításra.”⁷ Maradj összekapcsolódva ilyen módon a valóság

természetével. Anélkül, hogy eltávolodnál tőle, vagy bármilyen módon megváltoztatnád, mivel az túl van minden fogalomalkotáson, akadályoktól és kategóriáktól mentes.

Nemesek fiai és leányai, ha be akartok lépni az egyfókuszú összpontosításba, maradjatok csendben és mozdulatlanul, engedjétek el a rengeteg zavaros gondolatot. Ne ragadjatok le a külsőségeknél, összpontosítsátok elméteket egyetlen buddhára és ismételgessétek a nevét. Aztán egyenes tartásban, arccal arra fordulva, ahol a buddha lakik, maradjatok folyamatosan ennek az egy buddhának tudatában. Elmétek ilyen állapotában meglátjátok majd valamennyi előző és jövődő buddhát megnyilvánulni.

Miért van ez? Egyetlen buddha tudatosításának mérhetetlen és korlátlan érdemei vannak, mint a megszámlálhatatlan buddhák érdemei. Ez olyan, mint a nem-konceptuális buddhadharma maga, ami összekapcsolja valamennyi szekeret eggyé, a megvilágosultság végső állapotává, amely tele van számtalan érdemmel és mérhetetlen tisztánlátással. Így, ha beléptek az egyfókuszú összpontosításba, biztosan fogjátok tudni, hogy valamennyi buddha, akik oly sokan vannak, mint a homokszem a Gangeszben, nem különböznek magától a valóság természetétől.”⁸

Így lesz ez a test és ez az elme mindenkor a felébredés terepe minden egyes lépésekben.⁹ Bármit tesztek, bármerre mentek, minden felébredés lesz.

A *Samantabhadra-dhayana szútra* azt mondja:

A karmikus akadályok egész tengere a fogalomalkotásból származik.

Aki bünbánatot akar tanúsítani,

Azzal kezdje, hogy a dolgok természetének tudatosságában üljön.¹⁰

Ezt nevezzük igazi bünbánatnak, ami a Buddha tudatában létet jelent, annak érdekében, hogy kiszűrje a három mérge mentalitását, a kapzsiság mentalitását, az ítéletalkotás mentalitását.¹¹ Amikor folyamatosan Buddha tudatában vagy, elméd minden állapotában, egyszerűen világos lesz és nyugodt, és a tudatosság többé már nem az érzékelhető dolgokon fog alapulni.

Ezt mondja a *Mahāprajñāpāramitā szútra*:

Amikor a tudatosságod tárgy nélküli,
Ezt hívják a Buddha tudatában létnek.¹²

Mit jelent a „tárgy nélküli tudatosság”? A Buddha tudatosság ugyanazt jelenti, mint amit a „tárgy nélküli tudatosságnak” hívunk. Nincs az elmétől elkülönült buddha, sem a buddhától elkülönülő elme. Tehát a Buddha tudatossága ugyanaz, mint az elme tudatossága, és a Buddha keresése ugyanaz, mint az elme keresése.

Miért van ez? A tudatosságnak nincs alakja, és a Buddhának nincsenek tulajdonságai.¹³ Ha megérted ezt az elvet, akkor eléred az elméd békéjét. A Buddha folyamatos tudatában a kapzsiság nem támad fel. Létezik még a kategóriáktól mentes megkülönböztetés-nélküliség, a kettősség nélküli azonosság. Amikor ezt az állapotot eléred, a Buddha felidézésének mentalitása megszűnik, nincs már szükség rá.

Amikor megfigyeljük az elme ilyen állapotát, ez azonos a tathāgatához tartozó legvégső dharmakájával. Úgy is hívjuk, valódi dharma, a buddha-természet, a végső igazság, ami minden jelenség természete, a Tiszta Föld. Úgy is hívjuk, felébredés, a *vajra*-összpontosítás, belső megvilágosodás, és így tovább. Olyan neveken nevezik, mint a nirvána birodalma, *prajna*, és így tovább. Noha számtalan ilyen név létezik, valamennyi ugyanarra a dologra vonatkozik. Nincs megfigyelt tárgy és nincs elme, ami megfigyel. Az elme ilyen állapotát tisztán kell tartani, hogy az mindig látható legyen, és ne lehessen a figyelmét elvonni bármely felmerülő helyzettel.¹⁴

Miért van ez így? A számos különböző helyzet csak a tathāgatához tartozó egyedüli dharmakaja. Az elme ilyen Egysége által a szorongás és ingerültség valamennyi csomója önmagától kioldódik. Egyetlen részecskében benne van mérhetetlen számú világ. És a mérhetetlen számú világ egyetlen hajszál hegyén egyesül. Mivel a dolgok mindig ilyenek voltak, soha nem akadályozzák egymást. Ahogy az *Avatamsaka szútra* mondja: „Egyetlen parányi részecskében megláthatod az egész világegyetemet.”¹⁵

Az elme békéjét
Nem lehet szavakban kifejezni;
Igazi megértése
A saját szívedből jön.

A fiatalabbak kedvéért, akik még kételyeket dédelgettek, Tao-hszin meghallgatott egy kérdést: „Ha a tathāgatához tartozó dharmakaja ilyen, hogyan lehetséges, hogy a testük, amely egy buddha minden kiváló tulajdonságával rendelkezik, megjelenik a világban, hogy a dharmát tanítsa?”¹⁶

Tao-hszin azt mondta:

Éppen azért, mert a tathāgatához tartozó dharmakaja tiszta, ezért mindent felölelő és mindenben megnyilvánul. Mégis, a dharmakáját a gondolatok nem irányítják.¹⁷ Mint a sphaatika kristályból készült tükör, amit magas falra akasztanak, minden látható benne.¹⁸ A tükörnek sincs elméje, mégis képes számtalan láthatatlan dolgot láthatóvá tenni.

A szútra azt mondja: „Az, hogy a tathāgaták megjelennek a világban, hogy a dharmáról prédikáljanak, az érző lények fogalomalkotásának köszönhető.”¹⁹ Ha ti, modern gyakorlók addig fejleszitek az elmét, amíg az tiszta nem lesz, akkor tudni fogjátok, hogy a tathāgaták soha nem tanítják a dharmát. Ez a tanulás igazi értelme – azok számára, akik valóban tanulnak, egyáltalán nem léteznek kategóriák.

Ahogy a szútra mondja:

Az érző lények képességei természetüknél fogva ragaszkodók.
Mivel a kapzsiság fajtái számtalanok,
Én számtalan dharmát tanítok.
Mivel számtalan dharmát tanítok,
Számtalan jelentés létezik.
Mégis, ez a számtalan jelentés
Egyetlen tanításból származik.
Ez az egyetlen tanítás
A tulajdonságnélküliség.
Ez a teljes tulajdonságoktól mentesség
Az, amit Valódi Tulajdonságnak nevezek,²⁰

Ekként minden feloldódik a tisztaságban.

Ezeknek a szavaknak az igazságát személyesen kell megtapasztalni.

Amikor ülsz, rá fogsz eszmélni.

Vedd észre elméd első mozdulását,

Aztán kísérd figyelemmel folytonos áramlását, sürgését-forgását,
Annak tudatában, hogy minden: egy,
Vizsgáld *vajra*-bölcsséggel.

Ez olyan, mint ahogy a fű és a fák nem különböztetnek tárgyak között. A tudás hiányának tudását hívjuk úgy, hogy „mindentudónak lenni”.²¹ Így tanítja a bódhiszattva az azonosságot.²²

Egy másik kérdést is feltettek: „Mi egy meditációs mester?”

Tao-hszin azt felelte:

„Olyan, ki nem törődik sem a nyugalommal, sem a zavarással. Vagyis, olyan személy, aki jól használja az elméjét a meditációban. Ha mindig nyugodtságban (szamatha) vagy, az elméd elálmosodik. Ha hosszú időt töltesz benső szemlélődés meditációval (vipasjyanā), az elméd zaklatottá válik.

A *Lótusz szútra* azt mondja:

A buddhák maguk a Nagy Szekérben lakoznak, mert az,
ahogy a dharmába eljutottak:

Összpontosító erővel és bölcesség által kísért, és
Az érző lények megszabadításának szentelt.²³

Mások azt kérdezték: „Hogyan érthetjük meg igazán a dolgok természetét, hogy az elménk sugárzóvá és világossá váljon?”

Tao-hszin azt mondta:

Ne légy a Buddha tudatában;

Ne irányítsd az elméd;

Ne vizsgálj az elméd;

Ne találgass az elméről;

Ne latolgass;

Ne gyakorold az elemzést;

Ne légy szétszórt;

Csak hagyd, hogy légy.

Ne akarj szabadulni tőle és ne marasztald.

Magányban és békében az elme magától sugárzó és tiszta lesz. Ha sikerül óvatosan vizsgálni így az elmét, az sugárzó és világos lesz, mint egy fényes tükör. Ha ezt egy évig csinálod, az elme még sugárzóbb és világosabb lesz. Ha ezt három-öt évig csinálod, az elme még annál is sugárzóbb és világosabb lesz. Ezt valaki segítségével

érheted el, vagy eljuthatsz a megszabaduláshoz anélkül, hogy tanítottak volna valaha is.

Tanítják a szútrákban, hogy az érző lények számára az elme természete olyan, mint egy értékes igazgyöngy a víz alján. Amikor a víz mocskos, a gyöngyöt elrejt, amikor a víz tiszta, a gyöngy látható.²⁴ Mivel az érző lények meggyalázták a három ékszert és megzavarták a szangha harmóniáját, minden, ami látható számukra, azt ingerlékenység színezi el, vágyakozás, gyűlölet és tudatlanság torzítja. Nem veszik észre, hogy az elme természete mindig tiszta volt, a kezdetektől.²⁵

Ilyen módon a tanítványok nem azonos módon érik el a felismerést, és ez a különbség annak köszönhető, hogy az adott pillanatban belső képességeik és külső körülményeik nem azonosak. Aki tanító akar lenni, annak fel kell ismerni ezeket a különbségeket. A tanítványok négy félek lehetnek:

- Akik gyakorolnak, és van megértő képességük és tapasztalatuk, azok a legjobbak.
- Akik nem gyakorolnak, de van megértő képességük és tapasztalatuk, azok a felsőközép típusai.
- Akik gyakorolnak, és van megértő képességük, de nincs tapasztalatuk, azok az alsőközép típusai.
- Akik gyakorolnak, de nincs megértő képességük és tapasztalatuk, azok a legalsó kategóriába tartoznak.

Egy másik kérdés: „Ebben a szakaszban gyakoroljuk-e az analitikus meditációt?”

Tao-hszin azt mondta: „Az egyetlen, amit tennetek kell, az, hogy hagyjátok a dolgokat lenni.”²⁶

És arra a kérdésre: „Kell-e arccal a nyugati Tiszta Föld felé fordulva gyakorolnunk?”

Tao-hszin azt mondta:

Mihelyt tudjátok, hogy az elv a kezdetektől soha nem keletkezett és nem szűnik meg és mindig tiszta, valamint, hogy azonos a buddhák Tiszta Földjével, nem lesz már szükség arccal a nyugati Tiszta Földek felé fordulni.

Az Avatamsaka szútra azt mondja:

Mérhetetlen világkorszakok léteznek a gondolat egyetlen pillanatában,

És egyetlen gondolat mérhetetlen világkorszakokig tart.²⁷

Tudd, hogy egyetlen irányban mérhetetlen számú irány létezik és mérhetetlen számú irány egyetlen irány. Amikor arról beszéltek, hogy arccal a nyugati tiszta földek felé kell fordulni, az a gyenge képességű érző lények kedvéért volt, nem az erős képességű emberek kedvéért.

Az Avatamsaka szútra azt mondja:

Samantabhadra fizikai tulajdonságai olyanok, mint az úr.
Az ilyenségben helyezkednek el,
Nem egy buddha birodalomban.²⁸

Ez azt jelenti, hogy a buddha birodalom teljességgel jelen van itt, most; pontosan ugyanolyan, mint ez a birodalom, csak a ragaszkodás nélküli.²⁹ A *Nirvāna szútra* azt mondja: „Korlátlan a bódhiszattva teste, ami az úrhöz hasonlóan mérhetetlen”, továbbá, hogy „mivel testük ragyog az erkölcstől, olyanok, mint a nyári nap.” Azt is mondja: „Mivel a testük korlátlan, ezt úgy nevezik, hogy hatalmas nirvána” és „ez a legnagyobb fajta nirvána, mert természete hatalmas és átfogó.”³⁰

* * *

A bódhiszattvák a fejlődésük későbbi szakaszaiban belebocsátkoznak a szamszárába, hogy megváltoztassák és megszabadítsák az érző lényeket.³¹ De ezt észbeli nézetekhez való ragaszkodás nélkül teszik. Ha úgy tartom, hogy az érző lények a szamszárában léteznek, hogy én egyike vagyok azoknak, aki meg tudja menteni őket, ők pedig tehetetlenek, akkor én nem lehetek bódhiszattva. Az érző lények megszabadítása olyan, mint az üresség megszabadítása: hogyan lehet az ürességet megszabadítani, mikor már jött és ment?

A Vajracchedikā szútra azt mondja:

„A megszámlálhatatlan érző lények megszabadításáról pedig annyit, hogy valójában nincsenek olyan érző lények, akik elérik a megszabadulást.”³² Az első szintű bódhiszattva azzal a felismeréssel kezdődik, hogy minden üres; később felismeri, hogy semmi nem üres. Ez a megkülönböztetés-mentes bölcsesség. Ugyanolyan, mint a forma: a forma üresség, és nem a forma iktatja ki az ürességet; a forma belső természete az üresség.

Az üresség bódhiszattva általi művelése felismeréshez vezet. Az új tanítványoknak csupán egyetlen intellektuális nézete van

az ürességről. Az üresség eme intellektuális nézete nem a valódi üresség. Azok, akik gyakorlás útján ismerik fel a valódi ürességet, azoknak nincsenek nézeteik az ürességről vagy annak hiányáról, de semmilyen más nézetük sem.³⁵ Ezért fontos pontosan megérteni, mit jelent igazán az, hogy „a formák üresek”.³⁴

Azok számára, akik azt tanulják, hogyan használják az elmét, a kulcs az, hogy az elme áramlása világos és fényes kell, hogy legyen. Teljes pontossággal és megkülönböztetéssel tisztában kell lenniük a jelenségek tulajdonságaival. Csak akkor válnak képzetté arra, hogy másokat tanítsanak. Mindemellett, külső magatartásuk meg kell, hogy feleljen a belső állapotuknak, és gyakorlásuk nem állhat ellentétben elveikkel. Teljességgel fel kell adniuk az írott és beszélt szavakat, amelyek a nemes út feltételes jelenségei. Helyettük, a magányt választva, maguknak kell felismerni az út gyümölcsseit.³⁵

Aztán vannak olyan emberek is, akiknek még meg kell érteni a végső dharmát, de irányítják az érző lényeket a gazdagság és hírnév kedvéért. Ha nem ismerik fel a tanítványaik jó és rossz képességeit és nem különböztetnek megfelelően, túl hamar adják meg jóváhagyásukat. Ez nagyon aggasztó!³⁶ Egyesek megfigyelik tanítványaik elméjét, és ha azok világosnak és tisztának tűnnek, azonnal megadják jóváhagyásukat. Ezek az emberek tönkre teszik a Buddha dharmáját, becsapva magukat és másokat.

Azoknak, akik az elméjüket használják, mind megvannak a hasonlóságai és különbözőségeik. Mindenkinek megvan a maga személysége, de mindannyiuknak fel kell még ismernie az elméjét. Azok, akik valóban felismerték az elmét, biztosan maguk ismerték fel azt. A jövőben ők maguk fogják felnyitni a dharma szemét, és látni fogják, saját jó tanítványaik miben különböznek az üres utánzóktól.³⁷

Egyesek azt gondolják, a test olyan értelemben üres, hogy nem létezik, és az elme természetesen a pusztá semmiség. Ezek az emberek a nihilisták, semmiben nem különböznek azoktól, akik nem buddhista utat követnek. Ezek nem a Buddha követői. Egyesek úgy gondolják, hogy az elme olyan értelemben létezik, hogy soha nem ér véget. Ezek az emberek az eternalisták, akik ugyanolyanok, mint a nem-buddhista utat követők. Nos, a Buddha értelmes követői nem hiszik azt, hogy az elme természete létező vagy nemlétező.³⁸

Mindig megszabadítva érző lényeket,
 Soha nem ragaszkodva a nézetekhez.
 Mindig bölcsességet szerezve,
 A bölcsesség és a tudatlanság azonosságában.
 Mindig a meditáció állapotában,
 A mozdulatlanság és a vadság kettőssége nélkül,
 Mindig érzékelve az érző lényeket,
 Soha nem tárgyiasítva létüket.³⁹
 Testüket mindenhol megnyilvánítva,
 Mégis azt mutatva, hogy soha nem léteztek.
 Nem látva és hallva semmit sem,
 Mégis tudatában mindennek
 Kapzsiság vagy elutasítás nélkül
 Testüket soha meg nem osztva,
 Mégis áthatva a valóság természetét.

Mi több, régi korok bölcs és együttérző meditációs mesterei azt tanították, amikor a dharma utat tanuljuk, a megértésnek és a gyakorlásnak támogatnia kell egymást.⁴⁰ Először megismered az elme forrását, lényegi természetét és sokrétű tevékenységét, zavar nélkül és világosan látva a látszatot.⁴¹ Ezután nagy dolgok véghezvitelére leszel képes. Ha ezt az egy dolgot megérted, ezer másik következik. De ha ebben az egyben tévedsz, tízezer megtévesztés következik. Ha egy hajszálnyival tévedsz, egész mér földnyire tévedsz el. Ezek nem üres szavak!

A *Nagyobb Sukhāvatīvyūba szútra* azt mondja.

Minden buddhák dharmakájája
 Benne található valamennyi érző lény minden szellemi
 tevékenységében;
 Ez az elme a buddha.⁴²

Tudd hát, hogy a „buddha” ugyanaz, mint az „elme”. Az elmén kívül nincs buddha.

* * *

Röviden, a meditációnak öt általános típusa van:⁴³

- Az első az, hogy ráismerj az elme lényegére. Ez a lényeg világos és tiszta, és ez a lényeg ugyanaz, mint a buddha.
- A második, hogy ráismerj az elme tevékenységére. Ebből a tevékenységből születik a dharma ékszere, és ez a megnyilvánulása az állandó mozdulatlanságnak, ami millió téveszmében található.
- A harmadik az, hogy mindig éber légy, megszakítás nélkül. Az éberség elmeként nyilvánul meg, mégis, az éberség jelensége nem kategorizálható.⁴⁴
- A negyedik az, hogy üresnek lásd a fizikai testet. A belső és a külső egymástól függenek, és a test áll a jelenség-birodalom kellős közepében, a legkisebb akadály nélkül.
- Az ötödik az, hogy fenntartsd az egységet megingás nélkül, mozdulatlanság és mozgás alatt is.⁴⁵

Ez lehetővé teszi a gyakorló számára, hogy világosan lássa a buddha-természetet és gyorsan belépjen az összpontosítás kapuján. A szútrákban benne van valamennyi ilyen típusú meditáció. Fu Ta-si tanítása az, hogy tartsd fenn az egységet megingás nélkül, de gyakorlással és alapos vizsgálódással kell kezdeni, a testet véve alapul, azt alábbiak szerint.⁴⁶

A test négy elemből és öt aggregátumból áll. Végső soron múlandó és nem lehet autonóm. Már akkor is üres, amikor még el sem pusztult. A *Vimalakīrti-nirdeśa szútra* azt mondja: „Ez a test olyan, mint a sodródó felhők, amelyek percekben belül változnak és eltűnnek.”⁴⁷

Ezután, állandóan érzékeld saját testedet ilyennek: üres és olyan, mint egy világos tükröződés; látható, de nem tapintható. A bölcsesség a tükröződések közepette születik; végül is nincs elhelyezkedése. Soha nem mozdul, mégis válaszol a lények szükségleteire, korlátok nélkül nyilvánul meg.⁴⁸ A hat érzék az ürességben jön létre. Maguk teljesen üresek, a hat típusú tárgy felé fordulnak, amelyeket álmoknak és illúzióknak kell értenünk. Amikor a szem lát egy tárgyat, az a tárgy nem a szemben belül helyezkedik el.

Ahogy a tükör a legnagyobb pontossággal tükrözi vissza egy arc képét, a formák az ürességben tükörképekként nyilvánulnak meg. A tükörben egyetlen tárgy sincs; tudjuk, hogy egy személy arca nem megy bele a tükörbe, sem a tükör nem megy bele egy

ember arcába. Ilyen módon elemezve láthatjuk, hogy a tükörbeli arc soha nem hatolt be vagy távozott, soha nem jött vagy ment. Ez a tathāgata értelme.⁴⁹

Ez a fajta elemzés mutat rá, hogy a szem, mint egy tükör, üres és mindig is az volt. A tükörben látszó tükröződés és a szemben megjelenő tükröződés ugyanaz. Tehát ezt használva összehasonlítási alapként, a szaglás, ízlelés és minden más képesség egyforma. Ha tudod, hogy a szem alapvetően üres, akkor minden formáról, amit a szem lát, tudni fogod, hogy azok csak a forma megtestesülései. Amikor a füled hangot hall, tudhatod, hogy az a hang megtestesülése. Amikor az orrod illatot érez, tudni fogod, hogy az az illat megtestesülése. Amikor a nyelv ízt különböztet meg, tudni fogod, hogy azok az íz megtestesülései. Amikor az intellektusod válaszol valamely jelenségre, akkor tudod, hogy az a jelenség megtestesülése. Amikor a testet benyomások érik, tudni fogod, hogy azok a benyomások megtestesülései.⁵⁰

A tudás ilyen megfigyelése jelenti a mozdulatlanságról és ürességről való meditációt:

- Amikor formákat látsz, tudod, hogy azok nem ragadhatók meg.
- A meg nem ragadható formák nem mások, mint üresség.
- Az üresség a kategóriák nemlétezése.
- A kategóriák e nemlétezése nem teremtett.

Ennek a meglátása a megszabadulás nyitja. Amikor a tanítványok eljutnak a megszabaduláshoz, érzékelési képességeik mind ilyenek. Másként fogalmazva, ők mindig tudatában vannak a hat képesség ürességének. Ebben az értelemben nem létezik hallás vagy látás. Amint a *Halottasági rendelkezések szútrája* mondja: „Az éjféli órájában a csend háborítatlan.”⁵¹ Ez azt jelenti, hogy a tathāgaták a dharmát az üresség útján tanítják, és a hat képesség ürességének állandó tudatában lenni olyan, mint mindig az éjhez hasonló lenni. Amit nappal látsz és hallasz, azok a testeden kívüli dolgok.

Ez volt a test üressége és tisztasága. Most következik az egység megtartása, megingás nélkül.⁵² Ezzel az üres és tiszta látvánnyal, összpontosítsd figyelmedet egyetlen tárgyra anélkül, hogy az idő múlására figyelnél. Összpontosítsd energiádat anélkül, hogy megmozdulnál. Ha az elméd el akar kalandozni, azonnal vedd kézbe és rántsd vissza, újra és újra, mintha egy madarat húznál vissza a lábához kötött zsineggel, ha el akar repülni. Végül, miután egy egész

napot töltöttél megszakítás nélküli figyelemmel, abbahagyhatod, és az elméd magától lecsendesedik.

Ahogy a *Vimalakīrti-nirdeśa* szútra mondja:

Az elme összeszedése a megvilágosodás terepe maga;
Ez az elme összeszedésének dharmája.⁵⁴

És a *Lótusz szútra* azt mondja:

Megszámolhatatlan világkorszakokon át fáradhatatlanul összeszedte az elméjét. E teljesítménynek köszönhetően képes volt bármely szintű meditatív összpontosításra.⁵⁴

A *Halottas ágyi rendelkezések szútrája* azt mondja:

Az elme az öt képesség mestere.
Amint ezt a területet megnyered, semmi tennivalód nincs,
nem kell elérned semmit.⁵⁵

Pontosan ez az. Az öt fajta meditációról szóló tanítások képezik a Nagy Szekér valódi elvét is. Azon alapulnak, amit a szútrák mondanak, nem téves, nem-buddhista tanításokon. Ez a szennyezetlen tevékenység, maga a végső igazság.⁵⁶ A hallgatóság fázisán túlhaladva, ez a bódhiszattva útjának igazi céliránya.

* * *

Hallgatók, végezzétek a gyakorlásaitokat megfelelően és minden kétely nélkül!⁵⁷ Legyetek olyanok, mint akik nyíllal tanulnak lőni. Előbb egy nagy célponttal kezdenek, aztán egy kis célpontra lőnek, aztán egy nagy körre lőnek, majd egy kis körre lőnek, aztán egy zsinedgarabra céloznak, aztán a zsineget szétfejtik száz cérnaszálra és azok közül egyre céloznak. Ezt követően a nyílveesszőt az előző nyílveessző bevágásába lövik bele, úgy, hogy a nyíl beleáll a másik vesszőn át a tábla közepébe, megakadályozva mindkét nyílveessző leesését.

Ez a metafora az utat tanuló személynek szól. Amint a tudatosság áramlata átfolyik az elmén, az elme minden pillanata folyamatos, a legkisebb megszakítás nélkül. Az igazi tudatosság szakadatlan – az igazi tudatosság mindig ott van.⁵⁸ Ahogy a szútrákban írva van:

„A bölcsesség nyílvevőjét használva, lőj a nyilak végébe, amely a megszabadulás három kapuját képezi, úgy, hogy minden nyíl beletöpre a másik végébe anélkül, hogy a földre esne.”⁵⁹

Olyan ez, mintha gallyak összedörzsölésével akarnál tüzet csiholni; ha abbahagyod, nem tudsz meleget csinálni, és bármennyire akarsz is tüzet csiholni, azt nehéz lesz elérni. Ahhoz a családdhoz is hasonlít ez, aminek van egy kívánságteljesítő ékszere és bármit kérnek, megkapnak tőle. Egy napon azután elveszítik, és attól kezdve egyetlen percre sem felejtik el, milyen volt, amikor még megvolt. De olyan is ez, mint az a személy, akit mérgezett nyíllal lőtték meg. Bár a vesszőt kihúzták a sebből, a nyílhegy ottmarad és a személyes gyötrelmes fájdalmat él át, és egyetlen pillanatra sem tud megfeledkezni a nyílvevőről; az emlékezés állandóan ott kísért az elméjében. Ilyen kell legyen az, ahogy gyakorolsz.

A dharmá titkos lényege nem adódik át azoknak, akik nem kell, hogy megszerezzék. Ennek nem az az oka, hogy fősvények vagyunk a dharmá átadásával. Pusztán csak tudjuk, hogy az ilyen embereknek nem lesz meggyőződése és beleesnek majd a dharmá becsmérlésének kelepécéjébe. Olyan embereket kell kiválasztanunk, akik nem azonnal kezdik tanítani a dharmát, amint megszerezték azt.

Jól vigyázz! Lehet a dharmá óceánja hatalmas, egyetlen tanítással is át lehet kelni rajta.⁶⁰ Amint eljutottál a szándékig, a tanítást félreteheted, mert már egyetlen tanításra sincs szükség.⁶¹ A végső felismerést elérni ugyanazt jelenti, mint megragadni a Buddha szándékát.

Tizenharmadik fejezet

Tao-hszin II: Kezdőknek szóló tanítások

Létezik egy színes történet Tao-hszinről, amelyből úgy tűnik, mint-ha csak arról lett volna híres, hogy ült, anélkül, hogy bármely más gyakorlatot végzett volna, ami kimozdította volna az ülésből. A történet *A dharma ékkő genealógiájából* származik, és Tao-hszin életének késői szakaszában vált ismertté, 643-ban, amikor már sok éve a Suangfeng-hegyi kolostorban élt. Ven-vu császár küldöncöt menesztett hozzá, hogy meghallgatásra hívja Tao-hszint az udvarba. Tao-hszin ezt elutasította, hajlott korára hivatkozva, azonban a császár kitartott a meghívás mellett. Tao-hszin újra elutasította, azt az üzenetet küldve a császárnak, hogy: „Ha a fejemet akarja, nyugodtan fejezzen le és úgy vigyen el, de egyébként nem megyek.”

A tántoríthatatlan császár visszaküldte a küldöncöt egy karddal, azzal a megbízással, hogy karddal fenyegetse, de meg ne bántsa Tao-hszint. A kard láttán Tao-hszint továbbra sem hajlott az engedelmességre, és odatartotta a nyakát a küldöncnek: „Itt van, vágja le és vigye el!” A küldönc ekkor bevallotta, azt a megbízást kapta, ne bántsa Tao-hszint, aki erre nevetve azt válaszolta: „Éppen most tanítottalak meg rá, hogy felismerd azt, aki megveti a lábát!”¹ Ebben a történetben a „valaki, aki megveti a lábát” többet jelent, mint pusztá makacsságot; utal annak a stabilitására, aki az idejét meditációban tölti.²

Amint láttuk, Tao-hszinnak *A Lanka mestereiben* található tanításai a *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* című szövegből származnak, amelynek a fordítása az előző fejezetben található.

A Tao-hszinről szóló további rész, ami az alábbiakban kerül lefordításra, kezdőknek szóló utasításokat és egyéb különféle tanításokat tartalmaz. A „kezdők” kifejezés – szó szerint „azok, akik ráléptek az útra” (rutao) – arra utal, hogy a tanítások a frissen felszentelt kolostori szerzeteseknek szól.

Míg Tao-hszin munkája, a *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* egy bódhiszattva fogadalom letételének ceremóniáján előadandó prédikációnak tűnhet, amin világi buddhák és kolostoriak egyaránt részt vettek, előfordulhat, hogy az újoncoknak szóló tanításokat a Suangfeng-hegyi kolostorában foglalták írásba és használták a kezdő növendékek között.

A kezdőknek szóló tanításokat a haldoklás idején alkalmazandó meditációra vonatkozó tanácsok, továbbá kritikai észrevételek követik a taoista klasszikusokra, a *Tao-tő-csingre* és a *Csuang-céra*, valamint néhány sor arról a gondolatról, hogy az élettelen dolgoknak buddha-természete van. Láthattuk, hogy *A Lanka mesterei* más fejezetei kibővültek a fejezetek végéhez hozzáadott anyagokkal a kéziratok továbbadásának folyamata alatt. Nem áll rendelkezésünkre korábbi, tibeti fordítás ahhoz, hogy összevegyük, mivel az a változat csupán kisebb terjedelmű szöveget tartalmaz; mindenesetre kézenfekvőnek tűnik, hogy ennek az anyagnak valamely része, különösen a taoizmusról szóló észrevételek és a buddha-természetről szóló sorok szintén későbbi hozzáadások.

A kezdőknek szóló meditációs instrukciók a következő sorral kezdődnek: „Amikor elkezded az ülőmeditáció gyakorlását...”, záró soruk pedig így hangzik: „A fentiek a gyakorlott módszerek a kezdőknek”. Ebben a szövegben Tao-hszin két meditációs módszerre tér ki, amelyeket egyaránt tanított már a *Dharma tanítások a bódhiszattva előírásokhoz* című írásában. Az első meditációs technika a klasszikus kétrétű buddhista meditációs gyakorlat, a benső szemlélődés meditáció (*vipaśjanā*) és nyugodtság (*śamatha*). Ez üléssel és az ember testének és érzékeinek természetéről való gondolkodással kezdődik. Az ebből születő felismerés az, hogy „megvizsgálva őket, mindez csupa mozdulatlanság, kezdetek óta tiszta és szabad.”

Tao-hszin azt tanítja, hogy a test ürességének felismerése a megbánás igazi formája:

Akkor fel fogod ismerni, hogy a saját tested megszámlálhatatlan világkorszakok során soha nem született meg és a jövőben sincs végső soron olyan személy, aki meghal. Az az igazi bűnbánat gyakorlása, ha ezt a megfigyelést mindig meg tudod valósítani.

Ez megerősíti a *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* című írásban megfogalmazott korábbi állítását, miszerint a tudatosság „igazi bűnbánat”. A kolostorok és apácázárdák legtöbbszörének életében rendszeresen tartott bűnbánó ceremóniák, hogy könnyítsenek az ember múltbeli cselekményei által okozott negatív karmikus hatásokon. Amint a harmadik fejezetben tárgyaltam, ezek a ceremóniák gyakran tartalmaztak meditációt, és a meditáció alatt kialakult látomás volt a résztvevő régi karmája természetére utaló jelzés. Tao-hszin tanítása szerint, ahelyett, hogy a meditáció a bűnbánó rituálé része lenne, a meditáció alatt keletkező felismerés a bűnbánat igazi formája.

A második meditációs technika, amit Tao-hszin taglal a kezdőknek szóló instrukcióiban, az az „elme megfigyelése”. Ez megint egy sűrített változata a *Módszerek a bódhiszattva előírásokhoz* című írásban található módszernek. Az egyik olyan dolog, amit Tao-hszin részletesen elmagyaráz, az, hogy hogyan kell felvenni a meditációs tartást és a légzést – valóban, ezek a legrészletesebb instrukciók a korai zenben:

Először, ülj egyenes tartásban, kényelmes, öv nélküli ruhában. Lazítsd el a testedet, és hétszer-nyolcszor végigdörgölve lazítsd ki a végtagjaidat. Engedd, hogy az elméd lenyugodjon az alhasadban, és engedd ki teljesen a lélegzetedet.

Ez nyilvánvalóan a hasi légzésre vonatkozó instrukció, amelynek során az ember összpontosítása oda irányul, a testnek arra a pontjára (kínaiul *fu*, japánul *bara*). A modern zen tanítók, mint ahogy más szemlélődő, harcművészeti és gyógyító hagyományok is, tanítják az alhasból be és kilégzést, valamint a tudatosság oda irányítását a testnek arra a pontjára.³ A huszadik század egyik leghíresebb zenről szóló könyvében, a *Zen Mind, Beginner's Mind*ban Shunryu Suzuki az alábbi instrukciót adja:

Ahhoz is, hogy erőt adj a tartásodnak, szorítsd le a rekeszizmodat a hara, vagyis az alhasad irányába. Ez segít majd a fizikai és szellemi egyensúlyod megtartásában. Amint próbálsz fenntartani ezt a helyzetet, kezdetben nehezebb lesz természetesen lélegezni, de amint megszokod, újra tudsz majd természetesen és mélyen lélegezni.⁴

A korábbi japán hagyományban is találhatók példák; a befolyásos Dógen és Hakuin mester például mindketten a hasi légzéshez adtak instrukciót.⁵ Mindenesetre elsikkadni látszik az a tény, hogy ezt a módszert sokkal korábban tanították már, itt, *A Lanka mesterei*-ben. Tao-hszin tanítása szerint a hasi légzés egy nyugodt és éber állapotra vezet, ahol „a test és az elme harmóniában van”. Amint eléri ezt az állapotot, a meditáló képes „az elmét befelé fordítani”, vagyis az elméjét elfordítani a külső dolgokról, hogy önmaga tudatában maradjon.⁶

Hasonló, az elme megfigyelésére szóló instrukciókat találunk egy másik korai zen tanító, Vo-lun munkájában. *Az elme megfigyelésének dbarmája* című munkáját Carmen Meinert tanulmányozta, aki így írta le az ott tanított technikát:

A belső, az elme természete olyan világosnak van leírva, mint az üres tér, keletkezés és megszűnés nélkülinek, míg az elme kifelé csapongó. Amikor egy gondolat feltámad az elmében, a gyakorlónak az a feladata, hogy azonnal az elme belseje felé forduljon.⁷

Ezt úgy értelmezhetjük, mint a gondolatok megfigyelésére utaló instrukciót, ahelyett, hogy a gondolatok vezetnének a tárgyaik felé, ami egyébként az a rendszerinti szellemi folyamat, ami végül a figyelem-eltereléshez és a keletkező gondolatokban való elmerüléshez vezet. Ennek eredménye az, hogy „a spirituális út világos és éles lesz, az elme talaja tiszta és sugárzó”. Az elme talaja az elme alapvető szintje, amit indiai jógácsára szövegek *ālaya-vijnāna*-ként ismernek.⁸ A jógácsarában a meditációs gyakorlat az alap átalakulásához vezet; az alapnak az a szokásos vonása, hogy az érzékcsalódott éberség forrásául szolgál, áttér igazi funkciójára, ami a megvilágosodott éberség. Ekként a gyakorlat célja annak felismerése, hogy a külső világ az elme megnyilvánulása az érzékek útján, és hogy ezeket a megnyilvánulásokat visszavezessük forrásukhoz, az alapvető, tiszta és sugárzó tudatossághoz.

A kezdőknek szóló instrukciók után találunk még egy rövid szöveget meditációs instrukciókról, éppen a haldoklás folyamatához. E folyamat gyakorlásának célja az elme lenyugtatása, hogy „elmélyedjünk a tiszta éghoz hasonló elmében”. A halál pillanatában a meditáló a dharmakaja világosságában fog lakozni és nem kell újabb életet megélnie. Ha azonban ez a tudatosság

megszűnik egy adott pillanatban, az újjászületés és új élet ciklusa újra kezdődik.

A halál folyamatáról szóló buddhista diskurzust leginkább a tibeti irodalomból, főként a Tibeti Halottaskönyvből ismerjük. Ezek a munkák jóval részletesebben leírják a folyamatot, de sok közös elemet mutatnak Tao-hszin leírásával: egy tiszta fény látványa, ami megfelel a dharmakájának, ami az első megnyilvánulása annak, hogy a halál és a következő újjászületés közötti állapot bekövetkezett, és a gondolat, hogy amennyiben a haldokló tudatosságát valami eltereli az ebben a tisztaságban való non-duális elmélyedésben, akkor tovább fog haladni a köztes állapot folyamatába, ami újjászületéshez vezet.

A tibeti dzogcsen meditációs tanítás, a „nagy tökéletesség” különös hangsúlyt fektetett ennek a fénynek a felismerésére a halál pillanatában; amint Bryan Cuevas írta, a dzogcsenről „a hangsúly a tiszta fényen, mint az elsőrendű talaj eredeti tiszta kisugárzásán van.”⁹ Továbbá, a dzogcsenben a meditálóknak megtanítják ezt a fényt dharmakajaként megismerni a halál pillanatában. Figyelemre méltóak ezek a hasonlóságok Tao-hszinnak a haldokláshoz adott rövid instrukciói és azoknak a később tibeti hagyománya között.

A halál és az újjászületés közötti köztes állapot elgondolását a szarvászttiváda iskola abhidharma irodalma is tárgyalta, és a haldokló élményének leírása megjelenik egyes szútrákban is. Úgy tűnik azonban, ahogy Stephen Eskilden kiemelte, csak a kínai és tibeti hagyományokban vannak jelen arra irányuló technikák, hogy az ember a saját halálélményét aktívan irányítsa.¹⁰ Előfordulhat, hogy ezek mind a haldoklóknak szóló meditációs technikák indiai buddhista szóbeli hagyományának tanításaiból alakultak ki. Mindenesetre, Tao-hszinnak a haldoklásról szóló instrukciói a kínai buddhizmus legkorábban kialakult ilyen gyakorlatai közül valóknak tűnnek, de vannak taoista szövegek is, amelyek instrukciókat tartalmaznak a haldokláshoz, és ugyanilyen régiek lehetnek. Később a haldoklás folyamatának irányítására szolgáló technikákat a taoisták fejlesztették tovább, akik gyakran a Bódhidharmának tulajdonították ezt a gyakorlatot.¹¹

A meditáló számára a haldokláshoz adott instrukciók Tao-hszin meditációs tanításainak végén találhatóak ebben a fejezetben. Ezt egyes taoista szövegekről szóló magyarázat követi. Tao-hszin időnként kölcsönöz egyes kifejezéseket a taoista irodalomból, és különösen kedvelni látszik a *Csuang-cet*, a Kr. e. 3. században élt azonos nevű

bölcsnek tulajdonított könyvet. A *Csuang-ce* egy teljes szöveg, ami vélhetőleg évszázadokon át formálódott. Nem könnyű összefoglalni, de számos fejezete (köztük az is, amit Tao-hszin itt idéz) tartalmaz olyan érveket, amelyek szerint fogalmaink és ítéleteink csupán konvención alapulnak, amelyek relatívák és nem feltétlenek.

Időnként a *Csuang-ce* nagyon úgy hangzik, mint egy zen tanítás. Lehet, hogy a legnagyobb különbség abban áll, a *Csuang-ce*ben a legvégső igazság az Egység, míg a zen számos tanítója számára a legvégső igazság az üresség. Az Egységnek ezt a fogalmát kritizálja Tao-hszin ehelyütt, idézve a sejtelmes sort:

A mennyország és a föld egyetlen ujj.
Minden dolog egyetlen ló.

Lássunk egy teljes szakaszt a *Csuang-ce*ből:

Hogy arra használjuk ezt az ujjat, hogy megmutassuk, egy ujj nem ujj, nem hasonlítható össze azzal, ha nem-ezt-az-ujjat használjuk arra, ahogyan egy ujj nem ujj. Hogy arra használjuk ezt a lovat, hogy megmutassuk, egy ló nem ló, nem hasonlítható össze azzal, ha nem-ezt-a-lovat használjuk arra, ahogyan egy ló nem ló. A mennyország és a föld egyetlen ujj. Minden dolog egyetlen ló.¹²

Ez nem sok támpontot ad, de az alábbi szakasz világosabbá teszi:

Valami azért kijelentő, mert valaki kijelenti. Valami azért negatív, mert valaki tagadja. Az utak abból lesznek, hogy valaki kijárja őket. A dolgok azért azok, amik, mert annak hívjuk őket.¹³

Más szóval, a logikánk pusztán konvenció; még a ló és a nem ló közötti nyelvi megkülönböztetés is csak azért érvényes, mert mi alkalmazzuk azt. Végző soron ló és nem-ló egymástól függenek és egy és ugyanazt a dolgot jelentik. Tao-hszin ezután egy buddhista szútrából idéz annak érdekében, hogy rámutasson a *Csuang-ce* korlátaira, az egység fogalmát emelve ki:

Az „Egy” nem csupán az egyes számot jelenti;
Magában hordozza a több jelenségének cáfolatát.

Hogy őszinte legyek, nehéz ebben megtalálni a *Csuang-ce* kritikáját; a *Csuang-cenél* található egység nagyon is „a több jelenségének cáfolata”. Mégis, van értelme Tao-hszin azon észrevételének, hogy a *Csuang-ce* elakad az egység fogalmánál, hiszen szövege nem elemzi az egység fogalmát, ahogy egy buddhista tenné.

Tao-hszin ezután rátér a Tao-tő-csingre, a korai tao klasszikusára, amit Lao-ce bölcsnek tulajdonítanak, és amit nem kell itt bemutatnunk. Tao-hszin ezeket a sorokat idézi:

Mennyire finom! Mennyire mélységes!
Lényege legbelül van.

E szavakról szóló kritikájában Tao-hszin két szútrából idéz, amelyek szerint a belső és a külső közötti kettősség hamis. Azzal támadja Lao-cet, hogy megszabadul a külső kategóriájától és csak egy belső lényeg fogalmát tartja meg. Ezt a kritikát a klasszikus indiai jógácsára szövegek szempontjából fogalmazza meg, mint a Vasubandhu is, amelyekben gyakran mondják, hogy a tudatosság valódi természete nem duális, nincsenek belső és külső elemei.¹⁴

Akár jogosak ezek a kritikák, akár nem, azok Tao-hszint igazi mahájána buddhistaként tüntetik fel amiért elutasítja a *Csuang-ce* által az egységre fektetett hangsúlyt és a legbelső előtérbe helyezését a *Tao-tő-csingben*. A fejezet utolsó sorainak minden esetre kevés jelentősége van erre nézve, és továbbmegy egy másik vonatkozásra: arra az elgondolásra, hogy a buddha-természet minden tárgyban benne él, nem csak az érző lényekben. Ez egybevág Hongren következő fejezetben található tanításaival, ezért ott foglalkozunk azzal.

Fordítás

Ötödik fejezet (folytatás)

KEZDŐKNEK SZÓLÓ INSTRUKCIÓK

Amikor elkezded az ülőmeditáció gyakorlását, egy csendes helyen kell lenned és alaposan megfigyelned a saját tested és elméd. Figyeld és tanulmányozd a négy elemet és öt aggregátumot, a látás, szaglás, ízlelés, érintés és intellektus érzékét, egészen a kapzsisáig, haragig és tudatlanságig – legyen az jó vagy rossz, szeretett vagy gyűlölt, hétköznapi vagy szent –, mindent, a léted valamennyi vonatkozását. Ezek üreseka kezdettől fogva, nem érkeznek sehonnan és nem tűnnek el. A hasonlóságukban és nem-kettősségükben soha nem volt egyetlen meghatározó tulajdonságuk sem. Ha jobban megnézed, ezek egyszerűen mozdulatlanok, tiszták és szabadok a kezdetek óta.

Ne kérdezd, hogy nappal van vagy éjjel, csak folytasd ezt a vizsgálatot, mindegy, hogy sétálsz, megállsz, ülsz vagy fekszel. Fel fogod ismerni, hogy a tested olyan, mint a hold tükörképe a vízen, mint a tűz melege, mint egy visszhang az üres völgyben. Ha azt állítod, létező, miért nem látod, amikor mindenfelé keresed? Ha azt állítod, nemlétező, miért jelenik meg mégis folytonosan világosan a szemeid előtt? Valamennyi buddhához tartozó dharmakaja ugyanilyen.

Ekkor ismered fel, hogy saját tested, a végeláthatatlan világkorszakok során tulajdonképpen meg sem született és a jövőben nincs olyan személy, aki meghal. Hogy képes légy ezt a megfigyelést mindig folytatni, az a bűnbánat igazi gyakorlata.¹⁵ A legkomo-lyabb karmák millió világkorszak alatt összegyűlt összessége hamarosan magától eltűnik. Ennek a gyakorlatnak az egyetlen célja a kételyt és zavart elhessenteni; nem szülhet meggyőződést olyan emberekben, akik képtelenek valójában megragadni. Másrészt, azok az érző lények, akik meggyőződéssel támaszkodnak erre a

gyakorlatra, mindig képesek lesznek behatolni a nem-teremtett valódi princípiumba.

A következőkben, amikor a külső tárgyak megértése bekövetkezik, figyeld ezt a keletkezéstől kezdve.¹⁶ Végző soron nem keletkezik, mivel amikor szellemi megértése megjelenik, nem érkezik semmilyen irányból és nem érkezik sehova. Folyamatosan kövesd, ahogy a tárgyakat felfogod, használd az éberségedet, hogy észrevedd az elkalandozó tudatosságot, felfogást és elterelődtött gondolatokat.¹⁷ Amikor a szellemi zavar elül, elérted az alapvető stabilitást. Ha eléred a szellemi stabilitást, nem fogsz már szorongva a tárgyakkal törődni.

Azután, attól függően, hogy mennyire tudsz megmaradni a nyugodt meditálásban, megvalósítod minden érzelmi szennyeződés megszűnését, és nem teremtesz újat. Ezt hívják megfigyelés útján történő megszabadulásnak. A boldogtalanság, nyugtalanság és lehangoltság szellemi bilincsei önmaguktól eltűnnek majd, lassan-lassan, békességbe fordulva. Amikor megadod számára a lehetőséget, az elme békessé és világossá válik önmagától. Mégis kell, hogy legyen az emberben egy sürgető érzés, mintha égő hajú embert kellene megmenteni. De ne légy megalkuvó – próbálkozz tovább!

* * *

Amikor elkezded az elme megfigyelésére irányuló meditációban ülést, egyedül ülj egy magányos helyen. Először ülj egyenes tartásban, kényelmes, öv nélküli ruhában. Lazítsd el a testedet, és hétszer-nyolcszor végigdörgölve lazítsd ki a végtagjaidat. Engedd, hogy az elméd lenyugodjon az alhasadban, és engedd ki teljesen a lélegzettedet.¹⁸ Hirtelen rá fogsz jönni, hogy a természeted tiszta és élénk, békés és nyugodt, tested és elméd összhangban van.

Amint lecsendesítetted az elmédet és szellemedet, finoman és mélyrehatóan, akkor nyugodt és élénkítő lélegzéssel lassan fordítsd az elméd befelé.¹⁹ A szellemi út világosan és élesen kirajzolódik, az elme alapja tiszta és fényes. Amint ezt a fényességet megvizsgálod, rájössz, hogy a belső és a külső egyaránt üres és tiszta. Ez az elme természetes mozdulatlansága. Ez a mozdulatlanság maga Buddha elméjének megnyilvánulása. Bár természete szerint alakatlan, mindig van benne a szándék tisztaságából. Ez a szellemi energia soha nem merül ki; mindig jelen van fényes világosságában.²⁰ Ezt nevezzük a buddha-természetnek. Azok, akik látják a

buddha-természetet, örökre szabadok a szamszárától, és hírnevük meghaladja a földi emberekéét. Ezért amikor a *Vimalakīrti-nirdeśa szútra* az „eredeti elméd hirtelen visszaszerzéséről” beszél, az igazat mondja.²¹

Azt a személyt, aki felismerte a buddha-természetet, bódhiszattva néven ismerjük. Őt olyan személynek is nevezzük, aki felismerte az utat, a megértést birtokló személynek, olyannak, aki megvalósította a buddha-természetet. Tehát, ahogy a szútra mondja, „ennek az egyetlen mondatnak mélységes energiája van, amit nem lehet felfejteni egy világekorszak alatt sem.”²² Azok a kezdők, akik ezeket a mesteri módszereket gyakorolják, nem szabad megfélekedzenek arról, hogy minden mesteri módszer, amit az úton tanítanak, egyszerű a Nemesek elméjében.

INSTRUKCIÓK A HALDOKLÁSHOZ

Álljon itt egy összefoglaló a test feladásának dharmájáról.²³ Előbb helyezd az elmét tökéletes ürességbe. Engedd az elmét és tárgyait nyugodttá válni. Engedd az érzékeidet mély csendbe olvadni. Ne engedd az elmédet mozogni, és helyezkedj el az elme természetének nyugalmaiban, a tárgyak megragadása nélkül, finoman és mélyenszántóan, elmélyedve a tiszta éghez hasonló elmében, békés, leülepedett egykedvűségben. Amikor eltávolzol, az utolsó leheletednél, a dharmakaja világosságában kellene tartózkodnod és nem fogsz újabb életre újjászületni. De ha teret adsz a gondolatoknak és szem elől veszíted a tudatosságod, nem fogod elkerülni az újjászületést a korábbi szellemi attitűdöd által előre meghatározottak szerint.²⁴

„A dharmának ilyennek kellene lennie” – így keletkezik a dharma.²⁵ De a dharma eredetileg nem-dharma. Csak a nem-dharma nevezhető „dharmának”. Így tehát a dharma nem teremthető. Az igazi dharma ékszer az a dharma, amit soha nem teremtettek. Ezért mondja azt a szútra: „Megfogalmazás, vágyakozás és tulajdonságok nélküli, üres.”²⁶ Ez az igazi megszabadulás, és az oka annak, hogy az igazi dharma nem teremthető. Amit én „a test feladásának dharmájának” nevezek, egy metafora az elme és tárgyai megfigyelésére a test alapján.²⁷ A megvilágosodottság szintje jelenti azt, hogy világos energiádat használod arra, hogy saját sorsodat meghatározd.²⁸

EGYÉB TANÍTÁSOK

A nagymester azt mondta:

Csuang-ce azt tanította

A mennyország és a föld egyetlen ujj.
Minden dolog egyetlen ló.

De a *Dharmapada szútra* azt mondja:

Az „Egy” nem csupán az egyes számot jelenti;
A szándék valamennyi szám cáfolata.
Csak a felszínes intellektussal bíró tanítványok
Értik alatta az egyes számot, amikor azt mondják, „egy”.²⁹

Ezért úgy tűnik, *Csuang-ce* elakadt az „Egy” fogalmánál.

Lao-ce azt mondta

Mennyire finom! Mennyire mélységes!
Lényege legbelül van.

Itt, noha kívül nincsenek kategóriák, az elme mégis belül marad fenn. Az *Avatamszaka szútra* azt mondja:³⁰

Ne kötődj kettős entitásokhoz,
Mivel nincs sem egység, sem kettősség.

És a *Vimalakīrti-nirdeśa szútra* megerősíti ezt, amikor azt mondja:

Az elme nem belül vagy kívül létezik,
Sem valahol ezek között.³¹

Amikor ezt megértjük, akkor láthatjuk, hogy Lao-ce elakadt egy lényegi éberség létének fogalmánál.

* * *

A *Mahāparinirvāna szútra* azt mondja: „Minden érző lényben ott a buddha-természete.”³²

Hogyan taníthatnánk azt, hogy a falak, cserepek és kövek nem nélkülözik a buddha-természetet? Hogyan tudnák a dharmát tanítani? Mi több, *Vaszubandhu* a szövegmagyarázatában azt írja: „A buddha fizikai megnyilvánulása nem az igazi buddha és a dharmát nem tanítja.”

Tizennegyedik fejezet

Hongren: A mindenben megtalálható Buddha

Hongrennel a zen felnőtté érett. Tanítványai közül sokan saját jöngon nagy meditációs mesterekké váltak, és a Keleti Hegységben található meditációs központja egész tanítási hagyományának névadója lett. A korai történetek szerint Hongren Tao-hszinhez utazott tanulni a Suangfeng-hegységbe. Miután megkapta Tao-hszintől a felhatalmazást, hogy meditációt tanítson, a Suangfeng-hegységtől keletre fekvő, ezért Keleti Hegység nevet is viselő Fengmaj-hegyre költözött. Ott létrehozta lakóhelyét, és az évek során sok tanítványt vonzott magához, akik a Keleti Hegységben utaztak, hogy részesülhessenek tanításaiból.

Hongren halála után a Keleti Hegységben található lakóhelyét kolostorrá alakították. Legnevesebb tanítványai azonban nem maradtak a hegyen, hanem a „Keleti Hegység hagyományát” terjesztve beutazták egész Kínát. A *Lanka mesterei*ben Hongren az egyik fő meditációs tanítóként szerepel. Félreeső hajlékában szóban tanított, soha nem foglalva írásba tanait. Tanításai tömörek, néha rejtélyesek, gyakran a koanokat megközelítő stílusúak.

A *Lanka mesterei* szerint Hongren soha nem írt könyvet, mégis létezik egy neki tulajdonított szöveg a tunhuangi kéziratok között: *Értekezés az elme fejlesztéséről szóló alaptanokról*.¹ John McRae érvei szerint ez Hongren tanításainak igazi jegyzéke, tanítványai tollából. Azt is kimutatta, hogy míg az *Értekezés az elme fejlesztéséről szóló alaptanokról*t a *Lanka mestereinek* Hongren-fejezete nem említi, az *Értekezés* egyes részei megjelennek a Gunabhadráról és Huikéről szóló részekben. Ebből azt a következtetést vonja le, hogy Hongren munkáját plagizálták ezekhez a korábbi szakaszokhoz.²

Egyetértek McRae-val abban, hogy Csing-csüe (vagy aki a *Lanka mestereit* összeállította) nagyon igyekezett olyan meditációs technikákat találni, amelyek e két szereplőnek tulajdoníthatók.

Ugyanakkor rendkívül szokatlannak hat McRae állítása, amely szerint Csing-csüe plagizálta Hongren munkáját (miközben tagadta, hogy Hongren valaha is írt volna valamit). Amint azt korábban is kifejtettem, a plágium modern intézmény, és teljes mértékben oda nem illőnek számít a premodern kor kéziratkulturájában (Kínában vagy akárhol máshol a világon).

Mi több, csak mert valamelyik kézirat Hongrennek tulajdonítja az *Értekezés az elme fejlesztéséről szóló alaptanokról*t, nem biztos, hogy ez általánosan elfogadott nézet volt. Amikor közvetlenül a kéziratokból dolgozunk, látható, hogy sokszor változik az, mit tarthatunk egy adott szöveg forrásának. Ez egy jól ismert vonása a kínai bibliográfiáknak, amint azt Endymion Wilkinson le is írta: „A kínai történelem egészével kapcsolatos probléma, hogy ugyanazt a könyvet néha több címmel illették, mivel a könyvek különböző változatokban, rögzített cím és szerző megjelölése nélkül, kéziratok formájában terjedtek.”³ Szerencsésnek tarthatjuk magunkat, amiért hozzáférésünk van a helyi kéziratok egy csoportjához, amelyek egy véletlen folytán maradtak fenn a tunhuangi barlangban; más közösségekben, amelyek mára már elvesztek számunkra, néhányat ugyanezen szövegek közül kétségtelenül más szerzőknek tulajdonítottak volna.

Akármi is a valódi háttere, az *Értekezés az elme fejlesztéséről szóló alaptanokról* tanítások gyűjteménye, amelyeknek legalább egy részét Hongrennek tulajdonítják. A szöveg egy név nélküli tanító és tanítványa közötti kérdések és válaszok sorából áll. Meglehetősen hosszú, de üzenete egyszerű: az elme valódi természete minden élőlényben jelen van, de néha elhomályosul, mint a nap a felhők mögött. Mindig jelen van, de mi nem vagyunk tudatában. Nincs buddha az elménken kívül, és ahhoz, hogy buddhák legyünk, csupán annyi kell, hogy mindig tudatában legyünk az elme valódi természetének.

Az *Értekezés az elme fejlesztéséről szóló alaptanokról* által tanított gyakorlás abból áll, hogy ráismerjünk az elmében benne rejlő tisztaságra, azután ennek tudatát fenntartsuk. Ez a meditáció lényege, ugyanakkor ez egy haladó gyakorlat; a szöveg egy előzetes gyakorlatot is megtanít kezdők számára, hogy lenyugtassák az elmét, ülés és a távoli nap vizualizálása útján:

Ülj megfelelő tartással, egyenes testtel. csukd be a szemed és a szád. Nézz elméddel egyenesen előre, a napot vizualizálva egy megfelelő távolságban. Tartsd meg ezt a képet megszakítás nélkül.⁴

Ez egy klasszikus buddhista meditációs technika, amiben az összpontosítás fókusza a fény vizualizált képe. Amint a kezdők megtanulták lenyugtatni az elméjüket ezzel a gyakorlattal, elvégezhetik a fő gyakorlatot, az alább leírtak szerint:

Tedd a testedet és elmédet tisztává és békéssé, mindennemű megkülönböztető gondolkodás nélkülivé. Ülj megfelelő tartással, egyenes testtel. Szabályozd a légzésedet és összpontosíts az elmére, hogy az ne benne és ne rajtad kívül legyen és ne is valami köztes helyen. Óvatosan és természetesen végezd ezt. Nézd a saját tudatosságodat nyugalommal és figyelmesen, hogy lásd, hogyan mozog folytonosan, mint a folyóvíz vagy egy csillogó káprázat. Miután ezt a tudatosságot felfogtad, egyszerűen folytatólagosan nézd gyengéden és természetesen.⁵

Ezek a meditációs instrukciók beleillenek a Tao-hszin-féle ötrétegű szerkezet harmadik meditációs típusába: „Mindig tudatosnak lenni”. Nagyon hasonlítanak továbbá az „elme megfigyelésre” is. Ezt a gyakorlatot akár Hongren, vagy akár korának más meditációs tanítói vagy a későbbiek is taníthatták.

* * *

Rátérve Hongrennek *A Lanka mestereiben* ismertetett meditációs tanításaira, azok két típusba tartoznak: az „a” szótagra összpontosító meditációval egybekötött vizualizációs gyakorlatok, illetve a nehéz kérdések feltevésének, különösen a „mi ez?” kérdés használatának típusába:

A vizualizálásra szóló útmutatás így szól:

Amikor ülsz, engedd arcodat ellazulni, a fejed és a tested legyen egyenes tartásban. Nyugalommal engedd el a testedet és az elmédet. Az ürességben pihelve vizualizáld az egyetlen szótagot.

Az „egyetlen szótag” kifejezés gyakori a tantrikus gyakorlás irodalmában, és megjelenik a kínai kánon számos ezoterikus szövegében. Máshol nem szokásos, noha későbbi zen szövegekben, a

koangyakorlás „kulcsmondatát” néha ugyanilyen módon említik. Hongren meditációs tanításaiban ez nem koangyakorlás, hanem vizualizációs gyakorlat. Az ezoterikus hagyományban, a vizualizációban általában megjelenített szótag az „a”, vagyis a szanszkrit ábécé első betűje.⁶

Az egyetlen szótag vizualizálása csak az első fele a gyakorlatnak, amely azután kibővül egy nagy és tágas térre vonatkozó vizualizációvá, amiben a meditáló egy hegy tetejére képzelel el magát:

Miután ezt már mesterien végzed, ülés közben azt képzeled el, hogy a vadonban vagy. Középen egy magányos hegy áll. A hegy tetején, a csupasz földön ülsz, a négy égtáj felé nézel, messze ellátsz a távolba, akadályok és korlátok nélkül. Amint ülsz, betöltöd az egész világot, teljesen elernyeszted a testedet és elmédet, a buddhák birodalmában lakozva.

Ennek az érdekes vizualizációnak nem csak az a célja, hogy tágasság és világosság érzetét keltse; Hongren szavaival, ebben az „egész világot betöltő” elképzelt állapotban az ember már a buddhák birodalmában van. Hongren utolsó szavaiban visszacseng ez a gyakorlat, amint arról *A Lanka mesterei* beszámol. „A nagymester ekkor felemelte a kezét, és a tíz irányba mutatott, minden alkalommal kijelentve, hogy a felismert elme már ott van.”

Ezt a gyakorlatot tekinthetjük a jógácsará álláspontjának példaként arra, hogy a belső érzetek és a külső tárgyak között különböztetés téves; az elme olyan messzire terjed ki, amíg a szem ellát. Van továbbá egy hasonlóság Hongren itteni tanítása és Tao-hszin instrukciója között arra, hogy a saját testünket a buddha testének lássuk:

Olyan üres és világos, mint egy tükörkép; látható, de kézzel nem fogható. A bölcsesség tükörképek között születik; Végső soron sehol nem található meg. Sehova nem halad, mégis választ ad a lények igényeire, és korlátok nélkül megnyilvánul.

Összevethetjük továbbá Tao-hszin tanítását a haldoklásról, amelynek során „el kell merülni az égszerű tiszta elmében”.

A Hongrenről szóló fejezet egy sor kérdéssel zárul. Bár látszólag nem kapcsolódnak egymáshoz, egyetlen téma emelkedik ki valamennyiből: a buddha-természet jelenléte mindenben. A buddha-természet klasszikus fogalma az, hogy a megvilágosodás képessége minden érző lényben megtalálható, legyen az emberi vagy más, Kínában ezt a gondolatot kiterjesztették a nem érző lényekre, mint a fű és a fák, sőt, még a nem élő tárgyakra is, mint a kövek. Az erről szóló értekezések gyakoriak voltak a 8. században.⁷

A *Lanka mestereiben* ez a gondolat lefelőlször Gunabhadra tanításaiban merül fel, aki szinte biztosan nem tanította a dolgok buddha-természetét, aztán itt, Hongren tanításaiban, aki viszont ezt tette. De akárki volt is az első ennek tanításában, egyező tartalmú üzenetük összehozza őket: a hétköznapi dolgoknak buddha-természete van és tanítóinkká válhatnak.

Nem képes-e a föld, a fa, a cserép és a kő ugyancsak meditációban ülni? Nem tud-e a fa-, cserép- és kőformákat látni és hangokat hallani, ruhát viselni és csuprot hordozni? Amikor a *Lankavatāra szútra* „a tárgyak birodalmának dharmakájáról” beszél, ezt érti alatta.

Ez a szakasz másféleképpen közelíti meg az élettelen tárgyakban található buddha-természet gondolatát. Egy sor olyan kérdés útján, amelyeket konvencionális módon nem kell megválaszolni, Hongren azt kérdezi, miért tartjuk az élettelen tárgyakat nem érzőnek. Nem tudnak azok is ruhát viselni és meditációban ülni?

A kulcs a *Lankavatāra*-idézetben rejlik: „Az érzékelés tárgya a dharmakaja.” Ez azt jelenti, hogy a meditatív éberség állapotában nem külsőnek látjuk az érzékelés tárgyát. Minden, amit látunk, az csupán az elménk, és ez az elme eredetétől fogva világos és tiszta: a dharmakaja maga. Ebből a szempontból abszolút nincs különbség egyetlen hétköznapi dolog és a buddha között, ahogy azt Hongren mondja tanítványainak:

Egy buddha harminckét tulajdonsággal rendelkezik. Nincs-e meg egy kancsónak ugyanez a harminckét tulajdonsága? Nincs-e meg egy oszlopnak is ez a harminckét tulajdonsága? És mi van a földdel, fával, cseréppel és kővel: nincs ezeknek is harminckét tulajdonsága?

A dolgoknak tehát buddha-természete van, és a buddha-természete az, hogy megszabadítsa az érző lényeket a szenvedéstől. Lehet-e ugyanez igaz a dolgokra is? Gunabhadrának tulajdonított állítás szerint a dolgok kifejezetten taníthatják a dharmát:

A dolgok, mint a levelek a fán, ugyancsak taníthatják a dharmát. Ez az oszlop taníthatja a dharmát. A tető taníthatja a dharmát. A föld, víz, tűz és szél mind taníthatják a dharmát. Föld, fa, cserép és kő szintén taníthatja a dharmát.

Az a gondolat, hogy a dolgok taníthatják a dharmát, nem a semmiből keletkezett. Amitabha szútráiban, a Tao-hszin és mások által tanított vizualizációs gyakorlatok Tiszta Föld forrásában, azt mondják, Amitabha Tiszta Földjén a madarak éneklése tanítja a dharmát és a fák hangja elhozza a buddha-tudatosságot.⁸ Amint Tao-hszin tanításaiban láttuk, a Tiszta Föld jelen van itt és most, amikor felismerjük az elménk valódi természetét.

A Tao-hszin-fejezet végén van egy különös érv arról, hogyan tanítják a dolgok a dharmát. Vasubandhu-nak a *Gyémánt szútráról* írt szövegmagyarázatából idéz: „A buddha fizikai megnyilvánulása nem az igazi buddha és nem tanítja a dharmát.”⁹ Vasubandhu válaszában második része, amit nem idéz, így hangzik: „Tanítsd a dharmát alanyhoz és tárgyhoz ragaszkodás nélkül, ne tanítsd a kategóriák közötti nyelvi különbségtételt.”

Mi volna tehát az itt szereplő érv? Ahelyett, hogy intellektuális síkon megpróbálná indokolni azt, hogy a dolgok a dharmát tanítják, magának a dharma tanításának gondolatát kérdőjelezi meg. Hogyan? Mivel a „dharma tanításának” igazi értelme egy kettősséggel el nem választott tevékenység, amelyet a buddha megnyilvánulása valósít meg. A nem-kettősség közlése, az alany és a tárgy hiánya. Ezért a „dharma tanítása” nem alkalmazható jobban a buddhákra, mint falakra, cserepekre és kövekre. Amikor a nem-kettősséget megértjük, minden képes lesz tanítani a dharmát.¹⁰

Fordítás

Hatodik fejezet

A Táng-dinasztia idején a Suangfeng-hegységbeli Ju-csü kolostorban Csi-csou, akinek személyneve Hongren volt, Tao-hszin meditációs mester utódjává vált.¹¹ Türelmes volt a dharmá átadására irányuló munkájában, és így a magasztos dharmá híressé vált, a Keleti Hegység tiszta hagyománya néven lett ismert abban az időben.¹² A szerzetesek és világiak egyaránt tisztelték Luojang fővárosban, az ember sokaságának köszönhetően, akik elérték az eredményt a Keleti Hegység tanítási hagyománya szerint, Csicsouban.

Az emberek azt kérdezték Hongrentől: „Miért nem gyülekeznek tanítványaid városokban? Miért kell hegylakóknak lennetek?”

Ő azt válaszolta: „A nagy épületekhez kellő fa is félreeső völgyekből származik, nem lakott helyekről. Csak azért nem lettek megfaragva vagy baltával megvagdosva a fák, mert elég messze esnek az ember-lakta területektől. Ha hagyjuk, hosszú idő alatt érik el növekedési lehetőségük csúcsát, amíg aztán alkalmassá válnak csúcsgerendának vagy szarufának.¹³ Ez az oka annak, hogy távoli völgyekben élünk, messze a zajtól és a szennyeződéstől, magunkat fejlesztve a hegyek között, és mindig távol tartva a világi dolgokat. Ha nincsenek tárgyak a szem előtt, az elme szilárd és békés lesz önmagában. Ha ezt az utat követjük, a fák rügyei kivirágoznak és a meditáció erdeje gyümölcsöt terem.”

Ez a nagymester, Hongren csendben ült a meditációban, és nem alkotott könyvet, csak szóban adott az embereknek tanításokat a mélységes elvről, és rájuk bízta néma átadását.¹⁴ Használnak ugyan egy könyvet a meditációs módszerekről, amelyről azt mondják, Hongren meditációs mester tanításait tartalmazza, de ez nem igaz.¹⁵

Az Ancsou-beli Sousan mesterének állítása szerint, akinek a személyneve Hszüen-cö volt, és ő írta a *Feljegyzések a Lanka népéről és dbarmájáról* című munkát, a nagymester világi neve Csou

volt.¹⁶ Családja Hszünjangból származott, és ő maga Huangmei tartományban született. Mivel apja elment, amikor ő még fiatal fiú volt, ő gondoskodott az anyjáról, mély gyermeki elkötelezettséget tanúsítva.¹⁷ Hét éves korában Tao-hszin meditációs mester szolgálatába állt, és miután otthonát elhagyta, a Jucsü kolostorban élt.

A mérhetetlen együttérzés tökéletességében élt, szívéhez fűzve az integritás és tisztaság eszményét. Ajkai zárva maradtak az igazságról és valótlanyságról szóló állítások küzdőterén, míg elméjét az üres formák birodalmába merítette. A felajánlási rituálék gyakorlatának kiterjesztésére tett erőfeszítéseinek köszönhetően dharma közössége képes volt támogatni őt.¹⁸ Megszelídítették saját elméjüket, miközben magukat kizárólag a rituális gyakorlatoknak szentelték.¹⁹

Egyedül e tanító volt annak a világos értésnek birtokában, hogy a négy testhelyzet a megvilágosodás terepe, és háromféle tevékenység az, ami egy buddha dolga.²⁰ Túllépett a békesség és a zavar szélsőségein, ezért a beszéd és a hallgatás számára mindig egy volt.²¹

Emberek mindvégig érkeztek, mind a négy égtáj felől útmutatást kérni. Mind a kilenc tanítványtípus kérte őt, hogy legyen a mesterük, és üres kézzel érkeztek, teli kézzel távoztak.²² Minden hónapban ezernél több tanítványa volt. Életében soha nem írt könyvet, tanításai mégis mindig egybeváltak azok mély elgondolásaival.

* * *

Egyszer egy Csincsiuból származó, Sen-hszü nevű meditációs mester leborult Hongren kiemelkedő példája előtt, és személyesen megkapta tőle az átadási vonalat. A Hszinheng-korszak első évében (670) Hszüan-cö elérkezett Suangfeng-hegyre, és tisztelettel fogadta a Hongrentől kapott instrukciót. Tisztelettel felajánlotta szolgálatait, és a következő öt évben még háromszor visszatért meghallgatásra.

Amikor a szerzetesek és világi emberek összegyűltek, hogy tisztelettel elvégezzék a felajánlási rituálét, Hongren, átvéve a felajánlást, prédikációt tartott a *Lankavatāra* jelentéséről, azt mondva: „Ez a szútra csak saját elméd útján érthető meg igazán; írott szövegmagyarázatok nem tudják megmagyarázni.”

A Hszinheng-korszak ötödik évének (674) második hónapjában Hongren elrendelte Hszüan-cö és mások számára, hogy kezdjenek bele egy sztúpa építésébe.²³ A tanítványok faragatlan köveket

hordtak össze, és gyönyörű épületet emeltek együtt. Ugyanannak a hónapnak a tizennegyedik napján Hongren megkérdezte, készen van-e a sztúpa, és ők tisztelettel azt felelték, hogy elkészítették. Akkor ő azt mondta: „Nem a Buddha *parinirvāna* napján kellene történnie, de ettől kezdve az én lakóhelyemet kolostorként használjátok.”²⁴

Így folytatta: „Nem tudom megszámlálni, hány embert tanítottam életemben. A legkiemelkedőbbek jó része meghalt, és most csak tízen vannak azok, akik tovább tudják vinni módszereimet a jövőben.²⁵ Amikor a *Lankāvatāra* szútráról beszélgettem Senhsziuval, ő gyorsan eljutott a mélységes elvhez, és én biztos vagyok benne, hogy ő nagyon hasznos lesz. A Cecsou-beli Cse-sen és a Paiszong-hegyi Liu számvevő mindketten tanult emberek.²⁶ A Huacsou-beli Huj-cangra és a Szuicsou-beli Hszüan-jüéra emlékszem, bár nem látom mostanában őket. A szaongsani Laoan már messze továbbment a mélyreható úton.²⁷ A lucsoui Faru,²⁸ a saocsoui Hui-neng,²⁹ és a koreai szerzetes, a jangcsoui Cse-tő valamennyien rendelkeznek mindennel, ami a tanársághoz kell, de csak a vidékükön élő emberek számára. A jüecsoui Ji-fang fogja ezután a prédikációkat tartani.”

Ez után azt mondta Hszüan-cönek: „Nagy gondot kell fordítanod a saját egyidejű gyakorlásodra is.³⁰ Miután elmegyek a nirvánába, te és Senhsziu fogjátok a buddha napját újra fényessé tenni, és az elme lámpását újra meggyújtani.”

Ugyanannak a hónapnak a tizenhatodik napján Hongren azt kérdezte: „Ismered már az elmémet?”³¹ Hszüan-cö tiszteletteljesen azt mondta, nem ismeri. A nagymester felemelte a kezét, és a tűz irány felé mutatott, mindannyiszor elmondva, hogy a felismert elme már ott van. A tizenhatodik napon, délben, békésen ült arccal dél felé, lecsukta szemeit, és meghalt. Hetvennégy tavaszt és őszt élt meg.³²

Hongren testét rituálisan egy sztúpába temették el a Fengamohegységben. A sztúpa a mai napig ugyanolyan, mint akkor volt.³³ A fanjangi Lu Ce-csan megfestette Hongren portréját az Ancsou kolostor egyik falára. A Longhszi-beli Li Csong-hszü, a korábbi védelmi miniszter a következő szavakkal emlékezett meg Hongrenről:³⁴

Ah, kiváló ember,

Akit az út igazságához erős kötelék fűzött!

Az elméje összpontosításával a bölcsessége végére ért,³⁵

És a magas szintű felismerés átjárta szellemét.

Szabad volt születésétől fogva, ő eredményt ért el,
Bemutatva az elmúlást, egyé vált a porral.
Most, hogy átalakította önmagát,
Hány évig kell majd várunk egy hozzá hasonlóra?

* * *

A nagymester azt mondta: Egy kis szoba tele van trágyával, földdel és szalmával. Mi ez?

És azt mondta: Kiseperjük és eltakarítjuk az ürüléket, földet és szalmát, amíg semmi nem marad belőle. Mi ez?

* * *

Amikor ülsz, lazítsd el az arcodat és ülj egyenes testtel és fejfel. Nyugodtan engedd el a testedet és elmédet.

Az ürességben pihelve, vizualizáld tovább az egyetlen szótagot. Ezek a gyakorlás szakaszai: ha kezdő vagy, aki minden tárgyhoz kötődik, vizualizáld az egyetlen szótagot az elmédben. Miután ezt már mesterien végzed, ülés közben azt képzeld el, hogy a vadonban vagy. Középen egy magányos hegy áll. A hegy tetején, a csupasz földön ülsz, a négy égtáj felé nézel, messze ellátsz a távolban, akadályok és korlátok nélkül. Amint ülsz, betöltöd az egész világot, teljesen elernyeszted a testedet és elmédet, a buddhák birodalmában lakozva.

És azt is mondta: Abban a pillanatban, amikor felismered a hatalmas dharmakáját, ki az, aki ezt a felismerést megtapasztalja?

* * *

Azt is mondta: Egy buddha harminckét tulajdonsággal rendelkezik. Nincs-e meg egy kancsónak ugyanez a harminckét tulajdonsága? Nincs-e meg egy oszlopnak is ez a harminckét tulajdonsága? És mi van a földdel, fával, cseréppel és kővel: nincs ezeknek is harminckét tulajdonsága?

Egyszer felemelt két piszkavasat, és egymás mellett felmutatta őket: „Melyik a hosszú? Melyik a rövid?”

Egyszer Hongren látott valakit, aki lámpást gyújtott, millió dolgot keltve életre ezzel az egy mozdulattal, és azt mondta mindenkinek: „Az a személy egy álomkészítő, illúziók teremtője.”³⁶

Néha azt szokta mondani: „Semmi nem alkotott, semmi nem készített; minden, bármilyen is legyen, a nagy nirvána.”

* * *

Azt is mondta: A végső felemelkedés az entitásként felemelkedés hiánya.³⁷ Nem az van, hogy hiányzik a felemelkedés az entitáskénti független felemelkedéstől. Ahogy Nāgārjuna írta:

Az entitások nem maguktól keletkeznek,
Nem is másoktól keletkeznek,
Sem a kettőtől együtt, sem minden ok nélkül.³⁸

Ha az entitások a körülményekből keletkeznek, akkor nincs belső természetük. Ha nincs belső természetük, hogyan mondhatjuk, hogy léteznek?

Továbbá:

A térnek nincs középpontja, sem körvonala;
Valamennyi buddhának a teste is ugyanilyen.³⁹

Amikor megadom neked a jóváhagyásom pecsétjét,
Világosan látom a buddha-természetet benned, ez az, amit látok.

* * *

Azt is mondta: Amikor meditációban ülsz a kolostorban, nem a fa alatt is ülsz meditációban, a hegyi erdőben? Nem képes-e a föld, a fa, a cserép és a kő ugyancsak meditációban ülni? Nem tud-e a fa, cserép és kő is formákat látni és hangokat hallani, ruhát viselni és csuprot hordozni? Amikor a *Lankāvatāra szútra* azt mondja: „a dharmakaja, amely a tárgyak birodalmához tartozik”, ezt érti alatta.

Tizenötödik fejezet

Sen-hsziu: A zen a nagyvilágban

A Lanka mestereinek egyensúlya a Hongrenről szóló fejezetben megváltozik, ugyanis ez ugyanolyan mértékben ad teret az életének, mint a tanításainak. Ezután a Sen-hszioról szóló fejezet szinte csak az életrajzról szól. Tény, hogy jóval többet tudhattak életéről, mint elődeiéről, de a tanításai is sokkal szélesebb körben terjedtek el. *A Lanka mesterei* ismerteti Sen-hsziu szóbeli tanítási stílusát, de nem említi a számos írott szöveget, amelyeket neki tulajdonítottak. Ennek oka a nagyszámú és terjedelmű szöveg lehetett, amely forgalomban volt egyébként is. Ezek a művek a tunhuangi barlangban maradtak fenn, és közöttük volt a *Értekezés az eredeti fényességről* és az *Értekezés az elme vizsgálatáról*.¹

Ebben a fejezetben Seng-hsziu útját kísérjük végig attól kezdve, hogy Hongren tanítványa volt a Keleti Hegységben, addig, amíg igen keresett udvari tanítónak lett, folytonosan ingázva a két főváros, Luojang és Csang'an között. Vu Cö-tien császárnő kegyének köszönhetően megkapta a Császári Tanító címet. Tulajdonképpen ez a fejezet azt engedi sejtetni, hogy Sen-hsziu volt a Nemzeti Tanító is, amely tisztséget Hongren két másik tanítványa, Hszüan-cö és Laoan viselte. Lehet, hogy Sen-hsziu-t Vu császárnő nevezte ki Császári Tanítónak, utóda, Tang Csung-cung pedig Nemzeti Tanítónak.²

Mindenesetre *A Lanka mesterei* beszámol egy Vu császárnő és Sen-hsziu között zajlott párbeszédre, amelyben a császárnő megkérdezte őt tanításai lényegéről. Sen-hsziu azt válaszolta, az az egyfókuszú összpontosítás, ahogyan azt a 700 szakaszból álló *A tökéletes bölcsesség szútrája* tanítja. Ez az a gyakorlat, amelyet *A Lanka mesterei* részletesen bemutat Tao-hszin tanításaként, és amely vizualizációról és egy buddha nevének ismételtgetéséről szól. Nem tudhatjuk, természetesen, hogy ez a párbeszéd valóban meg-

történt-e, ugyanakkor kulcsszerepet játszik Sen-hszü legfontosabb műveiben.

Sen-hszü *Öt mesteri eszköz* című munkája a bódhiszattva fogadalom ceremóniájának liturgiája és prédikációja, ugyanúgy, mint a *Platform szútra* és Tao-hszin *Dharma tanítások a bódhiszattva előírásokhoz* című munkája.³ Egy mindenki által felmondandó versszakkal kezdődik, amelyben megteszik a négy nagy fogadalmat:

Fogadom, hogy megmentem a megszámlálhatatlanul sok érző lényt.

Fogadom, hogy felszámolom a korlátokat nem ismerő szennyeződések.

Fogadom, hogy tökéletesítem a végtelen tanításokat.

Fogadom, hogy megvalósítom a buddhaság felülmúlhatatlan megvilágosodását.

Ezt az áhító imát, ami a bódhiszattva felébredő elméjének kifejeződése, öt kötelezettségvállalás követi: távolmaradás a kártékony társaságtól, kapcsolattartás a spirituális társakkal, a bódhiszattva fogadalom mindenkori betartása, mahájána szútrák olvasása és elmélkedés róluk, törekvés valamennyi érző lény felszabadítására. Ez után a résztvevők bűnbánó imát ismételnek valamennyi múltbéli cselekedetükért, amelyekkel áthágták a buddhizmus tíz erényét.

E szokásos előzmények után a tanító elmagyarázza „a tisztaság előírásait”, ami azt jelenti, hogy megértjük az előírások valódi természetét, azok buddha-természetét. Ez gyakorlatilag egy azonnali és spontán módszer, ami felismeréshez vezethet: „Hirtelen megtisztíthatod az elmédet, és eljuthatsz a buddhaság fázisába.”⁴ Magyarázata után a tanító megkongat egy rezonáns fatáblát, és mindenki buddha-tudatosságban ül.

Ezt rituális kérdés-felelet sor követi. A tanító egy idézettel kezdi a *Gyémánt szútrából* arról, hogy tulajdonképpen valamennyi kategória hiábavaló. A ceremónia résztvevői ekkor a Tao-hszin- és Hongren-féle fejezetekben olvasott meditációs gyakorlatokat végzik, elengedve a belső érzékek és a külső tárgyak közötti megkülönböztetést és engedve, hogy elméjük és testük betöltse a világot az „azonosság” szellemében. A tanító ekkor megkérdi: „Mit láttok?”, és a résztvevők mind azt válaszolják: „Nem látok egyetlen dolgot sem.”

Hasonló ritualizált kérdések és feleletek szerepelnek még később a ceremónia során. Érdekes e kérdések hasonlósága *A Lanka mes-*

tereiben szereplő kérdésekkel. John McRae szerint lehetséges, hogy ezek a ritualizált párbeszédek képezték a későbbi koan gyakorlás kérdés-felelet dialógusait. Vagyis, egy új, szervezett kolostori gyakorlásból nőttek ki, nem annyira a tanítók és tanítványok közötti spontán eszmecseréből.⁵

Sen-hszü karrierjét tekintve ez elképzelhető. Az ő idejében váltak elfogadottá a zen tanítások a kolostorokban, és Sen-hszünél láttuk, milyenek lehettek az első zen rituálék a kolostorokban. Ugyanakkor nála, de legkorábban tanítójánál, Hongrennél találjuk azt az új tanítási módszert, amely kérdések útján töri át a megszokott konceptuális gondolkodást. Sen-hszünek *A Lanka mesterei*-ben leírt tanításai nem közvetlenül a *Öt mesteri eszköz*ből erednek, de nagy átfedést mutatnak azokkal. Így például, ez utóbbiban a tanító egy adott pillanatban megkogatja a deszkagongot, és megkérdezi a résztvevőket: „Halljátok a hangot?”⁶ *A Lanka mesterei*-ben Sen-hszüről azt írják, megkérdezte tanítványait:

Amikor halljátok a harang kongását, létezik már a hang a kongatáskor? Létezik már a kongatás előtt? Valóban hang a hang?

Úgy gondolom, nagy bizonyossággal mondhatjuk, Sen-hszü jelentős szerepet játszott ennek a sajátos kérdés-felelet tanítási módszernek a népszerűsítésében, amely később koan hagyományá fejlődött. Érdekes továbbá a *Öt mesteri eszköz*t és a *Platform szútrát* párhuzamosan olvasni és látni a számos hasonlóságot közöttük. Tekintve, hogy mindkettőt a bódhiszattva tanítási ceremóniákra szánták, nem csak a struktúrájuk hasonló. Sen-hszü „tisztasági előírásai” közel állnak Hui-neng „alaktalan előírásaihoz”: mindkettő *A tökéletes bölcsesség* szútráit használja a nem-konceptuális felismerés forrásául, és mindkettő magasztalja a buddhatermészetünkhöz, az elme ilyen természetéhez való közvetlen hozzáférést.

Ez aláassa a *Platform szútrában* Sen-hszü tanítását konvencionálisnak, fokozatosnak és közvetettnek tituláló jellemzést. A Sen-hszüéről szóló kritika nem Hui-neng prédikációjában szerepel közvetlenül, hanem az azt megelőző és követő anyagban, ami utóbb került oda. Így például, a *Platform szútra* prédikációja előtt, Hui-neng életrajzában, ott találjuk a „verselés párbajt”, ami szerint Hui-neng állítólag legyőzte Sen-hszüet – noha ez nem is történhetett

meg, mivel a két alak nem azonos időben volt Hongren tanítványa. A prédikáció után pedig szerepel egy történet, amelyben Sen-hsziu kémkedni küld egy tanítványt Hui-nenghez: a tanítvány el is megy Hui-nenghez, instrukciókat szerez tőle, majd ez utóbbi felsőbbrendűségét vallja.

Egy Hui-nengnek tulajdonított szöveg közvetlenül elmagyarázza, miért jobbak az ő tanításai Sen-hsziuéhoz képest:

A Mester így folytatta: „Mestered moralitása, meditációja és bölcsessége a szűklátókörűeknek szól. Az én moralitásom, meditációm és bölcsességem a szélesebb látókörű embereknek szól. Amint az emberek felismerik saját természetüket, már nem tesznek különbséget moralitás, meditáció és bölcsesség között.”

Az *Eredeti fényesség* és az *Elme vizsgálata* szerzőjének, Sen-hsziuinak ilyen jellemzése nem túl tisztességes, de mivel azok a művek a feledésbe merültek és a *Platform szútra* maradt fenn, ez a kép maradt meg Sen-hszioról. Az azonban elgondolkodtató, miért volt szükséges a Hui-neng élettörténetéről és tanításai természetéről szóló *Platform szútra* szerzőinek arra, hogy befeketítsék egy kortársukat. A válasz Sen-hsziu hírnevében és Vu császárnőtől kapott támogatás sikerében rejlik, ami a zent a politika birodalmába emelte. A következő tanítvány-generáció, főként Pu-csi, hasznot húzott hírnevéből, és maga is befolyásra tett szert. És noha Sen-hsziu soha nem állította, legalább is tudomásunk szerint, hogy ő lett volna Hongren egyetlen jogszerű utódja, az a tény, hogy kinevezték Császári Tanítónak, kellőképpen alátámasztotta legitímációját.

Nem örültek ennek különösebben az olyan zen tanítók, akiknek az átadási vonala nem Sen-hsziotól eredt, ezért az eléggé homályos figurát, Hui-nenget nevezték Hongren igazi utódjának. És Hui-neng támogatása csak Sen-hsziu kárára történhetett. Sen-hsziot tehát ekképpen saját sikere áldozatának nevezhetjük, legalább is halála után, akit végül a későbbi generációk a *Platform szútra*-beli történetből ismerik, mint akinek a versét legyőzte Hui-neng verse, és akinek a tanítását azonnali helyett fokozatosként jellemezték.

Ugyanakkor ezt csak a történet egyik fele. A tunhuangi kéziratok tanúsága szerint a 10. századra Sen-hsziu és átadási vonala tanításait ugyanúgy közvetítették, mint Hui-neng és átadási vonala taní-

tásait. Ha nem is merült feledésbe a 8. század e vitája, jelentőségét elvesztette. Sen-hszü úgynevezett „Északi Iskolája” nem halt ki időközben, ahogy azt egyesek feltételezték; szövegeit és gyakorlatait továbbra is terjesztették és másolták. Úgy két évszázaddal az eredeti viszály/polémia után az „Északi” és a „Déli” iskolák közötti különbség irrelevánssá vált a meditáció tanítása és gyakorlása tekintetében.

A buddhizmus gyakorlóinak számára az átadási vonal mindig fontos és mindig vannak eltérések az egyes átadási vonalak tanításai között, azonban valamely tanító több átadási vonalhoz is tartozhat és gyakran a legfőbb buddhista elv az volt, hogy azt használj, ami működik. A tanítások végtére is csak eszközök egy cél érdekében. A vallási iskolák közötti szakadásokat, amelyeket a tudósok előszeretettel tulajdonítanak doktrínák közötti különbségeknek, általában a helyi politikai helyzet okozta. A zen északi és déli iskolái közötti különbségtétel egyetlen befolyásos szerzetestől, Sen-huitól származott, aki a nagy port kavarázó prédikációját terjesztette országjárása során, ahol bódhiszattva előírásait nagy hallgató közönséggel osztotta meg.

Sen-hszü és Hui-neng tanítása között nincs nagy különbség, és a *Platform szútra* egyszerűen azt ragadta meg, amikor Hui-neng tanítványai egy adott pillanatban saját doktrínájukat akarták megkülönböztetni Sen-hszü jóval meghatározóbb tanítványainak doktrínáitól. Ezt követően nem volt már komoly érdeklődés a jelentéktelen különbségek hangsúlyozása iránt. Van a *Platform szútrában* egy szakasz, ami ezt a nézetet fejezi ki, eltérve egyébként a szöveg más, vitát keltő szakaszaitól. Ebben a szöveg elmagyarázza az „Északi” és „Déli” név különbségét, mint földrajzi meghatározást: Sen-hszü a Jücsüan kolostorban élt, míg Hui-neng ettől hozzávetőleg tizenkét mérföldre, délen. Ebben a szakaszban a *Platform szútra* egyaránt elutasítja azt a gondolatot, hogy az Déli Iskola tanításai „közvetlenek”, és azt, hogy az Északi iskoláé „közvetettek”.⁸

Honnan is ered a „közvetlen” és a „közvetett” közötti különbségtétel? Ugyan csak egyetlen dharma létezik, de a megértés lehet gyors vagy lassú. Amikor a megértés lassú, azt „közvetettnek”, ha a megértés gyors, azt „közvetlennek” nevezzük. A dharma nem közvetlen vagy közvetett, csak az emberek éles eszűek vagy kevésbé azok. Ezért használjuk a „közvetlen” és „közvetett” kifejezéseket.⁹

Egy Sen-hszünek tulajdonított sejtelmes és magvas tanítás csak *A Lanka mestereiben* szerepel, ezek Sen-hszü utolsó szavai, amelyeket úgy fordítottam: „Kövessd a kanyargósat és az egyenest.” Ezt a három írásjelből – *csü csü cse* – álló titokzatos mondatot minden esetre sokféleképpen értelmezték már. J.C. Clearynél azt találjuk, például úgy, hogy „hajlítsd a kanyargósat és egyenesítsd ki”, John McRae pedig hasonló szellemben, úgy értelmezte, hogy „a világ szeszélyei mostanra elsimultak.” Egyetértőleg idézi Janagida értelmezését, amely az első két írásjelet a Buddha közvetett tanításaira való hivatkozásként magyarázza: „A célszerű tanítások mostanra közvetlenekké lettek”¹⁰, Bernard Faure pedig egyszerűen így értelmezi: „Hajlítsd, íveld, egyenesítsd (ki).”¹¹

Nos, miért „kövessd a kanyargósat és az egyenest”? Az első írásjelnek (*csü*) számos jelentése van, általában igei jelentéssel, a hajlítás fogalmával kapcsolatban; az egyik az, hogy „veds alá magad, add meg magad.” A második és harmadik írásjel konvencionálisan antonímák, a „kanyargós és egyenes” a kínai konfuciánus klaszszikusban, a Licsiben jelenik meg együtt: „A kerek és az elhajlott, a kanyarós és az egyenes, mindnek megvan a saját kategóriája.” És a *Sangsu* szerint „a víz természete az, hogy eláraszt és visszavonul; a tűzé, hogy lángol és felágaskodik, a fáé az, hogy göcsörtös és egyenes, a fémé az, hogy megadja magát és változik.”¹²

Ebből én arra következtetnék, hogy Sen-hszü olyan mondatot használt, ami a tanult udvari hallgatóság számára ismerős volt. Mít jelenthet az? Hozzávetőleg azt, hogy légy rugalmas, ne merev, de azt is mondhatnánk, ússz az árral. Ez az értelmezés emlékeztet Dógen egyik késői mondására arról, mi volt a legfontosabb tanítás, amelyre kínai zen tanítója tanította: „a gyengéd és rugalmas elme”.¹³

* * *

A Lanka mesterei a Sen-hszü négy tanítványáról szóló igen rövid fejezettel zárul. Tulajdonképpen semmit nem tudunk meg róluk, nincsenek is megkülönböztetve egymástól. A fejezet célja csak annyi, hogy bemutassa, kiket tartottak Sen-hszü tanításai legfőbb örökösének. Egyéb történeti forrásokból annyit tudunk, hogy egyikük Pu-csi volt, aki átvette Sen-hszü helyét a császári udvarban, ahol sikert aratott sok száz kolostori tanítványa és patrónusai körében.¹⁴

Érdekes az utolsó két fejezet alapján rájönni, hogy az egy tanítóról egyetlen tanítványra szálló átadás modelljét feladták. A Sen-

hsziuról szóló fejezet elején öt Hongren két másik tanítványával együtt említik, és megismétlik Hongren azon kijelentését, hogy tíz tanítványa jogosult tovább vinni tanításait. A zárófejezetben a Lanka átadási vonal következő generációját képviselő négy tanító kerül említésre.

A Lanka mesterei tehát nem kapcsolódik bele abba a vitába, amelyet Hongren tanítványai utáni generáció szított arról, hogy csak a tanítványok egyike volt az igazi örököse az ő hatalmának. Ehelyett Hongrennel véget ért a „generációnként egy mester” modell. Ez egyaránt eltér a valamivel korábbi *A dharma ékkő továbbadásától*, amelyben Sen-hszü Hongren tekintélyének egyetlen képviselője, és a valamivel későbbi *A dharma ékkő genealógiájától*, ami ugyanezt állítja Hui-nengről. Ilyen módon, *A Lanka mesterei* leírása szerint a zen kifelé terjed, mint a fa ágai, amelyek távolodnak a törzstől, az ég felé törekedve.

Fordítás

Hetedik fejezet

A Tang dinasztia idején Vu Cö-tjen császárné, Jing-tian Sen-long császár és Taisang császár három nagy tanítót, a Csingcsou-beli Jücsüan kolostorból Sen-hszü mestert, az Ancsou-beli Sousan kolostorból Hszüan-cö mestert, valamint a Luocsou-beli Szong Hegység Huisan kolostorából Laoan mestert nevezték ki a Nemzeti Tanító pozíciójának utódlására.¹⁵ Hongren nagymester tett egy jóslatot, amikor azt mondta „tanítványaim közül csak tíz lesz alkalmas arra, hogy továbbadja módszereimet.”¹⁶ Ők együtt a meditáció mesterének, Hongrennek voltak az utódai.

Az Ancsou-beli Sousan mester szerint, aki a *Feljegyzések a Lanka népéről és dharmájáról* című munkát összeállította, Sen-hszü meditációs mester családneve Li volt. Családja a Piacsou-beli Veisiből származott.¹⁷ Ő elhagyta otthonát, és átkelt a Jangce folyó felső szakaszán, hogy ráléphessen a vágyott útra, és addig utazott, amíg elérte Hongren meditáció tanító Suangfeng hegységbeli Csicsou-beli otthonába.

És befogadta őt ez a meditációs mester,
Akit némán megvilágított a meditáció lámpája,
Aki feladta a szóbeli kifejezés eszközeit,¹⁸
Aki véget vetett elmefunkciói működésének,¹⁹
Aki soha nem hagyott írásos beszámolót.²⁰

Később, amikor Sen-hszü a Csingcsou-beli Jücsüan kolostorban élt, a Tacu kor első évében (701), felrendelték a Keleti Fővárosba (Luojang). Ő kísérte a császári fogatokat a két főváros között, tanításokat tartott, és a császárnő személyesen nevezte ki őt Császári Tanítónak.²¹

A nemes Vu Cö-tien császárnő azt kérdezte Sen-hszü meditációs mestertől: „Melyik irányzathoz tartozik az a dharma, amit te közvetítesz?”²²

Ő azt válaszolta: „Én a Csingcsou-beli Keleti Hegység tanítási hagyományához tartozom.”

Vu Cö-tien azt kérte tőle ezután, nevezze meg, melyik szentírást követik, amire ő azt válaszolta: „Mi az egyfókuszú összpontosításról szóló *Saptaśatikā-prajñāpāramitā* szútra tanítását tartjuk tekintélynek.”

Cö-tien azt mondta: „Ha az út gyakorlatát kellene értékelnünk, a Keleti Hegység tanításait semmi sem múlja felül. Mivel Sen-hszü Hongren követője, ő igazat beszél.”²³

* * *

A Senlong kor első évének (705) harmadik hónapja tizenharmadik napján Yingtian Senlong császár a következő rendeletet bocsátotta ki:²⁴

Ennek a meditációs tanítónak a lábnyomát nem illeti a világ pora, és szelleme a világi gondoktól szabadon szárnyal. A kategóriák nélküliség finom elvével összhangban irányítja azokat, akik eltévedtek a lét keretei között. Belül az összpontosítás vizei békések és tiszták. Kívül a moralitás gyöngyei fényesek és világosak. Tanítványai elméjüket a buddhizmusra irányítják, és gázlókon és hidakon át haladnak, csak hogy magyarázatot nyerjenek tanításairól, remélve, hogy az útra ráléphetnek valamikor.²⁵ A meditációs mester nemrégén kifejezte kívánságát, hogy visszatérjen szülőföldjére. Késedelem nélkül segítenetek kell szíve minden vágyában. Ne álljátok útját a szilfák iránti vágyódásának!²⁶ Azért adtam neki ezt a levelet, hogy szándékomat megismerjétek. Ujjamat felemeltem, nincs szükség már több beszédre.²⁷

A meditáció mestere elnyerte tehát két császár tiszteletét.²⁸ Mint-hogy mindkét fővárosban tanított, az udvarnak és a vidéknek egyaránt hasznára vált és rengeteg embert juttatott megszabaduláshoz.²⁹ Szülőhelyén, a nagy Li faluban, császári rendelettel alapították meg a Baoen kolostort.³⁰

A Senlong kor második évének második hónapja huszonnyolcadik napján (706. március 15.) meditációs tartásban, nyugodtan ült, és három szót mondott végrendeleteként: „Kövessd a kanyargósat és az egyenest.”³¹ Békésen hunyt el a Keleti Főváros Tiangong kolostorában, úgy, hogy több mint száz tavaszt és száz őszt élt meg. Kolostori és világi követők gyűltek össze a város minden részéből és aggattak lobogókat a templomokra.³² A temetést a Longmen Hegyen zajlott, a császári hercegnő és vejei által tartott megemlékezés kíséretében.³³ A császár a következő rendeletet adta ki:

Az elhunyt Sen-hszü meditációs mester,
 Makulátlan ébersége a világgal harmóniában,
 Szellemi ereje áthatotta belső létét,
 Eljutott a nem-kettősség belső magvához.
 Egymaga elnyerte az ékszert a kontyból,³⁴
 Míg a valódi egység kapuját őrizte.
 Elméje tükre, egyedül függve,
 Tökéletes világossággal válaszol a lények szükségleteire.³⁵
 Minden látszat egybegyűlik tündöklő szellemében,
 Felétlen és spontánul jelenlévő,
 Portól mentes, kötöttségek nélküli.³⁶
 Még akkor is, amikor élete vége felé közeledett,
 Szellemissége napról napra egyre világosabb volt.
 A pillanatban, amikor áttörte a finom és mélységes éberség
 mélységeit,³⁷
 Rengeteg lény szemének és fülének irányítója lett.
 A nem-konceptualizáció és széleskörű együttérzés
 azonosságában,
 Azok irányításának szentelte magát, akik hatása alá kerültek,
 Szívét a nirvánának szánta mindenkiért.³⁸
 Hosszan és mélyen gondolkodott tanításai átadásán,
 Noha az elv nélkülözi az elnevezést és formát.
 Sosem követelte vagy hajszolta a tiszteletet,
 Mégis ideális tanítója volt tanítványainak.
 Így hát, azzal a szándékkal, hogy mindig győztesként
 emlegessék,
 Ezúton felruházom őt a Datong Meditáció Tanár címmel.³⁹

A császár a következőket rendelte el: „Találó lenne az előljárót a trónörökshöz, Lu Lu Cseng-csüanhoz küldeni, hogy elkísérje Sen-hszü maradványait Csingscoubá és sztelét alapítson a Dumen Kolostorban. Cseng-csüannak be kell számolnia a kolostor állapotáról is visszatérte alkalmából.”⁴⁰

A kolostor egyik szerzetese a következő gyászbeszédet írta:

Egyedülálló tanítónk,
 Megjárta a végső igazsághoz,
 Tiszta megszabaduláshoz,
 Magához a tökéletesen fényeskedő valósághoz vezető utat.
 Elmagyarázta a felülmúlhatatlan utat,
 Megnyitotta az utat a felülmúlhatatlan betekintés számára.
 Karmikus lenyomatai feloldódtak a három időtől mentes elme
 azonosságában.
 Szokványos nyelvet használt az elv bemutatására,
 Az elv útjával összhangban.
 Mindig a dharma hajójaként járt el,
 Átsegítve az embereket a folyón.

* * *

A nagy tanító azt mondta: A *Nirvana szútra* azt tanítja: „Ha egyetlen szót is megértesz ebből rendesen, méltó vagy a Tanító címre.”⁴¹ A szavak a szútrából származnak, de a felismerés belül van.

Azt is mondta: Van ennek az elmének is elméje? Milyen elme a te elméd?

Azt is mondta: Amikor formákat látsz, azoknak van formája? Milyen formák a formák?

Azt is mondta: Amikor hallod a harang kongását, a hang már létezik, amikor a kongatás történik? Létezik-e már a kongatás előtt? Milyen hangok a hangok?

Azt is mondta: A megkongatott harang hangja csak a kolostoron belül létezik, vagy a harang hangja betölti az egész univerzumot is?⁴²

Azt is mondta: A test eltűnik, de a tükörkép marad.⁴³ A híd folyik, de a folyó nem. Az én utam két szó, a „lényeg” és a „tevékenység” egységén alapul.⁴⁴ Úgy is hívják „a kétrétű titokhoz vezető kapu”.⁴⁵

Úgy is hívják, „a dharma kerekének forgatása”. Úgy is hívják, „az út és annak eredménye”.

Azt is mondta: Előbb a nem-látás, aztán a látás. A látás mindig a látás megszűnése és aztán a látás visszatérése.⁴⁶

Azt is mondta: Az *Ékszerfüzér szútra* szerint: „A bódhiszattvák megvilágítják a mozdulatlanságot; a buddhák a fényességet teszik mozdulatlanná.”

Azt is mondta: Egy mustármag be tud menni a Meru-hegybe, és a Meru-hegy be tud menni egy mustármagba.

Látva egy madarat, azt is kérdezte: Mi ez?

És azt is mondta: Tudsz egy ág hegyén ülve hosszan meditálni?

És azt is mondta: Át tudsz sétálni egyenesen egy falon?

És azt is mondta: Azt tanítja a *Nirvána szútra*, hogy a bódhiszattva teste határtalan, mégis kelet felől érkezett.⁴⁷ És ha a bódhiszattva testének nincsenek határai és korlátai, hogyan jöhetett keletről? Miért nem jöhetett nyugatról, délről vagy északról? Nem lehetséges mindhárom?

Befejezés

A Tang-dinasztia idején, a négy meditációs tanító, a Locsou-i Szonggao Hegységből származó Pu-csi, a Szong Hegységből származó Csing-hszian, a Csang'an melletti Lan Hegységből származó Jifu, valamint a lantiani Jü Hegységből származó Huifu, valamenyien dharma társként tanultak ugyanannál a tanítónál. Valamenyien a Ta-tong mester utódai voltak.⁴⁸

Fiatalon hagyták el otthonaikat, tisztán megtartották tanításaikat és tanítót kerestek, aki megmagyarázza számukra az utat. Messze eljutva a meditációs hagyomány keresésében, megérkeztek a Csingcsou-beli Jü-csüan kolostorba, ahol találkoztak Ta-tung mesterrel, akinek személyneve Sen-hsziu volt, és megkapták tőle a meditációs tanításainak átadását.

Mind a négy tanító tíz évnél hosszabb ideig szolgálta a nagy tanítót. Valamennyien elérték a világos felismerést. A meditáció ékszerre fényeskedett egyedül számukra. A nagy tanító rábízta Pu-csira, Csing-hszianra, Jífura és Huifura azt a ragyogó lámpást, ami bevilágítja a világot, és átadta nekik a nagy kristály tükröt.⁴⁹

Minden ember az ég alatt, aki meditációban ült, csodálta a négy meditáció tanítót, azt mondva:

A dharma hegye tiszta,
A dharma tengere világos,
A dharma tükre fényes
A dharma lámpása mindent túlragyog.

Híres hegyek tetején ültek könnyeden, és mély völgyekben tisztították ki elméiket. Erényük összemosódott az eredeti természet óceánjával. Gyakorlásuk a meditáció ágain virágzott. Feltétel nélküli tisztaságban, egyedül és szabadon jártak. Megvilágították a

sötétet a meditáció lámpásával, és mindazok, akik tőlük tanultak, felismerték a buddha elmét.

* * *

A Szung-dinasztia óta (420–77) minden generációnak megvoltak a maga nagyereányű, kiemelkedő meditáció tanítói.⁵⁰ A Szung-kori Gunabhadrával, a *tripitaka* mesterével kezdődően, a lángot továbbadták generációkon át a Tang-dinasztiáig; mindösszesen nyolc generáció, abban huszonnégy személy, tette meg az utat és érte el az eredményt.⁵¹

Feljegyzések a Lanka tanítóiról és tanítványairól

– egy kötet

Jegyzetek

Előszó

1. Ford 2012: 75.

Első fejezet. A zen gyakorlata

1. Itt az „elme békéje” a kínai *ānbszīn* 安心 fordítása.
2. Monier-Williams 1998: 483.II.
3. Lásd a fenti kilencedik fejezetet ennek a metaforának a zenben és azon kívüli értelmezéséről.
4. Bódhidharma *Két út, négy gyakorlat* című munkájában a negyedik gyakorlat az adás gyakorlása, valamint az üresség három vonatkozásán (*szānkōng* 三空) alapuló másik hat tökéletesség, pl. a cselekvő, a tárgy és a cselekvés üressége (lásd a fenti nyolcadik fejezetben). A buddhista irodalom további részeiben ez a hármas felosztását a cselekvőnek, tárgynak és cselekvésnek általában a „három gömb” néven ismerik (kínai nyelven *szānlun* 三輪, szanszkritul *trimandala*). A hármas kategorizálás szerinti cselekvés megakadályozza a bódhiszattva igazi önzetlen cselekvését. A *Tiansheng Extensive Record* (*Tiansheng kuangteng lu*, Az átfogó Tiansheng-jegyzék) kijelenti, hogy a Buddha zen-tanításának követői nem kötődtek ehhez a három gömbhöz; lásd Foulk 1999: 255.
5. Ez a kijelentés Tao-hszinnak *A Lanka mesterei* című munkában található tanításairól szól; lásd a fenti tizenkettedik fejezetben.
6. Az angol fordítás: Ferguson 2011: 22.
7. Egy korai zen szöveg, amely fordításban maradt fenn, ugyanazon a kézíraton, mint *A Lanka mesterei* tibeti fordítása, ezt a képet használja, amikor a tanítók és tanítványok közötti viszonyt tárgyalja; lásd: van Schaik 2015: 65.

8. A lélegzés tudatosságáról és kínai bevezetéséről írt korai szövegekért lásd: Deleanu 1992. A Robert Aitkentől származó idézet a *Taking the Path of Zen (A zen út választása)* című munkában szerepel. (Aitken 1982: 11–12). Ez a könyv részletes és gyakorlati iránymutatást nyújt a zen meditáció elkezdéséhez, noha megjegyezzük, hogy Aitken egy különleges japán tanítási vonalhoz, a huszadik századi reformer, Szanzo Kjodan iskolájához tartozott.
9. A japán nyelvű '*sikantaza*' egyik jelentése az egyedül ülésre koncentráció lehet (szemben például valamely más gyakorlatokra koncentrációval). A szó a zen iskolából származik, azon belül Dógennek tulajdonítják, noha ennek a meditációnak valamely formája szinte minden zen hagyományban megtalálható.
10. A japán '*szatori*' kifejezés, amely a kínai *wu* 悟-n alapul, úgy fordítható le, mint „megvilágosodás”. A '*kensō*' kifejezés kínaiul *csianhszing* 見性, ami azt jelenti, „látni valaminek a természetét”; ez a terminus a korai zen művekben jelenik meg, mint amilyen Hui-neng *Platform szútrája*. Lásd például Yampolsky (2012: 149), ahol a kifejezést úgy fordítják, hogy „belelátni a saját természetedbe”, továbbá lásd: Red Pine (2006: 22), ahol úgy fordítják, „lásd a természeted”.
11. Az angol nyelvben egy villanásnyi vagy ideiglenes áttörésre használt „megvilágosodás” kifejezésre példaként lásd az amerikai zen tanítónál, Setsuan Gaelyn Godwinnél:
„A mi hagyományainkban a megvilágosodás nem egy állandó állapot [A zen szerzetes] Ikkjunak volt ízelítője vagy villanása, amit ellenőriztek.” (*Buddhadharma* folyóirat, tavasz 2016, p. 48). Seng-jen definíciója: Sheng 2008: 29.
12. Welch 1967: 84.
13. Dógen *Sōbōgenzō* c. munkájának Keiszei Szansoku fejezetéből. Fordítás: Tanahashi 2010: 92. Lásd továbbá Nearman 2007: 75; Nishijima és Cross 2006: I.78.
14. A *Lanka mesterei* előszavából. Lásd a fenti hetedik fejezetet.
15. Egyik korai, rövidéletű zen iskola megtette azt a radikális lépést, hogy felhagyott minden formai gyakorlattal; lásd Adamek 2007: 218–26.
16. Fordítás Tanahashi 2015: 60-ból.
17. Fordítás Tanahashi 2015: 35-ből.
18. A tíz előírás ezen verziója a *Brahmajala szútrából* származik. Némileg eltérő változatot kántálnak a különböző zen és más mahájána buddhizmus iskoláiban.

19. Fordítás Tanahashi 2015: 57-ből.
20. *Lankāvatāra* XIII; Fordítás Red Pine 2013: 83-ből.
21. *Lankāvatāra* XXVII; Fordítás Red Pine 2013: 109-ből.
22. Az adás a bódhiszattva által gyakorolt hat tökéletesség első eleme (szanszkritul *pāramitā*); a többi az erkölcs, türelem, erőfeszítés, meditáció és éleslátás.
23. *Lankāvatāra* III; Fordítás Red Pine 2013: 63-ből.
24. Dógen szövegmagyarázata a Buddha megöléséről szóló történetről a *Sōbōgenzō* (fordította Nisidzsima és Cross 2006: 2.82–3) 'Zazen Sin' fejezetéből származik; Tanahashi 2010: 308; Nearman 2007: 343.
25. Thich Nhat Hanh 1995: 53–4.
26. Ez a történet számos zen gyűjteményben megjelenik, köztük az *Anthology of the Patriarchal Hall*-ban is. További részletesebb ismertetésért lásd McRae 2003: 81.
27. Angol fordításban, lásd például Chang 1983: 68-ban, Taisho 310, no. 36: *Shanzhuoyi tianzi hui* (szanszkritul *Susthitamati-devaputra-pariprcchā*).
28. Cung-mi *Chan Prolegomenon*-jából, angol fordítás: Broughton 2009: 154.
29. Az azonnali felismerés és a fokozatos gyakorlás közötti viszonyt tárgyalta mélyebben a hetedik században élt tudós, Cung-mi, *Chan Prolegomenon* című művében (lásd Broughton 2009: 152–5). A kérdésre költői módon történik hivatkozás a *Lankāvatāra* szútrában, amely négy példát nyújt a fokozatos haladásra és négyet az azonnali felismerésre (lásd Broughton 2009: 277, n.269). Az azonnali és a fokozatos közötti feszültség Dógen kutatásának is középpontjában állt, amint az életrajza bemutatja. (lásd Ford 2006: 45).
30. A megvitatról lásd Dumoulin 1988: 85.
31. Ezt az értelmezést nyújtotta a legtöbb zen tanító azok közül, akik a témával foglalkoztak. A beszélgetésért lásd Foulk 1999, különösen p. 260.
32. Az első kép idézete egy névtelen „régii könyvből”, a második az *Avatamsaka szútrából* származik.
33. Az angol változat a saját fordításom kínaiából. A verset általában a laikus Pangnak tulajdonítják, aki Pangjun (740–808) néven is ismert. Az a mondat, hogy „vizet hordani és tűzifát gyűjteni” sok más zen szövegben is megjelenik, köztük Dógen *Eiei Kōroku* című munkájában. Lásd Leighton és Okumura 2010: 203–4, 215, 221, 232.

Második fejezet. A zen és a Nyugat

1. Watts 1991: 15.
2. Watts 1991: 42.
3. Kapleau 1989: 31.
4. McMahan 2008: 186–7.
5. Harris 2014: 10.
6. A mindfulness irányzat neves alakjai általában kifejezetten elismerik annak buddhizmusból származását, noha utóbb a technikáját egészen világiasnak állítják be. Lásd például a Jon Kabat-Zinnel készült „This is not McMindfulness by any Stretch of the Imagination” című interjút a *The Psychologist* 2015. május 18-i számában. A tudatosság és a zen buddhizmus közötti kapcsolatot tudományos kritikájára lásd: Sharf 2014 és a Rosenbaum és Magid cikkeit 2016-ból.
7. A fenti két szakasz érveinek alapjait lásd Foulk 2006-ban.
8. E tanárok némelyikének részvételéről a második világháborúban lásd Victoria 2006.
9. Sharf 1993: 39.
10. A *Jargon File* (A zsargon fájl) (Verziószám 4.4.7, 2003. dec. 29.), szerk. Eric Raymond, elérhető a következő linken: www.catb.org/jargon/html/. A <http://jargon-file.org/archive/jargon-4.4.7.dos.txt> linken ugyancsak elérhető archivált változata. Lásd továbbá <http://www.catb.org/jargon/html/koans.html>
11. Raymond 2015.
12. Pirsig 1974: 6.
13. Eugen Herrigel (1884–1955) német filozófus, később nacionalista és náci. Zen-értelmezésének kritikájára lásd Yamada 2001.
14. A szamuráj zenről lásd Victoria 2006: 215–55.
15. Batchelor és mások érvei szerint az újjászületésnek nincs olyan nagy jelentősége a zenben, mint más buddhista hagyományokban. Ez igaz lehet ugyan néhány kortárs tanító esetén, de a karma és az újjászületés feltétlenül jelen van e hagyomány számos más nagytiszteletű mesterének munkáiban. Például Bódhidharma *Két út, négy gyakorlat* című művének első két gyakorlata az ember előző életeiben történt cselekmények eredményein való elmélkedésen alapulnak. A karma és újjászületés japán zenben betöltött szerepének klasszikus megtagyargalását lásd a „*Sandzsi No Go*” és „*Sindzsin Inga*” fejezeteket Dógen *Sóbógenzō* című művében (Nishijima és Cross 2006: 4.101–9, 165–71; Tanahashi 2010: 779–91, 851–7; Nearman 2007: 1019–43).

16. Sam Harris nézete szerint az újjászületés egyike a buddhista hagyomány egyik figyelmen kívül hagyható és elvetendő babonáinak. lásd Harris 2014: 137.
17. Midgley 1996: 80. Azokat az erkölcsi kérdéseket, amelyek az emberiség ilyen nézetéből merültek fel, Alastair MacIntyre vizsgálta nagyhatású *After Virtue* (Az erény nyomában) című munkájában. MacIntyre a modern erkölcsi diskurzust emotivizmussal jellemzi, amely „azt tanítja, hogy minden értékítélet, közelebről minden erkölcsi ítélet csakis preferenciákat és attitűdöket vagy érzéseket fejez ki.” (MacIntyre 2011: 11–12).
18. Lásd Baier 2009, különösen az első fejezetet, „*The Rights of Past and Future Persons*”; az itt használt mondat az, hogy „az erkölcsi közösség ideiglenes kontinuitása” (p. 9).
19. A buddhista fogalmaknak a környezetvédelemben történő használatáról szóló diskurzusról lásd Ives 2009.
20. Lásd Ford 2006: 66–71.
21. A San Francisco Zen Center következő honlapjáról: <http://sfzc.org/about-zencenter/principles-governance/vision>
22. Az amerikai zen központok természetéről és történetéről lásd Ford 2006.
23. Satō és Nishimura 1973: 12.
24. A *Shōbōgenzō* „Kankin” fejezetéből; a fordításért lásd Tanahashi 2010: 229; Nearman 2007: 238–9; Nishijima és Cross 2006: 1.232.
25. Ezt a népszerű mondást Baizhang Huaihainak (749–814) tulajdonítják; lásd Poceski 2010: 16.
26. Satō és Nishimura 1973: 35.
27. A sukusin ceremóniáról és a kínai chanból származó forrásairól lásd Mohr 2008.

Harmadik fejezet. A zen története

1. Történetének és legkorábbi megjelenésének tárgyalásáról lásd Welter 2000. Úgy fogalmaz, hogy „a szövegezés azt mutatja, a történetet Kínában fabrikálták csa'an szerzetesek, abbéli törekvésükben, hogy önálló identitást teremtsenek annak a kínai buddhista közegen belül” (p. 76).
2. Bódhidharma történeteinek alakulásáról lásd McRae 2003: 22–8.

3. A Hui-nengről szóló kimerítő tanulmányért lásd Jorgensen 2012.
4. Shibayama 1974: 60.
5. McRae 2003: 27–8.
6. Lásd Greene 2012: 17–28.
7. Zürcher 2007: 33.
8. *Meditation Essentials* (Meditációs alapok) (*Csan mijao fa csing*) 1.9; a fordítás alapjául szolgál: Greene 2012:349.
9. *Meditation Essentials* 3.33; a fordítás alapjául szolgál: Greene 2012: 473.
10. Ismeretes ennek tárgyalása a *Mūlasarvāstivāda vinayának* a *pos adbhār*ról szóló részében (MSV 1,02: *Pos adbhavastu*); ez az első rész, a *nis adyār*ról, pl. „ülés”, amit *jogának* is neveznek. Ez a meditációs gyakorlat kizárólag a test tisztátalanságáról szól, egyenként vizsgálva annak fizikai elemeit.
11. Ezt az észrevételt Eric Greene (2012: 11.) tette: „Az ötödik és hatodik századi Kínában a csan, úgy tűnik, azért örvendett tömeges sikernek, mert annak útján akarták az ilyen rítusok hatékonyságát megjósolni.” Hasonló észrevételek találhatók a közép-ázsiai Kucsza városban fellelt szanszkrit meditációról szóló könyvről, amely ugyanebben a korszakban született, és élénk részletekkel ismerteti a vizualizációt és látomásokat; lásd Schlingloff 2006.
12. Tao-hszinnak *A Lanka mestereiben* a kezdőknek írt instrukcióról (lásd a fenti 13. fejezetben) azt mondják, a test elemzéséről és ürességének megállapításáról szóló meditációs gyakorlatról azt állítják, az „az igazi bűnbánat gyakorlata”.
13. A korai Tiantainak és Tiszta Földnek a korai channel való kapcsolatáról lásd Poceski 2015; a Tiszta Föld kínai gyakorlatának történelmi kritikájáról lásd Yu 2006. Yu rámutat, hogy az az elgondolás, miszerint létezett a buddhizmus más irányzataitól (és a zentől) elkülönülő „Tiszta Föld iskola”, csak egy későbbi értelmezés.
14. Cung-mi, „*Chan Prolegomenon*”, a fordításért lásd Broughton 2009: 110 (az eredeti fordítás szögletes zárójelei törölve).
15. A bódhiszattva előírások ceremóniájának a zen átadásában játszott szerepéről lásd Adamek 2007: 67–88.
16. Morten Schlütter (2008: 36–9) rámutatott, hogy a zen szerzetesek számára kedvező volt a Szung kornak az a gyakorlata, amely szerint az öröklött, az apát-generációk által továbbadott

- kolostorokat államosították, vezetőiket kívülről választották, általában a helyi vezetők útján. Amint azonban John McRae rámutatott, a zen átadási vonal valamely szerzetesének jelenléte a kolostorban még nem tette azt „zen kolostorrá”, ahogy azt gyakran hitték. Lásd McRae 2003: 116.
17. A *Hungcsi csansi kuankluból* (T.48, no. 2001, p. 74b25), a fordítást lásd: Leighton 2000: 10, tárgyalását lásd: McRae 2003: 137–8.
 18. A *Tabui juluból*, a fordítást lásd Buswell (1987: 349) és tárgyalását lásd: (2003: 127).
 19. Számos könyv létezik a koanokról, a legjobb még mindig a *Zen Dust (Zen por)* (Fuller Sasaki and Miura 1965).
 20. Lásd McRae 2003: 122: „Soha nem létezett olyan, hogy intézményesen elkülönülő csan »iskola« bármikor a kínai buddhizmus történetében.”
 21. Lásd Foulk 2006: 151–2.
 22. Mostanra számos fordítás áll rendelkezésre a *Sōbōgenzō*ról, nyomtatásban és online. Ebben a könyvben elsődlegesen a Gudō Nishijima és Chodo Cross fordításából merítettem, amely a japán nyelvet látszik hűen követni és megfelelően lábjegyzetelt; egyesek azt a szokásostól eltérőnek tartják. Az első kiadás négy kötetét 1994–99 között adták ki; egy szintén négy kötetes második kiadás is született 2006-ban, továbbá van egy elektronikus kiadás 2009-ből, a www.thezensite.com honlapon, amely sajnos mellőzi feltüntetni nyomtatott verzió a kínai és japán karaktereit. Ehelyütt az oldalszám hivatkozásaim a 2006-os nyomtatott kiadáshoz igazodnak. Emellett felhasználtam a Kazuaki Tanahashi által szerkesztett csoportos fordítást (2010), amely inkább az idézetek gördülékenységére törekszik, mint szó szerinti fordításukra. Egy további jó fordítást készített (2007) Hubert Nearman a Shasta Abbey részére, ami hasonlít a Tanahashi-féle kiadás megközelítéséhez; ez a verzió ingyenes és csupán elektronikus formában érhető el, a következő linken: shastaabbey.org/pdf/shoboAll.pdf. Felhasználtam továbbá a Kōsen Nishiyama és John Stevens (1975–83) által készített fordítás első kötetét, ami tartalmaz egy jó beszámolót Dógen életéről.
 23. Lásd Welter 2008; idézet: p. 114.
 24. Foulk 2006: 150.
 25. Foulk 2006: 150.

26. Jaffe 2001: 2. Egy japán zen pap általi tárgyalásáról lásd Okumura 2012:54–5.
27. Ezt a kérdést elég részletesen tárgyalja: Ford 2006: 50–5.
28. Kim tiszteletesről és tanításairól szóló értekezés több helyen fellelhető: Adamek 2007. A tibeti zenben játszott szerepéről lásd: van Schaik 2015: 147–9.
29. Cung-mi gondolatairól a koreai buddhizmus kontextusában lásd jóval részletesebben a bevezetőben: Buswell 1983.
30. Ford 2006: 96; Batchelor 2008.
31. A zen részletes vietnámi történetéről lásd Thich Thien-An 1975.
32. Thich Nhat Hanh 1995: 23.
33. Thich Nhat Hanh 1995: 25.

Negyedik fejezet. A zen elveszett írásai

1. Robson 2011: 311.
2. Stein 1921: 820.
3. Salomon 2011: 30.
4. Hongbianról és a tunhuangi barlangról szóló eme beszámoló Yoshiro Imaeda kiváló cikkén alapul, amelynek címe *The Provenance and Character of the Dunhuang Documents* (A tunhuangi dokumentumok eredete és természete) (2008). Egy másik újabb keletű kísérlet a barlang tartalmának magyarázatára Rong Hszin-csiang (2000) tollából származik, amely a kéziratok záradékaiban fellelt bizonyítékokat helyezi középpontba, annak a szerzetesnek a szerepéről, aki kéziratokat gyűjtött, hogy kiegészítse a Sanjie kolostor könyvtárállományát. Aztán a tizenegyedik században, érvel Rong, a Sanjie kolostor teljes könyvtárát áthelyezték a tunhuangi barlangba, és lezárták, vélhetően annak biztonsága érdekében, az iszlám csapatok betörésétől tartva, amelyek a Selyemút menti nyugati városokat fenyegették. Így tehát Rong számára a tunhuangi barlang tartalma a teljes kolostori könyvtárat jelenti, és nem különböző könyvtárakat és személyes gyűjteményeket. Imaeda cikke több ponton kritikát fogalmaz meg Rong elméletéről.
5. A betörések veszélye miatti lezárás gondolata legelőször Paul Pellionnál merült fel, és újabban Rongnál (2000: 272–5). Az általam felvetett sokkal prózaibb indokot Yoshiro Imaeda (2008: 98), továbbá van Schaik és Galambos (2011: 27–8) is felvetette.
6. A tunhuangi kéziratokban talált zen szövegek részletesebb összefoglalójáért lásd Sorenson 1989.

7. Cole 2009: 7.
8. Ezekért a korai átadási vonal szövegekért lásd Wendi Adamek 2007: 161–9. Timothy Barrett (1991) érve szerint *A Lanka mesterei* 716 előtt kellett, hogy keletkezzen (noha érve csupán az előszóra vonatkozik, vagyis a főszöveg lehet korábbi.)
9. Red Pine 2013: 3.
10. A valóság három szintje: (i) a valóság elképzelt szintje, amely teljességgel hamis; (ii) a függő valóság szintje, ami egy helyes fogalmi értelmezés; és (iii) a tökéletesített valóság szintje, ami a nem-konceptuális ilyenség. A tudatosság nyolc vonatkozása az öt érzék, szellemi tudatosság (szanszkritul *mano-vijnāna*), egy (szanszkritul *manas*) és az alapvető tudatosság (szanszkritul *ālaya-vijnāna*). A tudatosság e modelljét a fenti 8. fejezet tárgyalja.
11. A Lanka mesterei átfogó természetének tárgyalásáért lásd: Adamek 2007: 168–9.
12. Az S.2054-ben az írásjel a *csi* 集. A Pelliot chinoin 3436-ban a *bui* 會. Mindkettő összefoglalást vagy összegyűjtést jelent.
13. Ezeket a kérdéseket Bernard Faure (1997: 167–73) tárgyalta. Faure érve szerint *A Lanka mesterei* alapvető szövegének négy „szerkesztői rétege” van; Csing-csüe előszava; a Tao-hszinről szóló bejegyzések (második szakasz); Hongren és Sen-hszü; valamint az utolsó bejegyzés, amely Sen-hszü négy tanítványáról szól.
14. Shen-hui tevékenységéről szóló beszámolóért lásd Jorgensen 2012.
15. Lásd például Faure 1998: 25–6.
16. Schlütter 2012: 10.
17. Cung-mi „*Chan Prolegomenon*”, fordítás Broughton 2009: 110-ban.
18. Annak a folyamatnak a részletes tárgyalását, amely során az átadás és az átadási útvonal fogalma annyira fontossá vált a kínai zen számára, lásd: Adamek 2007.
19. A kínai tunhuangi kéziratok helyzetéhez hasonló a nemrégiben feltárt Csin-dinasztia bambusz csíkok helyzete, amelyek megkérdőjelezik a különböző filozófiai iskolákról szóló hagyományos történeti beszámolókat. Lásd Allen 2015.
20. Csing-csüét Cole (2009) munkájának 5. fejezetében tárgyalja. További fejezetekben más csan szereplőket illet kritikával, köztük Sen-huit és Tu-feit, *A dharma ékkő továbbadásának* szerzőjét.

21. Robson 2011: 338.
22. Robson 2011: 335–6.
23. Adamek 2011: 6.

Ötödik fejezet. Korai zen meditáció

1. Ezt Sharf (2014: 934) emelte ki.
2. Noha Tao-hszin nem ajánlja explicit módon a Buddha nevének szavalásával járó gyakorlatot, ez mégis nyilvánvaló abban a részletben, amelyet a *Saptaśatikāprajñāpāramitā szútrából* idéz; a kínai változat fordítása itt az, hogy „csak szavalj a nevé”, vagyis *zhuānchēng mingzi* 專稱名字.
3. Itt a *nianfo* 念佛 fordítása az, hogy „a Buddha tudatossága”. A Buddha (*fo*) a tárgy az igének (*nian*), ezért ezt úgy kell értelmezni, hogy a gyakorló az elméjében tartja a Buddhát. Fontos megérteni, mutatott rá Robert Sharf (Sharf 2014), hogy ez különbözik attól, ahogy a „tudatosságot” (mindfulness) ma értjük.
4. Ferguson 2011: 30.
5. Charles Muller (Digital Dictionary of Buddhism, <http://www.buddhism.dict.net> [a továbbiakban DDB]), szerint a *renyun* 任運 egyik jelentése: „Az, ami spontán keletkezik, és amit nem közvetlenül valakinek az ítélőképessége vagy akarata hoz létre.”
6. Lásd: van Schaik 2015: 134–5, 141.
7. A tükör metaforájának ebben a szövegben és más korai zen szövegekben való jelenlétének tárgyalásáért lásd McRae 1986: 144–7.
8. Ebben a kérdésben nem értek egyet John McRae azon véleményével (1986: 138–9), amely szerint a kifejezést a taoizmusból vették át, mert a jelentése az volt, hogy „egy általános technika, amely minden helyzetben alkalmazható volt és messze felette állt a tengernyi más, specifikusabb használatú és részletesebben kidolgozott technikának.”
9. McRae 2003: 85–6.
10. McRae 2003: 86–8.
11. A DDB (Muller) szerint a *hevu* 何物 azonos azzal, hogy szanszkritul *yad idam*.
12. A mai zen kontextusában az a mondat, hogy *si senme* 是什麼, aminek az is a jelentése, hogy „mi ez?”, ugyancsak általánosan használatos.
13. Ez a történet szerepel Dógen *Extensive Record* című munkájában, a fordítás forrása: Leighton és Okumura 2010: 435.

14. Batchelor 2008: 1.
15. Shōji Yamada (2001) részletesen kimutatta, hogy Herrigel hogyan teremtette meg a zen íjászat mítoszáit. A japán zen szövegekben az íjászat utáni kutatása során csak egyetlen hivatkozást talált az íjászat buddhista értelmezéséről, ami pedig a Shingon iskola doktrínáin alapult, nem a zenen. (Yamada 2001: 27).
16. Logikai-filozófiai értekezés 6.54, lásd Wittgenstein 1922: 90.
17. *Csuang-ce*, 6. fejezet, fordítás forrása Ziporyn 2009: 114. Az utolsó mondat idézete ugyancsak megtalálható *A dharma ékkő átadásában* (lásd McRae 1986: 267).

Hatodik fejezet. Kéziratok és fordítás

1. Az Or.8210/S. és IOL Tib J számmal kezdődő kéziratok a British Libraryből (London) származnak. A Pelliot chinois kéziratok a Bibliothèque nationale de France-ból (Párizs) származnak. A BD-vel kezdődő kéziratok a Kínai Nemzeti Könyvtártól (Peking), a Dh-vel kezdődők pedig a Keleti Kéziratok Intézetétől (Szentpétervár) származnak. A kéziratok digitális ábráinak jó része elérhető az International Dunhuang Project honlapján (<http://idp.bl.uk>). Valamennyi kézirat kiadása hozzáférhető a Dunhuang Manuscript Full Text Digitization Project honlapján: http://dev.ddbc.edu.tw/Dunhuang_Manuscripts/. Nyomtatott faximile kiadások elérhetők itt is: Bingenheimer és Chang 2018.
2. A Pelliot tibétain 3294-et (közte a Pelliot chinois 3294 Piece) korábban nem tartották az eredeti tekercs részének, mint ezt a két másik kéziratot. Azonban, annak ellenére, hogy a papír kezelési módjában különbség van, a kézírás, a külalak és a méret mind erősen arra utal, hogy ez része ugyanannak a tekercsnek. Ezúton fejezem ki köszönetemet Nathalie Monnet-nak, a Bibliothèque nationale de France-nál, hogy megvizsgálta az eredeti kéziratokat és megerősítette ezt.
3. Lehetséges, hogy a Bódhidharma-rész egyes részletei nem *A Lanka mestereiből* származnak, ugyanis Bódhidharma szövege önállóan is forgalomban volt, és szerepelt más gyűjteményekben is.
4. A tibeti szöveg kiadásáért lásd Drikung Kyabgön Chetsang 2010. A szöveg fordításáért lásd: van Schaik 2015: 79–97. Léteznek kézirat-részletek *A Lanka mesterei* szogdi fordításában is, az előszóból és a Bódhidharma-fejezetből; lásd Yoshida 2015.

5. Lásd például Faure 1997: 168–9.
6. Robson 2011: 334.

Hetedik fejezet. Csing-csüe: Az üresség tanítványa

1. Alan Cole azon állítását, amely szerint ez lett volna a szöveg egyedüli célja, kérdésessé teszi az a tény, hogy *A Lanka mesterei* (előszava vagy az utolsó része) nem tartalmaz kifejezetten erre vonatkozó állítást.
2. Vu császárnőhöz szokták fűzni a nyomtatási technológiai kínai elterjedését, jóval annak nyugati elterjedését megelőzően. Lásd Barrett 2008.
3. Ez a szakasz Vang Vej beszámolójának fordításából származik: Faure 1997: 135.
4. Az előszót tartalmazó kéziratok a következők:
 - a Pelliot chinois 3436 és Or.8210/S.2054 jelű nagy tekercsei, amelyekben hiányzik az előszó eleje (az elsőben nagyobbak mértékben);
 - a Pelliot chinois 4564 tekercs töredék, amely az egyetlen, amelyben megtalálható az előszó az elejétől kezdődően;
 - egyéb, a fentiekkel egybevágó részletek: Pelliot chinois 3294 és Dh 5654.
5. Lásd például a 8. századi Mohejan szerzetes meditációs tanításait – tibeti szövegekből – itt: van Schaik 2015: 134–7. Senhsziu meditációs tanításait *A Lanka mesterei* róla szóló fejezetének bevezetőjében tárgyalom.
6. Itt az „érzékcsalódás” a *vanghsziäng* 妄想 fordítása, szó szerint „téves gondolat”. Buddhista kontextusban ezt gyakran „fogalomalkotásként” vagy „ítélőképességgként” fordítják. Ennek a szanszkrit megfelelője a *vikalpa*.
7. Az Or.8210/S.382-ben, ennek a sornak az utolsó két írásjele a *cijong* 自用, ami azt jelenti, „önálló”, vagy esetleg „spontán”, nem annyira azt, hogy „mozdulatlan vagy aktív”.
8. A két szekér a hallgatók hinajana útjai és a magányos buddhák. Az Or.8210/S.382-ben „három szekér” szerepel.
9. A szöveg első része csak a Pelliot chinois 4654 kézirat-töredékben maradt fenn. Maga az imádság önállóan megtalálható másutt a tunhuangi kéziratokban; lásd Or.8210/S.382; szerepel a Taisho-ban is, T. 85 no. 2828 alatt: p. 1266b7–11. Van némi különbség az imádság Or.8210/S.382 számú változatában.

10. Még vannak hiányos részek az ezt a szövegrészt tartalmazó egyetlen kéziratban (Pelliot chinois 3436), így csak részleteivel rendelkezünk a következő néhány sornak. A hézagokkal együtt így hangzik: „Lenyomatok... [Én,] Csing-csüe, csak kusza és korlátozott megértéssel rendelkeztem, annak lenyomatai, hogy nem hallottam ... ritka...”
11. Ta-tong a császár által Sen-hszüanuk posztumusz adott név volt, lást a fenti 15. fejezetet.
12. Az a mondat, hogy „birtokolta a jóváhagyás pecsétjét” arra vonatkozik, hogy Hszüan-cö Hongren felhatalmazott tanítványa volt, mint Sen-hszü is volt.
13. A *csuan tēng* 傳燈 írásjeleket általában úgy fordítják, hogy „a lámpás átadása”, de a kép pontosabban egy olajlámpa vagy gyertya lángjának átadását jelenti a másik lámpa vagy gyertya számára. Nem arra szánták, hogy a lámpás egyik személytől a másiknak való átadását ábrázolja, ezért a „láng továbbadása” kevésbé félrevezető fordítást nyújt.
14. Ez az, ahogy a szöveg az Or.8210/S.2054-ben, és az ezen alapuló Taisho kiadásban kezdődik. Ugyanitt kezdődik a Cleary fordítása is. Az ebben a szakaszban szereplő az a hivatkozás, hogy „belép a tisztség állapotába” és a relikviákra való hivatkozás, Hszüan-cö halálára utalnak; nem ez a kronológiai sorrend, mivel a következő szakaszok (amelyek harmadik személyben íródtak és esetleg beszúrásként kerültek ide) azt tárgyalják, hogyan találkozott Csing-csüe és Hszüan-cö.
15. Csung-cong, a Tang dinasztia negyedik uralkodója 684-ben, majd 705–10 között újra uralkodott. Felesége, Vej császárné Csing-csüe testvére volt. Az Csinglung korszak 707–710 között állt fenn, így ez a szakasz Sen-hszü 706-ban bekövetkezett halála utáni eseményekről számol be.
16. Míg a *kuījī* 歸依 általában azt jelenti, „menedéket keresni”, itt inkább alapvető jelentése szerint kell a *kuī*-t értelmezni: „visszaadni (valamit)”. A második írásjel egy írástudói túlhelyesbítés.
17. Faure fordítása (1989: 91) némileg eltér itt: „Il répandit alors sa méthode de dhyana dans la capitale de l'est. Sur-le-champ, j'allai prendre refuge auprès de lui, et le servis avec zèle. Voilà bien dix ans que je fis va-et-vient entre les deux capitales pour le consulter. Depuis lors, la terre de mon esprit, que je lui soumettais, a été soudain définitivement aplanie.”

18. Az előszó e része harmadik személyben íródott, és bizonyos mértékig egybevág az előző (első személyben írt) beszámolóval. Hszüan-cö nevét beillesztettem a második és harmadik bekezdésekben, mivel a neve a kínai szövegben nem szerepel ismételten.
19. Itt a „kategóriák” fordítása az, hogy *csiang* 相, ami a *laksana* szanszkrit buddhista kifejezésnek felel meg. Ezek azok a jellemzők, amelyeket a valóságnak tulajdonítunk, amelyek magukban és maguktól nem léteznek. Buddhista fordításokban, *csiang* / *laksanát* többféleképpen fordítják: „jellemzők”, „jellemző”, „tulajdonságok” és „nevek”. Mi több, itt a „tudás” fordítása a *csī* 知, amit „észlelésként” is fordíthatunk.
20. Az ilyenség a kínai *csēnru* 真如 fordítása, ami a szanszkrit buddhista *tathātā* kifejezésnek felel meg. A Lanka mestereiben helyenként *ru* 如-ra rövidítik le, főként a versmértékes szakaszokban.
21. A „valóság természete” egy pontatlan fordítása a *fācsie* 法界-nak, ami a *dharmadātu* szanszkrit megfelelője.
22. Az Ásvaghosának tulajdonított *Hit keletkezése a mahajanában*. Az idézet forrása: T.32, no. 1666, p. 576a8–13 (továbbá no. 1668, p. 605b3–9). Ugyanennek a szakasznak a kezdete a No. 1667, p. 584c7–8-ban megtalálható. Ez az idézet az *Hit keletkezése a mahajanában* első fejezetének elejéről származik, amely az elme végső ismervét magyarázza el.
23. Itt és legtöbb esetben másutt is, a *csi* 智-t „bölcsestésként” fordítottam, ami a szanszkrit *jnāna* megfelelője.
24. Ez a szakasz ugyancsak az *Hit keletkezése a mahajanában* című írásból származik: T.32, no. 1666, p. 579a12–13.
25. Forrás: T.17, no. 670, p. 497a22 és a23 (egyes közreeső sorok nélkül).
26. Az öt dharma felsorolását követő szakaszban az „elme” kifejezést nyilvánvalóan a harmadik dharma, az „érzéksalódás” szinonimájaként használják. Ez a szakasz az öt dharma ismertetésére támaszkodik a *Lankavatāra* LXXXIII-ban; ezek az elme működésének kategorizálási módjai, a hétköznapi működéstől a szamszárában, egészen a felébredés állapotáig. A fordítást lásd itt: Red Pine 2006: 247.
27. A forrás nem található. Ugyanez az idézet megjelenik itt: *Hszüancangsing* 63, no. 1231, mint egy „ősi mondás”: *ku jun* 故云. Ugyancsak megjelenik (a forrás megjelölése nélkül) Mazu

- egyik beszédében; lásd Ferguson 2011: 75. Az „egyetlen dharma pecsétje” a „három dharma pecsétjének” fogalmával áll kapcsolatban, amelyek a múlandóság, én-nélküliség és a nirvána. Az „egyetlen dharma”, amely magában foglalja és túlhaladja ezt a hármat, az a végső valóság, az elme valódi természete, üresség.
28. Úgy tűnik, Csing-csüe itt azt mondja, a magányos és elmélkedő életet választotta a hegyekben, a völgyek társadalmi és politika világával szemben.
 29. A Taisho-ban és S.2054-ben a „talált” (*huo* 獲) helyett a *csüan* 權, az „ideiglenesen” szerepel.
 30. Forrás: T.14, no. 475, p. 538c4–5. Az első sorban a kánoni szútrában a *csingtü* 淨土, „Tiszta Föld” szerepel. A *Lanka mesterei* kézírataiban pedig a *csingdu* 淨度, „tisza megszabadítás/rökéletesség” szerepel. Ez a közel azonos alak vélhetőleg egy írásbeli variáns vagy hiba.
 31. A „kapzsiság” fordítása itt a *pányuan* 攀緣, szó szerint „megragadni a körülményeket”. A *Lanka mesterei* más részeiben a tibeti fordító választása a tibeti *yan lag* szóra esett, ami csak a feltételt jelenti, nem a megragadást. Kínai szövegek tibeti fordításában, mint a *Gangottara-pariprcchā* szútra is, a tibeti kifejezés a *dmigs*, aminek a jelentése az, hogy „rögzítés”, vagy „tárgyasítás”; köszönetem Jonathan Silknek ezért az információért.
 32. Ez a szakasz, onnan, hogy „az igazság az, hogy az elme nem létezik”, addig, hogy „az ilyenségben nincsenek...” hiányoznak az Or.8210/S.2054-ből és a Taisho-ból.
 33. „Az út vége” itt a *csi tao* 至道-nak a fordítása, ami a megvilágosodás és a legvégső igazság szinonimája.
 34. Az „igazán valóságos” a *si si* 寔寔 fordítása, ami az S.3436-ban jelenik meg. Ezt az írásjelet tévesen írták át a Taisho-ban arra, hogy *ban* 寒, vagyis „hideg”.
 35. Forrás: T.9, no. 262, p. 10a4–5 (vers szakasz).
 36. Az „eredendő természet” (*cebszing* 自性, szanszkritul *svabhāva*) arra vonatkozik, hogy a dolgoknak van egy lényegi természetük, ami független minden mástól; ezt cáfolják az ürességre vonatkozó érvek, és ezt tartják teljességgel nem-létezőnek („üres”) és haszontalan fogalomnak („hiábavaló”).
 37. A felébredéshez vezető utat (*puti tao* 菩提道) egyszerűen úgy fordíthatjuk, hogy „felébredés”. Ennek szanszkrit megfelelői a *bodhi-mārga* és *bodhi-patba*.

38. Az a mondat, hogy „oda megy be, ahol nincs rés”, a Tao-tö-csing 3. fejezetéből származik.
39. Vö. a Hui-nengnek tulajdonított híres vers sorát a *Platform szútra* azon sorával, hogy „eredendően nincs egyetlen dolog sem”, *běnlai vu jī vu* 本來無一物.
40. Ez a Buddha tanításainak fokozatos hanyatlására vonatkozó általános hitre történő hivatkozás. A Táng-dinasztia korában, Kínában sokan hitték úgy, hogy olyan korban élnek, amikor minden, ami a Buddha tanításaiból megmaradt, csak látszat.
41. A „lényegi ürességet” (*tikōng* 體空) megkülönböztetik az „analitikus ürességtől” (*hsztkōng* 析空). Az első az az üresség, amely minden dolgok lényegi természete, míg a második az az üresség, ami az intellektuális vizsgálódás eredménye. Ez azonos a legvégső igazság kétrétű megkülönböztetésével a Bhāvaviveka és a tibeti Madhjāmika munkáiban, akik követték őt; lásd: van Schaik 2016: 83. Az a kifejezés, hogy „lényeg” (*tī*) fontos a kínai buddhista és nem-buddhista filozófia számára. A tibeti fordító ezt a *ngo bo nyid* útján fejezi ki, amit szintén „lényegként” fordítanak általában angol nyelvre.
42. Az „üresség és forma” fordítása az, hogy *kōngyong* 空用. Ez a páros hasonló a sokkal gyakoribb *tīyong* 體用-hoz, a „lényeg és forma”, ami a dolgok valódi természete és az érzékelhető valóság viszonyát ábrázolja, és megtalálható számos fontos korai kínai filozófiai írásban, köztük a *Jicsingben*, *Licsiben* és *Menciusban*.
43. Az „inherens módon létező” kínai megfelelője a *cejōu* 自有. Mint a *cehszing*, ez is a szanszkrit *svabhāva* buddhista kifejezés fordítása, ami a minden októl és körülménytől független létezést jelenti. A mahájána buddhizmus gondolkodásában semmi nem létezhet így, ezért semmi nem rendelkezik *svabhāva-val*.
44. Az itt használt cím, a *Fangkuang csing* általában a *Perfection of Wisdom in 25,000 Verses*-re (*Pancavim śati-sāhasrikā-prajñāpāramitā szútra*) vonatkozik. Azonban, ez a szakasz nem található a kanonikus szövegekben.

Nyolcadik fejezet. Gunabhadra: a *Lankāvatār* bemutatása

1. A *Samyuktāgama szútra* egyik tanulmányában, amelynek fordítását Gunabhadra készítette, a szerzők megjegyzik, hogy a fordítás tulajdonképpen egy együttes erőfeszítés eredménye, melynek során Gunabhadra felmondta a szöveget, míg három

kínai szerzetes tolmácsolta azt. Ez nem sokkal Kínába érkezése után történt, tehát elképzelhető, hogy tevőlegesebb szerepet játszott az olyan későbbi fordítási erőfeszítések során, mint a *Lankāvatāra* fordítása. Lásd: Glass és Allon 2007: 38–9. Amint a szerzők kifejtik, érdekes volt azt vizsgálni, hogy valamely kézirat szolgált-e ennek a fordításnak (és másoknak) alapjául, vagy Gunabhadra kívülről megtanult verziójának előadása lehetett-e az elsődleges forrás.

2. Ennek a beszámolónak és fordításnak a forrása: Stevenson 1987: 224.
3. Ezeknek a buddhista és a taoista hagyományokban egyaránt használt gyakorlatoknak a tárgyalásáért lásd Mollier 2008.
4. Itt az „érzékek” fordítása a *csu* 處, ami „elhelyezkedést” jelent, de a buddhista (és különösen a jógácsára) szövegekben a szanszkrit *āyatana* fordítására is használják, ami egy technikai kifejezés az érzékelés helyére (pl. a szem, a fül, és így tovább.) A tudatosság hatodik, hetedik és nyolcadik szintjének szanszkrit kifejezése a *mano-vijnāna*, *manas* (vagy *klis t a-manas*) és az *ālaya* (vagy *ālaya-vijnāna*).
5. A jógácsára írásokban és értekezésekben leírt e folyamatok részletesebb ismertetéséért lásd: Brown 1991.
6. A Hui-neng által Sen-hsziu-nak a *Platform Sermon*-ban található tanításairól megfogalmazott kritikájához igen hasonló metaforában Gunabhadra az út és a cél gondolatának szó szerinti értelmezését egy tükör tisztításához hasonlítja, és nem ismeri fel, hogy az természeténél fogva reflektív: „A tükör felszínén pihenő por alatt a tükör mindig tiszta és fényes.”
7. Érdekes felismerni, hogy a tibeti fordító a kínai *nianfo* 念佛-t itt egyenesen a *sangs rgyas bsam pa* útján adta vissza, ami azt jelenti, hogy „gondolni a Buddhára (vagy esetleg vizualizálni)”.
8. A tripitaka mester címet (szanszkritul *tripitaka*) a buddhista tudósoknak adományozták a három kosárról – szútra, vinaya és abhidharma – szóló tudásuk elismeréseként (szanszkritul *tripitaka*) Gunabhadra másik tiszteletbeli neve Mahajana (kínaiul Mohejan), később a nyolcadik századi kínai zen szerzetese neve volt, aki nagy befolyással rendelkezett a tibeti udvarban.
9. Szó szerint „a Szung nyelve”.
10. A két szekér, amelyet alacsonyabb szintűnek tartanak, mint a bódhiszattvák szekerét, általában a hallgatóké (szanszk-

- kritul *śrāvaka*) és a magányos buddháké (szanszkritul *pratyeka-buddha*), és együtt alkotják a hinajánát. Ezért észszerűbb lenne ezt a mondatot úgy értelmezni, hogy „a hinajána, vagyis a két szekér”. Azonban a kínai nyelv ezt úgy értelmezi, hogy „a hinajána és a két szekér”, és a tibeti fordítás ezt támasztja alá.
11. Ennek a mondatnak a második felében a tibeti fordításban megtalálható változatot követtem (van Schaik 2015: 79). A kínai úgy hangzik, hogy „rálátni minden dolgokra, az isteni jóra és balszerencsére egyaránt a más emberek háztartásában.” A más emberek háztartására történő itteni hivatkozás megismétlődik alább, így előfordulhat, hogy a kínai szöveg továbbadása során bekövetkezett elírás eredménye.
 12. „A »bűvészek« fordítása a *hsziangfu* 降伏; W.E. Soothill *Dictionary of Chinese Buddhist Terms* c. munkája ezt akként határozza meg, hogy „*abbicāraka*, ördögűző; varázserő, hódító (a démonok hódítója)”.
 13. A tibeti fordításban a mondat első fele így hangzik: „Ha a képességeik nem érettek meg.” (*dbang po ma smyin na*). A tibeti fordítás hozzáteszi ennek a mondatnak a végéhez azt, hogy „Nos, mi szükség van akár beszélni azokról, akiknek az elméje telve van kétellyel?” (van Schaik 2015: 80).
 14. T.16, no. 670, p. 481c2.
 15. Ez a tudatosság szintjeire történő hivatkozás; lásd a kérdés tárgyalását az ehhez a fejezethez fűzött bevezetőben. Cleary fordítása (1986: 27) tisztában van ezzel, de a Faure fordítása (1989: 106) nincs, ezért félremagyarázza a mondatot. A tibeti fordítás itt jelentősen eltérő: „Ha a tudatlanság százzról szól, akkor százan vannak. Amikor a tudás százzról szól, akkor egyedül van.” (Lásd: van Schaik 2015: 80–1, ahol az előző fordításom némileg félreértelmezi a tibetit.)
 16. Van egy hasonló sor a kanonikus *Avatamsakában* „ekként, az összes darma közül kettő sem ismeri fel egymást.” (T.9, no. 278, p. 427a09). Köszönet Galambos Imrének ezért a hivatkozásért. Lásd továbbá: T.8, no. 221, p. 105c2–3, és no. 223, p. 363c13.
 17. Itt a kontextust valószínűleg meditációnak a *Lankāvatārában* található négy szintje adja:
 1. hétköznapi emberek meditálása, a személyek én-nélküliségéről, szenvedésről, múlandóságról és tisztátalanságról;

2. a dolgok természetét kutató meditáció, a dharmák én-nélküliségéről szóló meditáció;
 3. meditáció az ilyenségről;
 4. a tathāgata meditáció.
18. A tibeti fordítás (lásd: van Schaik 2015: 82) más ellentmondásra figyelmeztet: „De mivel ez a lét egyik módja (*sattva*), amit megölünk a hétköznapi elmeállapotokban, ezért ez nem a megvilágosodás elméje (bódhicsitta)”.
 19. Az elme mint világosság (szanszkritul *prabhā/prabhāsvarā*) visszatérő téma számos mahájána szútrában, köztük az *Astasāhasrikā Prajnāpāramitā*ban; lásd: Kapstein 2004: 124. Felhívom a figyelmet arra, hogy a fényre történő hivatkozás *A Lanka mestereiben* nem tűnnek skolasztikus, metaforikus hangvételűnek. A jelentés itt az, hogy az elme megnyilvánul és aktív, noha nem anyagi jellegű, ezért nem is akadályozható.
 20. A szöveg tulajdonképpen azt tartalmazza, hogy „a hétköznapi ember és a nemes ember különbözik”, aminek ebben a kontextusban nincs értelme. Ezért a *vej ji* 為異-t *vu ji* 無異-ként értelmezem.
 21. T.16, no. 670, p. 480b6–8.
 22. A „nagy út” a *tatao* 大道, ami a konfucianus és taoista irodalomban megjelenik. A buddhista forrásokban ez jelentheti a szanszkrit *mahāpatha*-t, ami a „nagy országotat” vagy „magas utat” jelentheti, ahogy az *Udānavarga*, *Ratnāvali*, *Abhisamayalan`kara* és más buddhista források mutatják.
 23. A taoista fordítás szerint: „Ha valaki az írott betűt vagy kiejtett szót olyan sokrétűnek találja, mint a homokszemet vagy a homok atomját, az vissza fog fordulni a szamszarához vezető út felé.” (lásd: van Schaik 2015: 82).
 24. A szöveg itt azonos a *Kumaraġiva* fordításáéval: T.15, no. 650, p. 760b1–2. A szútra szanszkrit és tibeti nyelven egyaránt létezik. A szanszkrit változat egy közép-ázsiai (hiányos) kéziratból származik, amelynek ideje az ötödik századra tehető; lásd: Braarvig 2000.
 25. A *tajung* 大用 kifejezés, amelynek jelentése „nagy tevékenység” (vagy „nagy működés”), szerepel a korai kínai irodalomban, azon belül *Sicsi-ben* és *Csuang-ce-ben*, lásd Sharf 2002:207–8. A DDB (Muller) szerint a kifejezés máshol is szerepel a zen élet-rajzi írásokban.

- A kínai anyagokban főként olyankor bukkanunk rá, amikor egy nagymértékben megvilágosodott mester szavairól és tetteiről beszélünk. Így, a csan alkalmazásában, a kifejezés gyakran olyan földi tevékenységek végzésére vonatkozik, mint a favágás és víz-hordás.
26. Ez az öt út közül a negyedikre, a fejlesztés útjára való hivatkozás (*bbāvanā-patha*). A tibeti fordításból, úgy tűnik, hiányzik ez a hivatkozás, ezért inkább úgy fordítja, „a dharma út gyakorlása”.
 27. Ez az ismert buddhista mondat, a *jībszing jicsie bszing* 一行一切行 egyik változata, „a minden más gyakorlatot magában foglaló gyakorlat”. Valószínűleg ez egy hivatkozás is az egyfókuszú összpontosításra, amit a fenti Tao-hszin fejezetben tárgyaltunk.
 28. Ahelyett, hogy „megszűnik egyszer és mindekorra az ellenségeskedés”, a tibeti azt mondja, „az ellenséggel és barátokkal szembeni higgadság” (van Schaik 2015: 83).
 29. Ez a sor nehézséget okoz, a *fan* 繁 jelet én úgy értelmezem, hogy annak jelentése „nehéz, bosszantó” (Kroll 2015: 106), és a *jū* 與 jelet a hasonló kinézetű *bszing* 興 jel eltévesztésének látom, ami azt jelentheti, hogy „előrehalad” (köszönettel Galambos Imrének az utóbbiért). Ez az olvasat közel áll a tibeti fordításhoz, ami azt jelenti, „nincs különbség a sikeres (*gso ba*) és a nem sikeres között.” Ugyanez az értelmezés irányadó az ezt azonnal követő sorra: „Amikor mélységes békében vagy mind a bajjal, mind az előrehaladással.”
 30. Ennek a szútrának a címe arra a számos kánoni fordításra vonatkozik, amit *Mahāprajñāpāramitā szútra* néven ismerünk. Az első sor több alkalommal felmerül Hszüan-cang fordításában (T.7, no. 220, p. 569a4, c6, p. 570b2 and p. 571a3). Az idézet azonban inkább parafrázisa vagy alternatív fordítása az *Avatamsakának* T.10, no. 279, p. 9b29–c2. Lásd továbbá: T.8, no. 223, p. 324b18–20.
 31. T.9, no. 278, p. 443a6.
 32. T.15, no. 586, p. 56a13–15. Faure (1989: 110, n.40) álláspontja szerint ezt a szútrát gyakran idézik chan szövegekben, így Senhsziu *Öt mesteri eszköz* című művében.
 33. Erre nem Faure, vagy előtte Yanagida (Faure 1989: 110, n.41) talált rá. Yanagida elképzelhetőnek tartotta, hogy ez Gunabhadrára vonatkozó szóbeli átadás. Az idézet végét a szöveg nem jelzi, azonban a Pelliot chinois 3436-ban van egy szakasztörés, ami arra utalhat, ott lehet, ahol én megjelöltem.

34. A dharmakájának négy attribútuma van, ahogy azt a *tathāgata-garbhā* tárgyaló mahájána források, köztük a *Śrīmālā szútra*, a *Nirvána szútra* és a *Ratnagoṭravibhāga* felveti. A négy attribútum a szamszára jellemzőinek–múlandóság, szenvedés, énnélküliség és tisztátalanság–pozitív ellenoldalai. A négy attribútumnak a zenben, és különösen Cung-mi írásaiban játszott szerepéről lásd: Gregory 2002: 218–23.
35. Az S.2054 és a Taisho verzióiban így áll: „A Nagy Tanító *Lankāvatāra szútrája*.” Azonban a Pelliot chinois-ban az írásjel a *jūn* 云 a *csī* 之 helyett, amitől az általam használt olvasatra vezet.
36. Vesd össze a Buddha tudatosításáról szóló instrukciót Tao-hszin tanításaiban (a fenti 12. fejezetben), amelyek nagyon hasonlóak; ez az instrukció valószínűleg inkább Tao-hszin, mint Gunabhadra idejéből származik.
37. Ennek a fejezetnek a tibeti nyelvű fordítása itt véget ér.
38. A Pelliot chinois 3436-ban ez az írásjel szerepel: *fā* 法 („dharma”) ehelyett: *cǐ* 此 („ez”); azt a verziót a Cleary-féle és a Faure-féle fordítások követik.
39. Az én fordításom itt eltér a Faure fordításától (1989: 111) és ez a szakasz hiányzik a Cleary-éből (1986: 31). A kulcs itt a *csēng* 徵 írásjel, aminek a jelentése „belenézni valamibe, megvizsgálni a helyzetet, kikérdezni” (Kroll 2015: 601). Ez a mondat egy olyan tanítási gyakorlatra látszik hivatkozni, amelyet itt Gunabhadrának tulajdonítanak: megközelíteni egy közeli tárgyat, rámutatni és kérdéseket feltenni róla.
40. Ezek hétköznapi tárgyak: az edény (vagy vizesüveg) a szerzetes egyik felszerelési tárgya; az oszlop a kolostor egyik jellegzetesége. A *huō* *hszüe* 火穴 írásjelre azt a megközelítő fordítást adtam, hogy a „tüzes gödör”, mivel ez illeszkedik a Gunabhadra által említett többi házkörűli tárgyhoz. Azonban a *sān* 山 írásjellet, „hegy”, nem tudom beilleszteni. Cleary-nél (1986: 31) azt találjuk, hogy „át tudsz menni egy hegyen?” Faure, Yanagida nyomán, ezt az írásjelet a következő mondat részeként értelmezi, de ő is nehezen magyarázza meg a „hegyi botot” (1989: 113, n.49). Én megszakítanám a sorokat olyan módon, hogy a következő mondat így hangozzék: „Nem tudja-e megmagyarázni a dharmát ez a hegyi bot?” Ez a mondat nem illeszkedik ide, Gunabhadra valamivel későbbi kérdéséhez tartozik. Általában véve esetleges ezeknek a kérdéseknek a sorrendje, és az egyik kérdés hiányzik az Or.8210/S.2054-ből. Ez arra mutat, hogy lé-

- teztek a korábbi verziókhoz fűzött szövegmagyarázatok, amelyeket a későbbi változatokba beleillesztettek.
41. Ez szándékos megfordítása annak a szokásos metaforának, amelyben a test az elme hordozóedénye.
 42. Ez a sor a Taisóból hiányzik, és a Pelliot chinói 3436-ból származik. Ismételten megjegyzendő, ezek a tárgyak a kolostori tanítók és tanítványok közegeinek hétköznapi tárgyai.

Kilencedik fejezet. Az azonnali és a fokozatos

1. A fordítás alapja: McRae 1986: 17 és Dumoulin 1988: 1.87. Dumoulin rámutat, hogy erre a szakaszra legelőször Paul Pelliot hívta fel a figyelmet.
2. Noha sok tudós elfogadja azt, hogy ő Bódhidharma közvetlen tanítványa volt, Broughton (1999: 53) azt állítja, sokkal valószínűbb, hogy Tanlin Huike tanítványa volt.
3. Broughton 1999: 54.
4. *A Lanka mesterei* kínai változatai valamennyien azt állítják, hogy Bódhidharma Vujüébe érkezett. A Vujüe régió Kína keleti partján volt található. *A Lanka mesterei* tibeti fordítása viszont nem említi Vujüét, hanem Szangcsut, ami Hangcsou lehet (van Schaik 2015: 84).
5. Ezek a dátumok egyeznek Bódhidharmának a Jongning kolostorban tett látogatásának elbeszélésével, amely 516 és 526 közé tehető (a dátumok forrása: McRae 1986: 17). Egy évszázaddal később Tao-hszüan szerzetes Bódhidharmáról írt *Kiemelkedő szerzetesek további életrajzai* című munkájában, amelyben azt állítja, hogy Kína déli részébe utazott, és a Liu-Szong-dinasztia idején érkezett (420–79). Ez a keltezés korábbi, mint Tanlin és kevésbé van összhangban *A Lanka mesterei*-vel és más korai forrásokkal, hacsak Bódhidharma nem töltött évtizedeket dél-Kínában, mielőtt északra utazott volna. Érdekes módon *A Lanka mesterei*-ben Gunabhadra érkezik dél-Kínába a Liu-Szong-dinasztia idején. Szinte úgy tűnik, hogy Tao-hszüan, noha *A Lanka mesterei* előtt írt, összevonta Gunabhadra és Bódhidharma történeteit, esetleg annak a kialakuló hagyománynak a hatására, amely Bódhidharmát a *Lankāvatāra szútrával* összefüggésbe hozta.
6. Adamek 2007: 311. Adamek azt sugallja, két forrás van a szútrákban, amelyek ezt a történetet inspirálták. Érdekes módon

- ugyanannak a történetnek egy tibeti verziója önállóan megjelenik tibeti zen szövegek egy gyűjteményében; lásd: van Schaik 2015: 71–2.
7. Ennek a gyűjteménynek egy kiváló fordításáért és elemzéséért lásd: Broughton 1999.
 8. John McRae (2003: 30) *biguān* 壁觀-ról ír, mint amiről „végső soron senki nem tudja, mit jelent a kifejezés”. Lásd ugyancsak McRae korábbi, hosszabb elemzését: McRae 1986: 112–15, ahol akként érvel, hogy a „fal” metaforikus lehet, minthogy az ember elméje olyan lehet, mint egy fal. Érdekes, noha valószínűleg nem releváns, hogy létezik egy homoníma, a *biguān* 閉關, amely szó szerint azt jelenti, „becsukni a kapukat”, de amit buddhista kontextusban a meditációs elvonulásra használnak. Amennyiben ez volt Bódhidharma eredeti mondata, akkor azt kell mondanunk, félreértették már a *Két út, négy gyakorlat* másolásának nagyon korai szakaszában.
 9. A buddhista meditáció páli forrásokból származó technikáiról lásd Shaw 2014: 21–3, és máshol. Az a kifejezés, hogy „kasina”, páli nyelvű, a szanszkrit pedig az, hogy *kertsnāya*.
 10. Lásd például: Anacker 2005: 282, n.48. McRae (1986: 306, n.21) megjegyzi, hogy a falnézés és a kas ina közötti kapcsolat egy Lü Cs’eng-dolgozatban jelent meg. Heinrich Dumoulin (1988: I.18) nem hozza összefüggésbe a kas ina tárgyakat a falnézéssel, de említést tesz arról, hogy hasonló gyakorlatot figyelt meg a későbbi századból származó kínai zenben: „A kínai zen Igjō szektájának mesteri körében találkozunk a »körkörös alakzatok« gyakorlataival, ami kapcsolatban áll a kas ina gyakorlásával.”
 11. McRae 2003: 30–1.
 12. Itt az „ilyenség” fordítása szanszkritul *tathātā*, a „végső igazság” *paramārtha* és a „dolgok természete” az, hogy *dbarmatā*.
 13. Lásd: Ziporyn 2003: 503. A 理 *lǐ* írásjel fordítása Red Pine-nál (1987: 3) és Baroni-nál (2002: 361) az, hogy „értelem”. A Lanka mesterei tibeti fordítója a *lǐ* fordítására a tibeti *gcsung* kifejezést választotta, amit éppen olyan nehéz angolra fordítani, de ami abban az időben azt jelentette: „eredeti”, „alapvető”, „központi” és „forrás”. Más tibeti zen szövegekben a *gcsung* írásokat is jelenthet (mint az eredeti vagy alapvető forrás szövegekben), de nem alkalmazható itt; lásd: van Schaik 2015: 123. Minden esetre, tévedésnek látszik Bódhidharma szövegében a *lǐ*-t „értelemnek” fordítani.

14. Ezt a témát Johannes Bronkhorst (Bronkhorst 2011) részletesen feldolgozta egyik előadássorozatában.
15. A tibeti fordítás nagyobb részletességgel tárgyalja azt, ahogyan Bódhidharma egy napig megfigyelte a szerzeteseket, majd megtanította nekik a négy gyakorlatot; lásd: van Schaik 2015: 84.
16. „Bódhidharma azt mondta Huikének” nem szerepel a tibeti szövegben és bizonyos mértékig ellentmond az előző sor állításának, amely szerint a két szerzetest együtt tanította volna.
17. A *Kiemelkedő szerzetesek további életrajzai (Hszü Kao/szengcsuan)* tulajdonképpen buddhista szerzetesek életrajzainak gyűjteménye, amelyet Tao-hszüan (596–667) szerzetes állított össze. Folytatása a *Kaoszengcsuan* című munkának, amelyet a Liang-korszakban (502–57) állítottak össze.
18. Ami itt következik, az Tanlin szövegének egy részlete, amelyet a Hszücsangcsingben találtak (vol. 63, no. 1217).
19. Szó szerint „bráhmín király”, ami egy oximoron az indiai kasztrendszerben; azonban számos kínai forrásban valamennyi indiai tanítót „bráhminnak” neveznek.
20. Itt a „belső és külső” valószínűleg azt jelenti, hogy „buddhista és nem-buddhista”.
21. Szó szerint „Han Vej”. Faure ezt úgy fordítja, hogy „[la région de] la Han et [de] la Wei”. Én a második írásjelet úgy értelmezem, mint ami egy dinasztíára vonatkozik, ugyanúgy, ahogy a fejezet elején is. Amint már tárgyaltam ennek a fejezetnek a bevezetőjében, úgy tartották, Bódhidharma a tevékenységeit legfőbbképpen Je városban fejtette ki, ami a Keleti Vej, egy türk dinasztia fővárosa volt abban a korban.
22. A *si* ± írásjel jelentése „elit”, még pontosabban „a nemesség”. A tibetiben is létezik, mint *drama*, ami azt jelenti, „az elit”, a nemesség, a tanultak vagy egyszerűen a kiemelkedők értelmében.
23. Felhívom a figyelmet arra, hogy itt az első belépés a falnézés gyakorlásához fűződik.
24. Ez a fordítás, Clearyhez (1986: 33) hasonlóan, a *csuo* 著, „felhasznál, használ” középkori értelmén alapul; lásd Kroll 2015: 620.I.
25. Ez a vége Tanlin előszavának (*Hszücsangcsing* vol. 63, no. 1217, p. 7a06), amiben az áll, hogy „a fenti egy rövid összefoglaló”.
26. Itt az „irányító elv” az, hogy *cōng* 宗. A tibetiben ezt úgy fordítják, hogy *gcsung*, ami azonos a *li* 理, az „elv” fordításával.

27. Itt a *pi* 壁 („fal”) helyett az S.2054 és a Taisho azt használja, hogy *pi* 辟, ami tévedésnek tűnik.
28. Az a kifejezés, hogy *jüanhszing* 愆行, „büntetés a régi bűnökért” szerepel Konfuciusz *Analects* c. munkájában és máshol is a korai kínai irodalomban. Az *Analects*-ben (*Hszian ven*, 34) arra a kérdésre vonatkozik, hogy hogyan válaszolj valakinek, aki megbántott; Konfuciusz válasza szerint nem kedvességgel, hanem az igazság eszközével. A kifejezés ugyancsak megjelenik buddhista fordításokban, a szanszkrit *pratyapakāra* és *vairanipīdana* megfelelőjeként. Ebben a kontextusban ez egy arról való elmélkedés, hogy az ember életében történő rossz dolgok a korábbi nem-erényes cselekedeteinek eredményei, amit hétköznapi nyelven úgy nevezünk, hogy „visszavágás”.
29. Szó szerint *szuijüan* 隨緣, ami azt jelenti, „a körülményeknek megfelelően”, vagy „függően”. Ezt Cleary (1986: 34) úgy fordította, hogy „haladni az alkalmi kapcsolat szerint”, Red Pine (1987: 5) úgy, hogy „alkalmazkodni a körülményekhez”, és Faure (1989: 118) úgy, hogy „etre en accord avec les conditions”. Én azt állítom, hogy mindhárom fordítás félreérti a lényegét. A szövegben leírt elmélkedés arról szól, hogy a boldogság és a bánat minden előfordulása, felmerülése és elmúlása valamely okoktól és körülményektől függ, mint például a függő keletkezés (az elmélkedésről szóló szöveg maga a szokásos kínai kifejezést, a *jüansēng* 緣生-et használja). Ekként ez az elmélkedés arról a doktrínáról szól, amely szerint minden a függő keletkezés folyamata útján történik, és nem egy felhívás arra, hogy „haladj az áramlattal”, ahogy ezt a többi fordítás érzékelteti.
30. Hozzátettem az első és második gyakorlat címeihez az „elmélkedést” annak pontosítása érdekében, hogy „büntetés a korábbi bűnökért” és a „függőség” képezik az elmélkedés tárgyait, amint az világosan kiderül a gyakorlat leírásából.
31. Ezt a szútrát Faure nem azonosította be. Egy nagyon hasonló, negyedik írásjelében eltérő, de azonos jelentésű sor megtalálható a *Dirghāgama*, T.1, no. 1, p. 7a06: *feng kű pucsī* 逢苦不感 „amikor a szenvedéssel találkozol, ne bánkódj”. A *Mahāparinirvān a sūtra* T.374, no. 374, p. 548b29 azt tartalmazza, hogy *feng kű pucsī* 逢苦不戚, „amikor a leginkább szenvedsz, ne légy szomorú”. Tekintettel annak hatására a korai chan tanításokra, vélhetőleg az utóbbi a forrás. Korábbi fordítások úgy tartják

- erről az idézetről, hogy a következő néhány sorral folytatódik, a négy írásjel látszik a teljes idézetnek, így az, ami azt követi, az Bódhidharma magyarázata. Véletlenül ugyanez a sor jelenik meg, noha nem idézetként, a T.2016, p. 939c11-ben. Ez egy későbbi mű, a *Congcsing lu*, amit az Öt Dinasztia csan alakja, Jongming Jansou (904–76) állított össze.
32. Ez a fordítás, szintén Faure-nál (1989: 118), a *tī* 體 egy ritka jelentésén alapul: „felismerni, megérteni” (Kroll 2015: 449). A tibetiben viszont az szerepel, hogy „mérgező gondolatok nem merülnek fel, és az ember a dharma út után vágyakozik”.
33. A kínai verzióban ennek a mondatnak a második fele nem egyértelmű; viszont a tibeti fordítás egyértelmű: „Elme és az út összhangban vannak.” Noha az S.2054 utolsó írásjelként a *tōng* 通 („áthaladni, közölni”) kifejezést tartalmazza, ez nyilvánvalóan egy tévedés, mivel a *tao* 道 („út”), ami a Pelliot chinois 3436 utolsó írásjele, egyezik a tibetivel. Azonban a kínaiában az szerepel, hogy „mélységes”, ahelyett, hogy „elme” – így tehát „mélységesen összhangban az úttal”.
34. A tibetiben, konkrétan, az szerepel, hogy „a vágy öt tárgya iránt” (*dod pa lnga*).
35. Azt, hogy *csēn li* 真理 én itt úgy fordítom, hogy „igazi elv”, a tibeti (*jang tag pa'i gcsung*) nyomán. Noha ez egy szokásos buddhista kifejezés, a korábbi kiadások és fordítások nem olvassák egyben az írásjeleket, hanem elválasztják azokat akár külön mondatokra a versláb megőrzése érdekében. Ugyanígy, a *csi* 及-t úgy értelmezem, hogy a következő mondat elejéhez tartozik, olyan előljárószóként, aminek a hozzávetőleg az a jelentése, hogy „amikor eljön az idő” vagy „valamikor...” (Kroll 2015: 184).
36. Ezt a sort nehéz értelmezni, korábbi fordításai is eltérőek. Faure (1989:118) változata úgy hangzik, hogy „et abandon le corps a son sort”. Cleary (1986: 35) úgy fordította, hogy „alakjuk változik menet közben”. Red Pine (1987: 5) változata úgy hangzik „hagyd testüket változni az évszakokkal”. A *szui jün csuān* 隨運轉 írásjel jelentése irányíthatóság, hajlékonyság és könnyedén haladás; ettől aztán az általános gondolat az lehet, hogy az elme változatlan békéje lehetővé teszi, hogy a test alkalmazkodó és ruganyos legyen. Ez a folytatása az előző mondatnak, amely az igaz elvnek a földi életre alkalmazásáról szól.

37. Faure (1989: 119, n.24), amikor Yanagidát idézi, kiemeli, hogy a „jó és rossz” (vagy inkább, szó szerint, „Érdem és Sötétség”) hivatkozás lehet a *Mahāparinirvān a sūtra* két istenére.
38. A forrás nem található, noha lehet ez a T.1, n.49 parafrázisa, ahol ez a két mondat több alkalommal szerepel.
39. Ennek a gyakorlatnak a fordítása mindig változott, annak függvényében, hogy a fordító hogyan értelmezte az 稱 írásjelet: úgy, hogy *csen*, „összhangban vele” vagy *csēng*, „dicséret” (ami a gyakoribb). A gyakorlat lényege az, hogy meglásd minden jelenség mögött az elvet, mivel a jelenséget üres természete *maga* az elv.
40. Ez a *Vimalakīrtinirdeśa szútra*, T.14, no. 475, p. 540a4–5.
41. Ez a hat tisztátalanság a zaklatás, ártalom, neheztelés, hízélgés, megtévesztés és fennhéjzás.
42. A tibetiben az szerepel, hogy „test, élet és javak”.
43. A három ismérv az átadó üressége, az ajándék és a befogadó üressége. Az én fordításom azon alapul, ahogy a tibeti a mondatokat tördeli, ami eltér az előző fordításoktól.
44. Itt a „tekerccs” megfelelője a *csüan* 卷 (pontosabb szakszóval kifejezve „köteg”) és a „lapok” fordítása az, hogy *csi* 紙. A kínai tekerccsek úgy készültek, hogy összeragasztottak négyzet alakú papírlapokat. A *„Bódhidharma értekezések”* a *Damo Lun*. A tunhuangi kézirat gyűjteményből Bódhidharmának tulajdonított szövegekről lásd: Broughton 1999.
45. Ennek a fejezetnek a tibeti nyelvű fordítása itt véget ér.
46. A *jünvu* 雲霧 kifejezés itt és a következő fejezetben egyféle felhőboltozatra, borús égre vonatkozik.
47. T.12, no. 374, p. 572a4–5.

Tizedik fejezet. Huike: a belső Buddha

1. Ez a fejezet végé felé jelenik meg, éppen az *Avatamsaka szútra* hosszú idézete után, nem pedig az életrajzi jegyzetekben, az elején.
2. Az *Anthology of Literary Texts (Yiwen leiju)* az egyik legelső példája a kínai antológiáknak, amelyek tárgyaik szerint rendezik sorba a szövegrészeket. Miután Kao-cu császár 622-ben (Choo 2015: 454) kiadta az erre szóló megbízást, három évig készült; Endymion Wilkinson (2000: 602–3) ezzel szemben 604-re vagy 624-re teszi a kiadás évét. Az első mondat: „Noha a jég megjelenik a vízben, képes megállítani a vizet” nagyon

hasonlít ahhoz, amit a *Yiwen leiju* (vol. 9, *suï pu hszia, pïng* 6) tartalmaz: „Noha a jég megjelenik a vízben, hidegebb, mint a víz.” Ennek a mondatnak az eredeti forrása a bölcshszun-ce (Kr.e. 3. század) művének tulajdonítható, amelyben azt mondja: „A kék a sötét kékből származik, de kékebb, mint a sötét kék; míg a jég, azt a víz alkotja, mégis hidegebb, mint a víz.” A második mondatrészt: „Amikor a jég elolvad, a víz folyik” hasonló a *Yiwen leiju* (vol. 3, *si sang, csün* 46) egy másik idézett mondatához: „A jég olvad, és finom áramlást okoz.” Ez a mondat jelenthet a Tao-tö-csing (15) szavaira hivatkozást is, ami az ősi bölcsek természetéről szól: „Megereszkedett, mint az olvadó jég.”

3. Ezt a metaforát a tibeti hagyomány is ismeri, ami a *mahāsiddha* Saraha énekének útján került át; köszönetem Jampa Thaye Lámának ezért az információért. Lásd: „Royal Song” (Királyi Ének) (*Do ba mdzod ces bya ba spyod pa'i glu*), v.17; az én fordításom:

Amikor a vizet a szél sújtja és korbácsolja,

Noha a víz lágy, a kő formáját veszi fel.

Amikor a fogalmak felkeltik a zavarodottságot, noha nincs formája,

Nagyon keménnyé és szilárddá válik.

A dzogcsen hagyományban ez a metafora megjelenik a népszerű Jigme Lingpa (1730–98) egyik szövegében, amelyben a tudatosság alapját (*ālaya*) a vízhez köti, és a kapzsi tudatosság (*ālaya-vijnāna*) hasonló a jéghez a vizen (van Schaik 2004: 163).

4. Lásd Wang és Ding 2010: 47–50. Ők így írnak (p. 47): „Zhang zai azt ábrázolja, ahogyan *taibszu és csi* újra összekapcsolódnak a víz és jég hasonlata útján. A jég szilárd vagy egybeforrt víz, amint a *taibszu* is összeforrt *csi*.”
5. Ez a szakasz Liu Yiming-től (1734–1821) származik, fordította Cleary 2006: 13.
6. Fordítását lásd: Tanahashi 2015: 96.
7. Beck 1995: 32.
8. Ez a szakasz, mint a legtöbb Bruce Lee idézet, több változatban megtalálható különböző helyeken, főként az interneten. Az idézet, amelynek eredeti kontextusa egy esszé Jeet Kune Doról, megtalálható itt: Little 2001: 121.
9. Noha a taoizmusnak, és különösen a zennek, a kínai buddhizmusra kifejtett hatását gyakran emlegetik, a kép azért árnyal-

tabb. A taoizmus és a buddhizmus párhuzamosan fejlődött egymás mellett Kínában, és a buddhizmusnak a szervezett taoizmusra tett hatása jelentős, amint olyan tudósok, mint Christine Mollier (2008: 7) rámutatott.

A buddhizmus nem csak egyszerűen kihatott a hagyományos kínai vallási életre és mentalitásra, hanem kiváltója is volt az őshonos vallásnak. A taoizmus tökéletesen strukturált és jól szervezett identitása alakulásának egy részét annak is köszönheti, hogy közvetlen módon találkozott a mahájána buddhizmussal. Idegen riválisaik által importált eszkatologikus és szoteriológiai fogalmakra válaszul a taoista teológusoknak meg kellett fogalmaznia saját elképzeléseit az élet utáni életről és az emberi sorsról, erkölcsi előírásokról és morális elveikről.

10. A henani Lingzhanghoz közel fekvő Je jelentős város volt ebben az időszakban (lásd Zürcher 2007: 181). A tibeti szerint Huike nem Je-be, hanem Tsang chu-ba utazott. Az (Északi) Csi-dinasztia 550–577 között uralkodott.

11. Ez a mondat hiányzik a tibeti fordításból.

12. Az egyetlen szekér (kínaiul *jī seng* 一乘, szanszkritul *ekajāna*), ahogy azt sok mahájána szútrában tanítják, annak egy módja, ahogy a Buddha valamennyi tanítása, amelyeket általában három szekérbe kategorizálnak, egyetlen útba összefoglalható. A *Lankāvatāra sūtra* LVI-ban a Buddha azt mondja, hogy azért tanít három szekérről, mert a lények különbözőek, de végső soron egyetlen szekér létezik, ami az ilyenség:

Amikor az egyetlen útról beszélek, akkor a felismeréshez vezető egyetlen utat értem. És mit jelent a felismeréshez vezető egyetlen út? A tükröződések, mindannak a tükröződése, ami kapzsi, és amit meg akar szerezni, nem keletkeznek az ilyenségben. Ezt hívom én a felismeréshez vezető egyetlen útnak.

A fordítás forrása: Red Pine 2013: 163.

13. A fejlődés útja a negyedik az öt út közül. A mondat úgy is értelmezhető, mint ami Huike tanításaira vagy eredményeire vonatkozik. A tibeti fordító (van Schaik 2015: 88) és Faure (1989: 124) úgy értelmezik ezt, mint ami Huike eredményeire vonatkozik; nekem azonban úgy tűnik, Cleary-vel (1986: 38) egyetértésben, több értelme van ennek a fejezetnek a nagy részét kitevő Huike-tanításokhoz fűzött bevezetőként értelmezni.

14. T.16, no. 670, p. 480b9–10. Ez a sor Mahāmātinak Śākjamunit dicsérő soraiból származik, a második fejezet elejéről.

15. „Ülőmeditáció” (kínaiul *cuocsan* 坐禪) a meditációs gyakorlat szokásos megnevezése a legtöbb későbbi zen hagyományban. (A japán zen ugyanezeket az írásjeleket használja, kiejtése „zazen”.) A *Lanka mesterei*-ben máshol nem jelenik meg kiemelkedően, csupán Tao-hszinnak a kezdők számára írt tanításaiban, ami úgy kezdődik: „Amikor elkezded az ülőmeditáció gyakorlatát...” (lásd a fenti 13. fejezetben). A jelen esetben a tibeti fordító a *cuocsant* egyszerűen úgy fordítja, hogy chan, pl. a *bsam gtan*-nal, „meditációval”.
16. Az *Avatamsaka szútra*-ban csak az első sor található meg: T.9, no. 278, p. 624a14 és T.10, no. 279, p. 272c24. Amint Faure kiemeli, az első hat sor egyezik a T.48, no. 2011, p. 377a24–26-tal, ami látszólag szintén egy idézet a *Dasabhūmika szútrából*. Az idézet utolsó sora („Tehát az érző lények nem láthatják”) tulajdonképpen a *Mabāparinirvāna szútrából* (T.12, no. 374, p. 523c20) származik. A „vajra buddha” (*csīnkāng fo* 金剛佛) kifejezés nem található egyik szövegben sem, és inkább köthető az ezoterikus buddhizmushoz. Lehet azonban Vairocana buddha jelzője is, ami ebben az esetben valószínűleg így van.
17. T.9, no. 278, p. 542c21.
18. Az „és nem látott” résztől a „tisztá és elhomályosítatlan” részig tartó szakasz szerepel a tibeti fordításban, de hiányzik mindkét kínai kéziratból, amelyek tartalmazzák ezt a szöveget (Or.8210/S.2054 és Pelliot chinois 3536). Úgy tűnik, átírási hibaként eltűnt, átugorva az „érző lények” kifejezés egyik előfordulásáról a másikra.
19. „Hibás nézetek” szó szerint azt jelenti, „minden nézet” (*csū csian* 諸見, szanszkritul *sarvadr. sī*): ez a kifejezés a számos nem-buddhista filozófiai iskolára vonatkozik. A „nemes út” (*seng tao* 聖道, szanszkritul *āryamārga*) a bódhiszattva által követett út. Muller (DDB) szerint jelenti a megvilágosodást és a szeplőtelen bölcsességet is, ami ebben az esetben valószínűleg így van.
20. A tibetiben az szerepel, hogy „nagy bölcsesség”, és nem annyira az, hogy „nagy nirvána”, és hozzáteszi a mondat végén azt, hogy „harmóniában a mozdulatlansággal”; lásd: van Schaik 2015: 89.
21. Ennek a két állításnak a forrása nincs megadva itt, de ezek azonosak a *Yiwen lei-fu*-ban idézett két szöveggel. További részletekért lásd ennek a fejezetnek a bevezetőjét.
22. A „de amikor a megtévesztés” rész egészen az „üres és tisztá” részig nem szerepel a tibetiben.

23. A *tēng* 燈 írásjelet általában „lámpásnak” fordítják, de itt jobb inkább az, hogy „gyertya” vagy „láng”, mivel a „lámpás” egy fedett lámpásra emlékeztethet, amelynek nem áthat a szél. Tulajdonképpen ebben az analógiában a lámpás, amint a „lámpás átadásának” képében is, egy régi, fedetlen lámpás, mint amilyen egy olajjal telt edény a közepén egy kanóccal. Lásd Needham 1962: 78–80.
24. A tibeti fordításban annak a szakasznak a helyén, ami úgy kezdődik: „Akkor minden vágyakozás” és azzal zárul, hogy „újabb újjászületések”, egy hosszabb szakasz áll, a következők szerint (van Schaik 2015: 89–90):
Így, amikor az érző lények tudatában lesznek az elme sugárzó tisztaságának, ők állandóan a meditációban lesznek. A hat kapunál található hat akadály mind elfolyik, anélkül, hogy a tévedés szele érintené. Ekkor a betekintés lámpása sugárzóan tiszta lesz és minden dolgot külön megvilágít. Ez a buddhaság önmagától megvalósul, és az eddigi gyakorlásaid törekvései teljességükben megvalósulnak. Ezért nem látod a létezés állapotait.
25. „A három idő valamennyi buddhája” a múltra, jelenre és jövőre vonatkozik, pl. a már valaha létezett, most létező és a jövőben majd létező buddhákra.
26. Ennek az állításnak a kontextusa az, hogy minden érző lény végtelen számú alkalommal létezett már az újjászületés körforgásában, ezért számtalan buddhával kellett, hogy találkozzon.
27. Attól a sortól, hogy „ahogy a dharmá írások mondják” egészen a „végső útig” ez a rész csak a tibeti fordításban található meg; lásd: van Schaik 2015: 90.
28. Az a szókapcsolat, hogy „a nap és a hold a világban”, a *Sutra of the Great Conflagration*-ból (*Daloutan jing*, T.1, no. 23) származik, amelyet Fali és Faju fordított a Nyugati Jun dinasztia idején. Ez a szútra a kozmogóniát tárgyalja, és megállapítja, hogy a világ elpusztulása után nagyon hosszú ideig egy fekete szél támadt és fújt mélyen az óceán felett, és kiemelte a napot és a holdat és mostani útjukra állította őket és azért van most „nap és hold a világban”. Köszönöm Galambos Imrének, hogy ezt tisztázta számomra.
29. A mondat második fele hiányzik a kínai kéziratokban; forrása a tibeti.
30. Az „és olyan is, mint amikor” és a „háborítatlan marad” közötti sorok hiányoznak a Pelliot chinois 3436-ból, ezért csak az Or.8210/S.2054-ben található meg. Az utolsó állítás („éppen

- így, miután az érző lények életeinek és halálának sora véget ér, a dharmakaja háborítatlan”) kétszer jelenik meg, és így kerülhetett el a figyelmet a P.3436 írásában. Ez az állítás nem szerepel a tibeti fordításban.
31. Az a rész, hogy „nélkülöztem”, addig, hogy „ki teszi ezt”, csak a tibeti fordításban szerepel; lásd: van Schaik 2015: 90–1.
 32. A következő szavak: „Ahogy egy régi könyv mondja”, csak a tibeti fordításban szerepelnek; lásd: van Schaik 2015: 91. Előfordulhat, hogy egy szókapcsolat véletlenül maradt ki a kínai szövegből, mivel 古書曰 („egy régi könyv mondja”) külalakra azonos azzal, ami a szövegben megjelenik (az S.2054-ben), pl. 故晝日 („mivel egész nap”). Köszönet Galambos Imrének, amiért felhívta erre a figyelmet.
 33. Ezt a sort nehéz értelmezni, és noha az én fordításom eltér mind a Cleary változatától (1986: 40–1), mind a Faure (1989: 127) értelmezésétől, egyezik a kínaival és a tibetivel. A szöveg értelme a szándék szerint az volt, hogy a rossz célra irányuló erőfeszítés (pl. az olvasás és tanulás) csak jobban elrontja a dolgokat.
 34. T.9, no. 278, p. 429a3–4. Cleary (1986: 41) és Faure (1989: 128) nem vették bele a negyedik sort az idézetbe, noha az benne volt az *Avatamsaka szútrában*.
 35. A buddhák tanításáról szóló állítás azonos a következővel: T.30, no. 1564, p. 24a1–2.
 36. Szó szerint, „ezer következik ebből az egyből”.
 37. T.9, no. 262, p. 42c14–15.
 38. Ebben és a következő sorokban, az „elmélyedés” fordítása a *csengsou* 正受 és „szamádi” fordítása *sänmei* 三昧 (ami a szanszkrit *samādhi* kínai átírása). A tibeti fordító a *drang potsbor* („közvetlen figyelem”) kifejezést használja arra, hogy *csengsou*, és a *tingnge 'dzin* kifejezést (ami a szanszkrit *samādhi* szokásos megfelelője) arra, hogy *sänmei*.
 39. Szó szerint, „a forma dharmája”, ami a forma aggregátumát jelenti (szanszkritul *skāndha*). Másfelől, a tibeti fordításban ott a „szín”.
 40. Az „összpontosítás” a *ting* 定 fordítása. A tibeti fordító egy korai kifejezést használ: *thub pa*.
 41. Szó szerint „a tanulás állomásai és azon túl”.
 42. Szó szerint, „aki a függő keletkezésről való elmélkedéstől megvilágosodott”.

43. Ennek a hosszú szakasznak a forrása: T.9, no. 278, p. 438b27–p. 439b3, némi hiányossággal.
Lásd továbbá: T.10, no. 279, p. 77c15–p. 78b29. Faure (1989: p. 130, n.32) kiemeli, hogy ez egy népszerű szakasz volt a kínai buddhizmusban. Általános üzenete az volt, hogy egy tárgyról meditálni ugyanaz, mint minden tárgyról meditálni, ahogy a következő sor példázza: „Amikor belépsz az elmélyedés állapotába egyetlen porszemben, / a számadhi minden porszemben feltámad”.
44. A zárószavak, „a dharmakaja, a vezérlő elv” csak a tibeti fordításban szerepelnek; lásd: van Schaik 2015: 92.

Tizenegyedik fejezet.

Szeng-can: Egy homokszemben a világot...

1. Adamek 2011: 81–2.
2. Ferguson 2011: 23.
3. Ennek a párbeszédnek egy másik változata abban a gyűjteményben jelenik meg, amelyet kortárs tudósok „Hosszú Tekerics” néven ismernek, és amelyben Huikét nevezik mesternek, de az, aki felmentést kér, névtelen. Lásd: Broughton 1999: 42.
4. A fordítás forrása: Ferguson 2011: 23.
5. Összehasonlításként, *A dharmá ékkő továbbadása* nem tartalmaz részleteket Szeng-can haláláról. Itt Szeng-can elvonul délre, majd a szerző kijelenti, hogy „senki nem tudta többé, hol végezte” (fordítás forrása: McRae 1986: 261).
6. Az eredeti szöveg, *A rejtett dolgok magyarázatáról szóló versek (Hszenbszűanfu)*, a T.52, no. 2103, p. 340a15–c9-ben található. Lásd ennek tárgyalását: Faure 1989: 134, n.10. Itt Faure ugyancsak említi egy másik szöveget, amelyet Szeng-cannak tulajdonítanak, amelynek címe „*Inscription on the Spirit of Faith*” (Feljegyzés a hit szelleméről) (T.48, no. 2010, p. 376b–377a), noha óvatosságra int ennek a feltételezésnek az elfogadásában.
7. Mindkét szakasz fordítása megtalálható Clearynél: 1993: 1462. A *Gan davyüba* tartalmáról és kontextusáról szóló kiemelkedő elemzést lásd: Osto 2009. A *Gan davyüba* része egy nagyobb, összetett szútrának, az *Avatamsakának*.
8. Cleary 1993: 1490.
9. A Hüajan iskola, ami az *Avatamsaka szútráról* kapta nevét, egyre elterjedtebb volt a Tang-dinasztia idején (noha korábban

- tárgyaltam már, hogy az „iskola” nem értelmezhető valamilyen intézményes struktúráként). E hagyomány tanítói a korai zen tanítók által vizsgált témákkal azonos témákat kutattak, néha mindként hagyományhoz tartoztak, aminek leginkább kiemelkedő példája Cung-mi volt.
10. Ezek a hasonlatok bővebben megtalálhatók a tibeti fordításban, amelyre itt magam is támaszkodtam; lásd: van Schaik 2015: 92.
 11. Ebben a szútrában „az egyetlen igaz út” szokásosan az egyetlen szekérre utalna (*ekayāna*). A tibeti fordító azonban ezt a kifejezést „mahájánának” fordította.
 12. Nincs pontos megfelelés a szútrában. Faure hasonlóságot jelez a T.9, no. 262, p. 8a18-cal.
 13. Onnan, hogy „A *Lankāvatāra*” addig, hogy „sosem tanították szavakkal” csak a tibeti fordításban szerepel; lásd: van Schaik 2015: 93.
 14. A kínai szó szerint úgy fejezi ki, „a szamszára megszabadult”. Itt a tibeti fordítót követem.
 15. Cleary-nél (1986: 44) az áll, „Nieshan templom”. A tibeti fordításban az áll, „Huanggong templom” (tibeti: *bvang kong*).
 16. A következő szakaszokban előbb Huimingnak *A rejtett dolgok magyarázatáról szóló versek* című művének eredeti szakaszai találhatók meg, amit Szeng-can szövegmagyarázata követ (amit a fordításban függő behúzással jeleztem). Noha az eredeti szöveg eléggé rövid, a szövegmagyarázat csak egyes válogatott szakaszokra vonatkozik.
 17. Az S.2054-ben és a Taisóban hiányzik ennek a sornak két írásjele, de a helyes olvasat megtalálható a P3436-ban.
 18. Itt minden kínai kéziratban az áll, hogy „a szútra azt mondja”, de ez tévedés kell, hogy legyen. A tibetiben az áll, hogy „szövegmagyarázat”.
 19. A *csi* 器 írásjel fordítása általában az, hogy „edény”, de jelenthet bármilyen formázott dolgot, és a Szeng-can szövegben ennek a megfelelője a gyűrűk és karkötők, nem az edény.
 20. Az „értékes palota” Indra palotájára való hivatkozás, míg a „jåde torony”, ami a kínai mitológiából származik, ez a halhatatlanok birodalmában található.
 21. Szó szerint „univerzális látás” – az a mód, ahogy egy buddhát vagy bódhiszattvát látunk.
 22. A tibeti fordításban az áll, hogy „ha megérted az igazi elvet...” (van Schaik 2015: 94).

23. A kínai szöveget nehéz itt lefordítani. Faure-nál (1989: 135) az áll, hogy „sans éveiller l'attention”. Én a tibeti fordítást követtem.
24. Vesd össze: T.52, no. 2103, p. 340c2–3.
25. Az „összpontosítás” itt a *ting* ཅིང་; azonban a tibeti fordító választása a *bsam gtan*, ami általában azt jelenti, chan. A tibeti fordítás általában véve nem igazán következetes ezeknek a kifejezéseknek a lefordítása során; máshol a *ting* fordítása a tibeti *mi 'gyur* („mozdulatlan”) és *thub pa* („bölcesség”).
26. T.25, no. 1509, p. 234a19.
27. Ennek az idézetnek (T.16, no. 665, p. 409c24) a jelentősége nem teljesen világos.

Tizenkettedik fejezet. Tao-hszin I: Az ülés módja

1. McRae 1986: 262.
2. Sharfnál (2014) például a cím úgy hangzik, hogy *Fundamental Expedient Teachings for Calming the Mind to Enter the Way*. Az a feltevés, hogy *A Lanka mestereinek* e fejezete egyedül egy Tao-hszin-féle szöveget tartalmaz, arra John McRae-t (1986: 142), hogy azt „ismétlődőnek és gyakran zavarosnak” nevezze.
3. A *Módszerek a bódhizattva előírásokra* cím annak a megfelelője, hogy *pu sa jie fā* 菩薩戒法. Amennyiben ezeket az írásjeleket nem címként olvassuk, akkor úgy is fordíthatjuk őket, hogy „dharma tanítások könyve a bódhizattva előírások ceremóniá(jához)”. Az, hogy „szintén összeállítva” annak felel meg, hogy *csi csi* 及制, és a „tanítások kezdők számára az elme békéjének eléréséhez vezető módszerekről” annak felel meg, hogy *ru tao an hszin jao fang pian fa men* 入道安心要方便法門. Itt a *ru tao* azt jelenti, „olyan, aki rálépett az útra”, ami a buddhista kolostori kontextusban általában a kezdőkre vonatkozik.
4. A Shuangfeng azt jelenti, „Iker Csúcsok” ‘Twin Peaks’ (amit korábban úgy ismertek, hogy Potou, azaz „Töredezett Csúcs”, „Broken Top”).
5. T.16, no. 670, p. 481c2.
6. Amit Tao-hszin úgy nevez, hogy *A Manjuśrī tanította bölcesség szútra*, az a *Saptaśatika Prajnāpāramitā*, pl. a *Tökéletes bölcesség 700 sorban*, amelynek két fordítása létezett (T.8, no. 232 és T.233) Tao-hszin idején. Ami ez után következik, azt Tao-hszin összefoglalójának tekinthető a *Saptaśatikának* az egyfókuszú összpontosításra vonatkozó szakaszairól.

7. Onnan, hogy „ha te” odáig, hogy „egyfókuszú összpontosítás”, ez a rész hiányzik az Or.8210/S.2054-ből és a Taisho kiadásból.
8. Lásd T.8, no. 232, p. 731a25–b9. Ez a változat a szövegben körülírja a kanonikus szútrát.
9. Ebben a sorban a „test és lélek” a *fāng cun* 方寸 fordítása, szó szerint „négyzethüvelyk”. A hasonló kontextusokban a „négyzethüvelyk” a fizikai szívre, mint az emberi test és elme közép-pontjára vonatkozik. Tao-hszin szövegében (ismételten használja később a szövegben) úgy tűnik, általánosabban értendő, arra a mentális és fizikai tömegre vonatkozik, amiből az ember áll. „A felébredés helyszíne” a *bódbhimandán*ak felel meg, ahol Śākjamuni elérte a megvilágosodást, és ennek kiterjesztéseként, azt a helyet, ahol a dharmát gyakorolják. Kínában használták továbbá arra az emelvényre is, amelyről az előírásokat ismertették. Itt Tao-hszin azt mondja, minden egyén mindenkoron a felébredés helyszíne is.
10. Lásd: T.9, no. 277, p. 393b10–11. Faure (1989: 142) azt mondja, ez a szútra fontos szerepet játszott a bódhiszattva fogadalmi ceremóniák fejlődésében.
11. Itt az „ítéletek” a *jue guān* 覺觀 megfelelője; ez a két írásjel a szanszkrit *vitarka* és *vicāra* megfelelője (DDB, Muller).
12. T.8, no. 223, p. 385c8.
13. Ez az utolsó sora A *Lanka mesterei* fordításának. Itt az S.2054 (valamint a Taisho) újra beillesztik azt, hogy „nincs alakja”, ami nem szerepel a P.3436-ban, ezért én is valószínű írásbeli tévedésként mellőztem.
14. Felhívom a figyelmet ennek a szakasznak a Sen-hszionak tulajdonított híres versével való hasonlóságára a *Platform szútrában*.
15. Ez az idézet némileg eltér attól, ami a kanonikus szútrákban megjelenik. Az első és a harmadik sor szerepel a T.9, no. 278, p. 623c28-ban és a T.10 no. 279, p. 272c8-ban; a középső sor, amelynek utolsó írásjele eltérő, megjelenik a No. 278, p. 624a9-ben és az a10, és a No. 279, p. 272c18-ban.
16. Ez a mondat egy prédikáció során zajló kérdés-felelet sorozatra enged következtetni; bár a *jiǎ* 假 írásjel általában valamilyen feltételt jelöl, így tehát egy Tao-hszintől származó retorikai kérdést („ha valaki azt kérdezné...”), itt úgy tekintem, hogy azt jelenti „helyt ad” (Kroll 2015: 193), ami Tao-hszin nagylelkűségére vonatkozhat, hogy engedi a hallgatóság fiatalabb tagjainak is a kérdések feltevését.

17. A szövegben itt az áll, hogy *fābszing csī sēn* 法性之身, szó szerint a szanszkrit *dharmatākāya*.
18. A *sphat ika* kristály egy színtelen, átlátszó kő. Indiában a vallásos áhitat tárgyaihoz használják.
19. Vessd össze a *Lankāvatāra szútra*, T.16, no. 670, p. 506c7-vel. Másfelől, Faure (1989: p. 144, n.23) azt sugallja, kapcsolat áll fenn a *Mahāparinirvāna szútrával*.
20. Ez az idézet az *Amitartha szútrából* származik, T.9, no. 276, p. 385c23–26. a kanonikus szútra egyes sorai kimaradtak az idézetből. Követtem a kanonikus változatot az első négy sorban, mivel a *Lanka mesterei változata* zavarosnak tűnt.
21. Mindentudónak lenni (*jīcsie csi* 一切智) a buddha bölcsességének egyik jellemzője.
22. Szó szerint, „az egyetlen formájú dharma módszer” (*jībsziang fāmen* 一相法門), ez a nem-kettősség elvén alapuló tanításra vonatkozik.
23. Lásd: T.9, no. 262, p. 8a23–24.
24. Ez nem egy közvetlen idézetnek látszik, noha három alkalommal megjelenik szó szerint ugyanígy a T.9, no. 272, p. 349a29–b3-ban. Létezik egy hasonló metafora a *Mahāprajñāpāramitā szútrában*; lásd: T.12, no. 375, p. 617c2–10.
25. A három ékszer meggyalázása és a szangha harmóniájának megzavarása a legnagyobb vétkek közül valónak minősültek a kolostori szabályok szerint. Itt a jelen és az előző életekben történt minden negatív cselekedetet jelentik, amelyek megakadályozzák az érző lényeket elméjük természetének felismerésében.
26. Ez az állítás a jelen kontextusra vonatkozik, az elme megfigyeléséről szóló tanításra. Valamivel később a szövegben Tao-hszin a test elemzését mint előzetes gyakorlatot tanítja.
27. T.9, no. 278, p. 672a27.
28. T.9, no. 278, p. 409b8–9.
29. Szó szerint, „ahol nincs bizakodás”: *pu jī* 不依.
30. A kéziratok mindkét másolatában ez a második, az *Avatamsaka szútrából* származó, valamint a *Mahāparinirvāna szútrából* származó alábbi idézetek valamivel korábbiak tűnnek, a különböző tanítvány-típusok tárgyalása során, az után a mondat után, hogy „az a személy, aki tanító akar lenni, fel kell, hogy ismerje a különbséget”, valamint azelőtt a mondat előtt, hogy „a tanítványok között négyféle személy van”. Azonban nyilván-

- való, hogy az idézetek a Tiszta Földek leírására vonatkoznak, és nem a tanítványok különböző képességeire. Úgy tűnik tehát, hogy a szövegnek valamivel korábbi szakaszába másolták be őket tévedésből, a kéziratok továbbadása során.
31. A tovább haladás szakaszai a bódhiszattva út második szintjét (szanszkrit *bhūmi*) képezik.
 32. Lásd: T.8, no. 235, p. 749a9, noha a szöveg némileg eltérő.
 33. A gyakorlás (vagy „fejlesztés”) útja a negyedik a fejlődés öt útja közül a bódhiszattva számára.
 34. Vélhetőleg egy hivatkozás a *Szív szútra* híres mondatára, „a forma nem más, mint üresség, az üresség nem más, mint forma”.
 35. „Feltételes jelenségek” (*jōuvei* 有爲) a szamszára minden jelenségre vonatkozik; itt Tao-hszin azt mondja, hogy még a Buddha írott tanításai is csak „feltételes jelenségek”, és az egyénnek magának kell felismerni azt a feltétel nélküli állapotot, amire azok mutatnak.
 36. A szöveg úgy folytatódik, hogy „csüggedés: egy nagy csapás”. Úgy sejtem, ez egy magyarázó jegyzet, amit beleírtak a főszövegbe.
 37. A dharma szeme (*fǎ jǎn* 法眼; szanszkritul *dbarmacaksus*) az a képesség, hogy minden dolgot világosan érzékeli, és az a tulajdonság, amelyre egy bódhiszattvának szüksége van ahhoz, hogy minden érző lényen segítsen.
 38. Beékeltem itt azt, hogy „létező”, ami hiányozni látszott ebből a mondatból, ami ez előző szakasz összefoglalása.
 39. A szöveg egy nem-metrikus sorral folytatódik, ami egy újabb magyarázó jegyzet lehet:
„Végső soron ők sem nem keletkeznek, sem nem szűnnek meg létezni”.
 40. A „bölcst és együttérző” (*csi mǎn* 智慧) jelzőpáros úgy is olvasható, mint a Zhimin személynév, azonban ilyen nevű személyt nem azonosítottak. Chappell (1983: 113) olvasatában az Zhiyire (538–97) vonatkozik, de nincs arra vonatkozó egyéb bizonyíték, hogy őt Zhiminként is ismerték volna. Faure (1989: 149, n.50) megemlíti Famint (597–652), de ez a személy Tao-hszin kortársa volt, és nem felel meg annak a leírásnak, hogy „korábbi időkből” származott volna.
 41. Ez a mondat két kulcsfontosságú kifejezést tartalmaz a kínai buddhizmusnak az elméről szóló szóhasználatából. Az „elme forrása” (*hszjñjüan* 心源) az elme valódi természetére vonatko-

zik, amit akkor tapasztalhatunk meg, amikor a figyelmet magára az elmére irányítjuk; noha Tao-hszin ezt nem tárgyalja, jelentősége az „elme vizsgálatára” irányuló gyakorlatokra vonatkozó utasításokban (lásd Meinert 2007: 12–15). A lényeg és tevékenység fogalma (*tijong* 體用) a korai kínai filozófiából származik, és általában arra a különbségre utal, ami a dolgok valódi természete és azok megjelenése között fennáll; lásd Cheng 2002.

42. Lásd: T.12, no. 366, p. 343a19. Ez inkább egy parafrázis, mint egy közvetlen idézet.
43. Faure úgy fordítja, hogy öt „pont”, de az itt használt írásjel, a *csö ng*, kifejezetten típusokat vagy osztályokat jelent.
44. Az „éberség” a *csüe* 覺 megfelelője. Lásd az erről a kifejezésről szóló leírást a fenti 5. fejezetben. Amint ott megjegyzem, a meditációnak ez a formája megfeleleni látszik Tao-hszin a szöveg korábbi részében az elem megfigyelésére (*kanhszín* 看心) és a „lenni hagyásra” vonatkozó instrukcióinak.
45. Lehet, hogy az a kifejezés, hogy „tartsd fenn az Egységet” (*sőu jī* 守一) a taoizmusból származik, ahogy amellet McRae (1986: 138–9) és Sharf (2002: 182–4) érvelt. Ez a szöveg egyik legkorábbi megjelenése a buddhista kontextusban. Itt arra vonatkozik, tartsd fenn az egyetlen egykedvű állapotot a szellemi nyugalom (mozdulatlanság) és a háborgás (mozgás) során egyaránt.
46. Fu Dashiról vagy Fu Hsziról (497–569) lásd: Broughton 2009: 283, n.344. Broughton készít egy róla szóló fordítást a *Hszu kaoszeng csuanból* (T.50 p. 650b1–6), és megemlíti, hogy a tunhuangi kéziratok között számos olyan van, amelyben szerepel annak szövegmagyarázata a *Vajracchedikā sūtra*-ról. Itt Tao-hszin kijelenti, hogy Fu Dashi csak az ötödik módszert tanította, de valójában ő (Tao-hszin) fogja a negyedik és ötödik módszert tanítani. Lényegében Tao-hszin a negyedik meditációs módszert egy előzetes gyakorlatként használja az ötödikhez; ez a klasszikus vipaśyanā és számatha páros egyik verziójának látszik.
47. T.14, no. 475, p. 539b20.
48. Míg az előző szakasz a testről azt mondja, a fizikai test összetett, múlandó és autonómia nélküli, ez a szakasz elmagyarázza, hogyan érzékeljük saját testünket a buddha testével egylényegűként, üresként és az együttérzés ereje által megtestesülőként.

49. Tathāgata azt jelenti „így-jött/ment” (szanszkritul *tathā + āgata*). A kínai fordítás, a *rulai* 如來 megőrzi ezt a jelentést.
50. Ez a szakasz követi a *tā* 他-nak (szó szerint „másik”) David Chappell-től származó fordítását, mint „megtestesültet”. Chappell azt mondja, John McRae a *tā* számos hasonló felhasználását vizsgálta Hongren *Treatise on the Essentials of Training the Mind* c. munkájának ki nem adott fordításában. See Chappell 1983: 125, n.46.
51. T.12, no. 389, p. 1110c19.
52. Ez a vége a negyedik meditációs típusról szóló tanításnak, és az eleje az ötödikről szólónak.
53. Ez nem egy közvetlen idézet.
54. T.9, no. 262; az első sor a 41a. oldalon jelenik meg, a többi három a 45a. oldalon.
55. T.12, no. 389, p. 1111a15–20.
56. A „szennyezetlen tevékenységet” (*veilouje* 無漏業) a cselekvő, a cselekvés és a befogadó konceptualizálása nélkül hajtják végre. Ez nem keletkeztet további karmát.
57. Noha itt a „hallgatókat” (*vencsē* 聞者) itt úgy állítom be, mint egy közvetlen megszólítást, más fordítók ezt nem teszik. Cleary-nél (1986: 60) ez úgy szerepel, hogy „azok, akik hallják”, és Faure-nál (1989: 154) úgy, hogy „ceux qui en ont pris connaissance”.
58. A „valódi tudatosság” (*cseng nian* 正念) úgy is lefordítható, hogy „helyes gondolat” a nemes nyolckrétű út kontextusában.
59. Ez nem látszik egy közvetlen idézetnek. Vö. *Mahāprajñāpāramitā szútra*, T.6, no. 220, p. 700c3–6. Faure a *Mahāprajñāpāramitā śāstra* 18-ra utal (T.25, no. 1509, p. 197c).
60. Szó szerint „egyetlen szó” (*jī jan* 一言). Faure (1997: 117) azt sugallja, ez egyetlen szótag vizualizálására vonatkozik, ahogy azt Hongren is javasolja a következő fejezetben. Én azonban úgy gondolom, ezt nyugodtan lehet „egyetlen tanításként” fordítani, mivel a buddhista kontextusban a *yī jan* azt is jelentheti, hogy „ugyanaz a tanítás, amit azonban a hallgatóság meghallgathat, és különböző módokon értelmezhet” (Muller, DDB).
61. Ahogy David Chappell (1983: 126, n.59) kiemeli, ez nagyban hasonlít a Csuang-cő 26. fejezetének záró soraihoz.

Tizenharmadik fejezet.

Tao-hszin II: Kezdőknek szóló tanítások

1. Adamek 2007: 318.
2. Amit Adamek kínából úgy fordított, hogy „aki nyugodtan ül”, az, hogy *jöuren csu* 有人處.
3. Az ilyen légzéshez egy modern japán tanító, Maesumi Roshi által nyújtott instrukciókért lásd *What Are We Ignoring About Breathing?*, in *Lion's Roar*, 16 April 2017 <http://www.lionsroar.com/what-are-we-ignoring-about-breathing/>). Maesumi életének és tanításainak tárgyalásáról lásd: Wright 2010.
4. Suzuki 1991: 27.
5. Hakuin instrukcióinak idézetét lásd: Mohr 2000: 257. Dogennek az *Eihei Kōroku*-beli instrukcióinak fordításáért lásd: Leighton és Okumura 2010: 349. Míg Tao-hszin azt a kínai kifejezést használja, hogy *fu* 腹, ezekben a példákban a kifejezést úgy használják, hogy *tāntian* 丹田 (*tanden* japánul), ami egy inkább technikai kifejezés, ami a köldök alatti pontra mutat, és vélhetőleg a taoizmusból származik.
6. Az, hogy „fordítsd az elmét befelé”, annak a fordítása, hogy *lian bszin* 斂心. A *lian* írásjel szó szerint visszahajtást, visszahúzó-dást jelent. Itt is, ennek a szakasznak a fordításából úgy tűnik, elsikkad ez a finomság; Chappell (1983: 19) úgy fordítja, „összeszeded az elmét” míg McRae (1986:142) pedig úgy, hogy „az elme fokozatosan szabályos [lesz]”. Míg a *lian* természetesen jelentheti azt is, hogy összegyűjtés, összeszedés, a visszahúzó-dás vagy befelé fordulás jobban illeszkedik a jóval részletesebb instrukciókhoz, amelyek a korai szövegekben az elme megfigyelésére (*kanhszin* 看心) vonatkozóan találhatók.
7. Meinert 2007: 12.
8. A Tao-hszin által itt használt kínai kifejezés az, hogy az „elme talaja” (*bszinti* 心地). Wolunnak a *Dharma of Observing the Mind* c. munkájában az áll, hogy az „elme forrása” (*bszinjuan* 心源); lásd: Meinert 2007: 12. Mindkét kifejezés szinonímája annak, hogy *ālaya-vijnāna*. A „talaj” kifejezés azzal párhuzamosan megtalálható a Dzogchen hagyományban is, ahol az egész létezés alapját egyszerűen „a talajnak” nevezik. (tibeti nyelven *gcsi*).
9. Cuevas 2003: 63.
10. Eskilden 2006: 384–5. Lásd továbbá a fejtegetést: Cuevas 2003: 42–4.

11. Eskilden 2017: 130–42.
12. Fordítás forrása: Ziporyn 2009: 12 (2.18–19).
13. Fordítás forrása: Ziporyn 2009: 13 (2.19).
14. A jógácsára gondolkodókat ugyanúgy kritikával illették azért, mert tételeztek egy benső lényeket, amint Tao-hszin kritizálja itt Lao-cét. A jógácsára klasszikus munkái azonban igazodnak minden kategóriák (belső és külső) ürességéről szóló elvhez. Lásd például ennek megvitatását: Gold 2017.
15. Felhívom a figyelmet a meditáció és a bűnbánat itteni ekvivalenciájára (vö. a pos adha rituálé meditációs gyakorlatával). Megjegyzem tovább, hogy a bűnbánattal összekötött meditáció a pos adha rituáléban és máshol a korai hagyományban, egyaránt együtt járt az embert test szétszedésének vizualizálásával.
16. Itt az instrukció a testről szóló elmélkedéstől az elméről szóló elmélkedés felé halad, és ezt az árnyalatnyi különbséget a fordítók nagy része elmulasztotta észrevenni.
17. Megtévesztett tudatosság és érzékelés az ötödik és a harmadik az öt aggregátumból.
18. Más fordítások nem szólnak arról, hogy az elmét hagyjuk megpihenni a hasban. John McRae például csak annyit mond, „szoríts ki minden levegőt a hasadból”. Ugyanilyen értelmezés található Chappell-nél (1983: 119) és Faure-nál (1989: 157.). A különbség azzal a magyarázható, hogy ezek a szövegnek egy olyan változatát vették alapul, amelyben a *hszín* („elme”) írásjel hiányzik ebből a szakaszból (szerepel az S.2504-ben, de a Pelliot chinois 3436-ben nem).
19. Itt azt, hogy *lian hszín* 斂心 úgy fordítom, „fordítsd az elmét befelé”. A „finom és mélységes” annak felel meg, hogy *jãojão mingming* 窈窈冥冥, ami a *Csuang-cöből* származó kifejezés.
20. Az „energia” a *jouling* 幽靈 fordítása. Faure-nál az áll, hogy „esprit transcendent”.
21. T.14, no. 475, p. 541a8.
22. Feltevésem szerint ebben az idézetben említett „egyetlen kifejezés” az, hogy „felismerés hatalmába keríti az eredeti elmédet”. Ez a tényleges idézet azonban nem található meg a *Vimalakīrti-nirdeśa sūtra*-ban. Felhívom a figyelmet a hasonlóságra az „egyetlen kifejezés” (*jī csü* 一句) és az „egyetlen tanítás” (*jī jan* 一言), szó szerint „egyetlen szó” között, amit Tao-hszin a *Módszerek a bódhizattva előírásokra* végén említ.

23. Az a mondat, hogy *sě sēn* 捨身 egy hivatkozás egyes cselekedetekre, mint amikor a bódhiszattva a saját testét áldozta fel egy anyatigris és kölykei számára; itt, úgy tűnik, Tao-hszin egy eufémizmust használt a haldoklásra.
24. Az „elméleti attitűd” itt a *hszīn csing* 心境 megfelelője, szó szerint „az elme és tárgyai”, kettős mentális folyamatokra utalva ezzel.
25. Ennek a mondatnak a hangneme szarkasztikusnak tűnik, utalva arra, hogy sokaknak szigorú, szabályokon alapuló elképzelése van arról, milyennek kellene lennie a dharmának, és a szakasz további részében elmagyarázza, mit is jelent valójában a dharma.
26. Lásd a hasonló szakaszt a *Mahāprajñāpāramitā* szútrában: T.5, no. 220, p. 927c20, c23.
27. Itt Tao-hszin mintha arra utalna, hogy a haldoklósról szóló tanítását („a test feladásának dharmája”) nem kell szó szerint venni, és alkalmazható a meditáció gyakorlására általánosságban.
28. A „megvilágosodás szintje” a harmadik a tíz bódhiszattva szint közül (szanszkritul *bhūmi*). „Dönts a saját sorsodról” annak a fordítása, hogy *tuī ce* 推策, amely kifejezés szó szerint annyit tesz, „dobj a jövődőlő pálcákkal”. Ez a magyarázat vélhetőleg folytatása annak a hivatkozásnak, amikor a karma nem kényszerít újabb újjászületésre a szamszárában.
29. T.85, no. 2901, p. 1435a24–25. E korai zen szövegről lásd McRae 1986: 202–5.
30. T.9, no. 278, p. 610a22.
31. T.14, no. 475, p. 541b19–20.
32. T.12, no. 374, p. 402c8–9.

Tizennegyedik fejezet.

Hongren: A mindenben megtalálható Buddha

1. A szöveg kilenc kéziratmásolatáról és a (főként japán) tudomány arról szóló magyarázatáról lásd: McRae 1986: 309–12, n.36.
2. McRae 1986: 119.
3. Wilkinson 2000: 267.
4. McRae 1986: 127. McRae ugyancsak idéz (p. 133) egy szakaszt a Ji-csingből, amelyben a Vairocana buddha a nap.
5. McRae 1986: 130.

6. Az „egyetlen szótag” a *jī ce* 一字. Későbbi zen szövegekben gyakran tárgyalják az egy-szótagú „kritikai kifejezést” *mu* (*vu* 無). Faure (1989: p. 169, n.45) úgy tartja, ez a „sans doute” egy utalás az „a” betűt vizualizáló tantrikus gyakorlatra. Felhívom a figyelmet a Tao-hszin által használt kifejezések: „egyetlen szó/tanítás” (*jī jan* 一言) és „egyetlen kifejezés” (*jī csü* 一句) hasonlóságára; ezek inkább kivonatolt tanításoknak hangzanak, mint vizualizált szótagoknak. Az „a” szótagra hivatkozás megjelenik a tunhuangi tibeti zen szövegben, a „*Brief Precepts*”-ről (Rövid előírások) (tibeti nyelven *lung csung*) szóló szövegmagyarázatban, amelyet a Pelliot tibétain 699-ben találtak (lásd: van Schaik 2015: 189).
7. Lásd: Leighton 2015: 21ff.
8. A dharmát közvetítő állatokról és fákról szóló mondatok jelen vannak a *Sukhāvativyūha* hosszabb és rövidebb szútráiban; a fordításokat lásd: Gomez 1996:16–18, 146–7, 180–1.
9. A szöveg címe úgy szól, hogy *Vajracchedikā-prajñāpāramitopadeśa*, ami megjelenik két kanonikus változatban (T.25, no. 1511, p. 784b19; no. 1512, p. 819a29–b6). A két verzió eltér, de mindkettő tartalmazza az itt idézett sort. Az idézet tulajdonképpen a szövegmagyarázatban egy már idézett vers, forrásjelölés nélkül; válaszul idézik egy hasonló kérdésre itt, pl. „abban az esetben a Śākjamuni buddha nem egy buddha, és nem tanítja a dharmát. Igaz ez?”
10. Lásd továbbá a jellegzetesen érdekes értekezést arról, hogy a nem érző lények tanítják a dharmát Dógennek a *Sōbōgenzō*, „*Mujo Seppo*” („Nem érző lények mondják a dharmát”). Lásd Tanahashi 2010: 548–57; Nearman 2007: 653–65; Nishijima és Cross 2006: III.95–104.
11. Faure (1989: 163, n.1) rámutat, hogy a Suangfeng-hegységet „Nyugati-hegység” néven ismerték, míg a szomszédos Fengmao-hegyet „Keleti-hegységnek”. Úgy tartja, hogy A *Lanka mesterei* összetéveszti a Keleti-hegységet a Suangfenggel. Nyilvánvaló azonban a fejezet további részéből, hogy az itt említett Joucsü kolostor az Tao-hszin kolostora a Suangfengen, és a fejezet további részében megállapításra kerül, hogy Hongrent a Fengmaon temették el egy sztúpában. Így tehát a „Keleti-hegység” használata itt a Hongren által a Fengmaon létrehozott hagyományra kíván utalni, és nem a Suangfeng-hegységre. A *dharmā ékkō továbbadása* megállapítja, hogy Hongren

- eredetileg Suangfengre utazott Tao-hszinhez tanulni, mielőtt Pingmaoba (és nem Fengmaoba) költözött, és azt a Keleti-hegységgel azonosítja. (lásd: Adamek 2007: 85).
12. Itt a *men* 門 írásjelet úgy fordítom, hogy „hagyomány”, hogy érzékeltessem a „tanítási módszer” vagy „doktrína” valamint „iskola” közötti jelentését. Azt gondolom, a „hagyomány” mindkettőt sugallja, az „iskola” velejáró többlétszálya és a túlzott intézményes jelenlét nélkül.
 13. A *Dhammapadában* találunk tetőgerendára és szarufára történő hivatkozást (v.154, fordítás forrása: Mascaró 1973: 56). De most már látlak, téged, házépítő: soha nem fogod megépíteni ezt a házat. A bűn szarufái töröttek, a tudatlanság tetőgerendája elpusztult.
 14. A „néma átadás” magába foglalja a valóság/elme természetének átadását szimbolikus cselekedet útján, mint ahogy abban a történetben a Buddha feltartotta némán a virágot a tanítványainak.
 15. A közismerten Hongrennek tulajdonított szöveget (ami részlegesen megjelenik ennek a munkának a jelen fejezetében) lásd: McRae 1986: 90–1.
 16. Az eredeti szöveg hiányában nem állapítható meg annak a mértéke, hogy mennyiben lett Hszüan-cö-től átvéve a következő szöveg, vagy mennyiben csak egy parafrázis. A „szerint” itt az *an* 按 fordítása (lásd: Kroll 2015: 3.I). Ezt a Hszüan-cö szövegének két idézete kifejezetten használja, itt és a következő fejezetben. Az *an* használata arra utal, hogy ami azután következik, az inkább egy kivonat a szövegből, mint közvetlen idézet, mivel ezeknek az elejére ebben a szövegben hozzátoldanak egy *jun* 云 vagy *juē* 曰 írásjelet. Az *an* írásjel utalhat a szerző vagy szerkesztő megjegyzésére (*nota bene*), és Faure (1989: 163) ezt így is értelmezi. Cleary (1986: 67) úgy értelmezi, hogy „megfelelően”.
 17. Ez a konfuciánus ideál közvetlen kifejezése.
 18. Itt az utalás arról szól, hogy Hongren fellendítette közösségének áldozat-bemutató rituálé gyakorlatát (kínaiul *kōngjāng* 供養; szanszkritul *pūcsa*), ami a buddhista szerzetesek szokásos eljárása volt világiak támogatásának megszerzésére. Éppen alább ugyanebben a fejezetben ott szerepel egy ilyen rituálé leírása, amelyen világiak és kolostoriak vettek részt, akiktől Hongren a felajánlásokat kapta.
 19. A *bun jī* 渾儀 kifejezést nehéz lefordítani ebben a kontextusban, én a *bunt* úgy értelmezem, mint „teljes”, és a *jī*t úgy, hogy

- „megfigyelés”, „ceremónia”. A DDB (Muller) szerint ez azonos a szanszkrit *vidhivel* és a tibeti *csö kával*.
20. A négy tartás a járás, állás, ülés és fekvés; a három tevékenység a beszéd, gondolatok és tettek.
21. Itt felhívom a figyelmet a négy-három-kettő-egy mintázatra.
22. A kilencféle tanítvány magában foglalja a valamennyi férfi és női, felszentelt és világi csoportját a buddhizmus gyakorlóinak.
23. A kínai *tā* 塔 általában sztúpát jelent buddhista kontextusban; Kínában és Japánban ugyanezt a szót használták a kolostorok apátjainak sírkövére. Itt az utalás arra vonatkozhat, hogy Hongren megrendeli saját emlékművét.
24. Úgy tűnik, Hongren megjósolta, hogy a Buddha következő parinirvān évfordulóján vagy azután meg fog halni, és úgy rendel, hogy halála után lakóhelyét alakítsák kolostorrá. A parinirvānát hagyományosan a második hónap tizenötödik napján ünnepelelték. A szöveg ilyen értelmezése az, hogy Hongren a sztúpát a saját emlékművének szánta. Faure egyetérteni látszik ezzel, de csak az első mondatot kezeli Hongren közvetlen állításának, és ezzel a szándék zavarossá válik. Hasonló szakasz megjelenik *A dharma ékkő genealógiájában* és Adamek (2007: 320) úgy fordítja, hogy „nem tudok belemenni a *parinirvān a* –ba a második hónap tizenötödik napján, ugyanúgy, mint a Buddha”. Faure (1989: 164, n.21) szerint az itt említett lakóhely „sans doute” („kétségtelenül”) Hongren családi háza volt Huangmeiben. Idézi azokat az eseteket, amikor Huike és Sen-hszü családai otthonát kolostorrá alakították. Ebben a kontextusban azonban úgy tűnik, Hongren a Fengmao Hegyen kell, hogy beszéljen tanítványaihoz, és az itteni lakóhelye az, egy meditációs központ elvonulási színhelye, aminek kolostorrá alakítását kéri.
25. Lásd: Adamek 2007: 164–5; Adamek azt állítja, hogy Hongren tíz tanítványának felsorolásai gyakran felmerülnek a chan történetekben; másokban, *A dharma ékkő genealógiájától* kezdődően, Hongrent a fő tanítványként jelölik. Adamek azt sugallja, hogy *A Lanka mesterei* a legpontosabb a két szöveg közül bizonyos tekintetben. Lásd továbbá: Adamek 2007: 166, arról, hogy Csing-csüének a *Szív szútrához* írt szövegmagyarázatát megelőző előszóban Csing-csü kijelenti, hogy a három fő tanító Sen-hszü, Huian (pl. Laoan) és Hszün-cö.
26. A cecsoui Csi-senről lásd továbbá: *A dharma ékkő genealógiája* (Adamek 2007: 330–4). Faure (1989: 165, n.25) álláspontja

- szerint ugyancsak ő a szerzője a Tunhuangban talált kéziratok szövegmagyarázatainak. Az, hogy Hongren mindkettőjüket „tanult embereknek” nevezi, tekinthető egy kétélű bókna, vagy még inkább egy enyhe kritikának, tekintve a könyvből tanulásról szóló véleményét.
27. Laoan jelentés „Öreg An”. Évszámait általában 582–709 közöttre teszik, és más néven Huianként is ismerték. Lásd: Adamek 2007: 165.
28. Faru a történészek számára egy fontos alakja a chan-nak, mivel sírfelirata fennmaradt (lásd: Adamek 2007: 161, továbbá: McRae 1986: 85–6). A sírfelirat szerint Faru Hongren legfőbb növendéke. A felirat az elmétől elmének szóló néma átadást az egyfókuszú összpontosításban jelöli, és Faru egyik tanítványának sírfelirata ezt az átadási vonalat a *Lankāvatāra szútrával* azonosítja. Faru *A dharma ékkőtovábbadásában* is Hongren első számú tanítványaként szerepel, és életrajza Hongren és Sen-hszü életrajza között foglal helyet (a fordítást lásd: McRae 1986: 264–5).
29. Hui-neng természetesen az a személy, akit Sen-hui és az általa vezetettek is Hongren igazi utódjának ismertek el; később ortodoxia már ezzel azonosult.
30. Az „egyidejű gyakorlat” (*csiān hszing*, 兼行) a hat tökéletesség egyszerre történő gyakorlása. Ez a gyakorlat rúnik annak, amit Hongren Hszüan-cötől kér gyakorolni és tanítani. A hat tökéletességnek a nem-konceptuális meditáció aktusában való jelenlétéről szóló tanítások megtalálhatók a korai zen szövegekben; lásd például: van Schaik 2015: 50–1 and 124–5.
31. Itt vélhetőleg valamilyen szójátékra történik utalás, ami létezik az angol nyelvben is, amely szerint Hongren, amikor azt kérdezi Hszüan-cötől, ismeri-e kívánságait és szükségleteit, egyúttal azt kérdezi, érti-e a saját (megvilágosodott) elméje természetét. Köszönet Galambos Imrének azért, hogy erre rámutatott.
32. A „tavaszok és őszyk” (*csün csiü* 春秋) lefordítható egyszerűen úgy, hogy „évek” vagy „kor”, de egyébként ez egy szép képi hasonlat. Ugyanez a neve a *Söbögenző* egyik fejezetének, a „*Suncsü*”-nek.
33. Cleary (1986: 69) olyan értelemben fordítja ezt, hogy jelentése szerint Hongren teste ugyanolyan maradt, de nincs semmilyen nyoma annak, hogy Hongrent bebalzsamozták volna.

34. Ez egy magas rangot jelentett, csak egyetlen utasítási szint állt felette a császár alatt.
35. Ez szó szerint azt jelenti, „nyesd le a bölcsességet”. Lehetséges, hogy ez egy utalás a Tao-tö-csingre, amelyben a következő szavak szerepelnek: „Ha le tudnánk mondani okosságunkról és megszabadulnánk a bölcsességünktől, az százszorosan jobb lenne az embereknek”. Köszönet Galambos Imrének, hogy erre rámutatott.
36. A lámpást a jógácsára buddhista szövegekben gyakran az elme megfelelőjeként használják; ez az állítás arra vonatkozik, ahogy az elme megteremti az észlelés tárgyait.
37. Faure (1989: 169, n.51) álláspontja szerint ez a mondatzóról szóra megjelenik Csing-csüének a *Szi szútrához* fűzött szövegmagyarázatában. Faure csupán ezt a sort teszi idézőjelbe.
38. A szöveg a *Mūlamadhyamakakārikā*, amit Kumarajiva fordított le kínaira, és ez az első szakasz az ajánlást követően (T.30, no. 1564, p. 2b6–7).
39. Ez a két sor közvetlen idézet a *Sarvabuddha-visayāvātara-jñānālokālamkāra szútrából* (T.12, no. 35, p. 262c6).

Tizenötödik fejezet. Sen-hsziu: A zen a nagyvilágban

1. Sen-hszieuról és munkáiról a legjobb angol nyelvű forrás még mindig a John McRae által írt *The Northern School and the Formation of Early Ch’an Buddhism* (McRae 1986). Ez a mű teljes fordításokat tartalmaz a *Értekezés az eredeti fényességről* című írásról (*Juanming lun*) és a *Öt mesteri eszközzel* (*Wü fāngbian*), továbbá részleteket a *Értekezés az elme vizsgálatáról* című munkából (*Kuānhszín lun*).
2. A „Császári Nevelő” a *disī* 帝師, és a „Nemzeti Nevelő” a *kuosī* 國師. Míg a Nemzeti Nevelői tisztség fennállását az Észai Qi dinasztia (550–77) idejéig vezették vissza, a modern tudomány a Császári Nevelői tisztség eredetét a késő tizenkettedik századi Tangut királyság idejére teszi (Dunnell 1992). Ez a tisztség röviddel ezután, a mongol uralom alatt vált híressé, különösen miután Kublai Khan Chogyal Pagpát (1230–85) nevezte ki a Császári Nevelő tisztségére. Az a tény, hogy Sen-hszit Vu Cö-tien császárnő egy azonos nevű tisztségre nevezte ki több évszázaddal korábban, elsikkadt az erről szóló vizsgálat során.
3. Az öt mesteri eszköz a szöveg öt fejezete; ezek a következők (i) a buddhaság lényegének elmagyarázása, vagy a gondolat

transzcendenciájának tanítása; (ii) a bölcsesség kapuinak megnyitása, vagy a mozdulatlanság tanítása; (iii) az elképzelhetetlen megnyilvánulásáról szóló tanítás; (iv) az entitások igaz természetének tisztázása; (v) a megszabadulás természetszerű akadálytalansága. Az ötrétű struktúrák különösen népszerűek a korai zenben; láthattuk a Tao-hszin által alkalmazott öt meditáció típusát. A nyolcadik századi tanító, Mohejan ugyancsak a meditáció öt szintjét tanította (van Schaik 2015: 146):

1. Ha megtapasztalod az érzékcsalódott elme mozgásait, ez a semleges állapot.
2. Ha megtapasztalod az érzékcsalódott elme mozgásait és követed ezt a tapasztalatot, ez a hétköznapi érző lény állapota.
3. Ha megtapasztalod az érzékcsalódott elme mozgásait és megérted, hogy a mozgás egy hiba, akkor ez a tapasztalat véget vet a különböző mozgásoknak.
4. Ha megtapasztalod az érzékcsalódott elme mozgásait és tisztában vagy azzal, hogy ezekben nincs én, akkor ez az egyoldalú béke, nyugalom az ürességben.
5. Ha megtapasztalod az érzékcsalódott elme mozgásait és nem alkotsz koncepciót róluk vagy nem követed őket, akkor minden gondolat megszabadul, amint megszületik. Ez a helyes meditáció.

A felismerés öt szintjét ugyancsak Dongsan Liangcsienek (807–69) tulajdonítják. Az ezekről szóló eszmecserét lásd: Leighton 2015.

4. McRae 1986: 172.
5. McRae 2003: 92–3.
6. McRae 1986: 180.
7. Red Pine 2006: 36.
8. A mahájána buddhizmusban a közvetlen és közvetett tanítás közötti különbségtétel igen fontos. Számos szútra, mint a *Samdhinirmocana* is, de az exegetikai művek is megkülönböztetik a Buddha azon nyilatkozatait, amelyek az igazságot közvetlenül fejezték ki (szanszkritul *nītārtha*) és azokat, amelyeket a tanítványoknak szántak, akiknek a közvetlen igazság nem megfelelő, ezért értelmezést igényelnek (szanszkritul *neyārtha*).
9. Red Pine 2006: 34.
10. Cleary 1986: 74; McRae 1986: 54–5.
11. Faure 1989: 174.

12. *Licsi* (Yueji 30), a fordítás forrása: Legge 1990a: 110; a kínai szöveggel egyeztetve <http://ctext.org/shang-shu/great-plan>. *Sangsu* (IV.3), a fordítás forrása: Legge 1990b: 141; a kínai szöveggel egyeztetve: <http://ctext.org/liji/yue-ji>
13. Nishiyama és Stevens 1975: I.xvi. „Lágy és rugalmas elme”, a japán *njūnan shin* 柔軟心 fordítása.
14. Lásd: Faure 1997: 93–6.
15. Vu Cō-tien 690 és 705 között uralkodott. Őt Csong-cung (u. 684; 705–10) követte, akit pedig Jingvang, Jing herceg néven is ismertek, és uralkodási idejének egy részét Senlongnak nevezték (705–7). 705–710 közötti uralkodását élettársa, Vej császárnő irányította (mh. 710). Őt Rui-cung követte (u. 684–90; 710–12); a Taisang császár megnevezés egy tiszteletbeli cím, jelentése „nyugalomba vonult császár”. Ennek a két császárnak az uralkodása idején ugyancsak kiemelkedő befolyással bírt Taiping hercegnő (mh. 713), Vu Cō-tien legfiatalabb lánya. Ezt a kort Hszüan-cung császár uralkodása (u. 712–56) követte. Cleary (1986: 72) kihagyja fordításából a másik két császárt. Faure (1989: 171) kihagyja a szöveg egy részét, talán részben a Pelliot chinois 3703 egy szókihagyása miatt. A „Nemzeti Nevelő” itt a *kuosī* fordítása.
16. A „jóslat” a *soucsi* 授記 (szanszkritul *vyākaran a*) fordítása, ami a buddhista írásokban kifejezetten egy ígéretre hivatkozik a Buddhától, arra, hogy valamely személy elérje a megvilágosodást.
17. Biancsou egy tartomány volt a modern Kaifengben, a hatodikról a tizedik századig. A mai Veisi járás Henanban található, kaifengi adminisztráció alá tartozik.
18. A „Feladta a szóbeli kifejezés módszereit” a *janjū tao tuan* 言語道斷 megfelelője, egy olyan mondat, ami népszerűvé vált a zenben, és korábban Cse-ji használta.
19. A „Véget vet elmefunkciói működésének” a *hszínhszing csu mie* 心行處滅 megfelelője, ami egy szólás.
20. Cleary (1986: 72–3) és Faure (1989: 172) a négy sort úgy fordítja, mint ami Sen-hsiut írja le; az utolsó sor azonban, ami arról szól, hogy nem alkotott semmit írásban, arra enged következtetni, hogy Hongrenről szólnak. Ugyanígy, a két gyakorta használt, négy írásjelből álló mondat, a *janjū tao tuan* 言語道斷 és a *hszínhszing csu mie* 心行處滅 a megvilágosodott lényekre vonatkozik, így a narratíva e pontján inkább vonatkoztathatók Sen-hsiu tanítójára.

21. A szöveg elején az egyetlen említett tisztség a Nemzeti Nevelői tisztség: *kuosī* 國師. Így pedig, vagy a címeket használja felcserélhető módon, vagy Sen-hszü volt az az egyedüli tanító a szöveg elején említett három közül, akinek a Császári Nevelői tisztséget megadták, és aki ugyancsak rendelkezett (vagy utóbb megszerezte) a Nemzeti Nevelői tisztséggel.
22. Itt a „bölcseleti iskola” a *csiā cōngcsi* 家宗旨 fordítása.
23. Sem Cleary (1986: 73), sem Faure (1989: 173) nem tekinti ezt a két sort Cö-tian beszéde részének.
24. Amint korábban említettem, ez Csong-cung (u. 684; 705–10).
25. Szó szerint, „remélve, hogy visszakerül az út kiinduló pontjára”. Ugyanakkor, Cleary (1986: 73) és Faure (1989: 174) ezt úgy fordították, hogy „vezér” vagy „vezető” az úton.
26. Amint Faure (1989: 174, n.14) kiemeli, ez egy Kao-cu császárról (206–195 bc) szóló történetre utalás, aki a szülőfalujából a szilfákat átültette az új palotájába.
27. Ez egy menetlevélnek látszik, további példákért a tunhuangi kéziratokból lásd: van Schaik és Galambos 2011.
28. Faure (1989: 174) változatában az szerepel, hogy „három császár”, a Pelliot chinois 3703 alapján, de mivel csak kettő van nevesítve, és a „három” egy beillesztés a Pelliot chinois 3703-ban, itt a Pelliot chinois 3646-ot követem.
29. Az a kifejezés, hogy „udvar és vidék” (*csao jě* 朝野) az arisztokráciára és a hétköznapi emberekre vonatkozik.
30. McRae (1986: 46) szerint Li tulajdonképpen a Sen-hszü családjának a neve volt, és a családi lakóhely volt az, amit kolostorrá alakítottak a császár rendelete következtében.
31. Ennek a titokzatos mondatnak az értelmezéséhez lásd a jelen fejezet bevezetőjét.
32. „Kolostori és világi hívők” szó szerint azt jelenti, a „négy rend”, pl. *bbiks u*, *bbiks un I*, *upāsaka* és *upāsikā*.
33. A „császár veje” tisztség a *fumā* 駙馬. A „császári hercegnő” a *kongcsü* 公主, például Vencseng Kongcsu, a hercegnő, aki férjhez ment a tibeti császárhoz, Szongtsen Gampohoz a korai hetedik században.
34. A „kontyökszer” a *csicsü* 髻珠, a király legértékesebb vagyontárgya a *Lótusz szútra* példázatban (Muller, DDB).

35. Ez egy játékos utalás a függő tükrök hálózatáról szóló metaforára, amelyben valamennyien tükrözik egymást, ami megjelenik Szeng-can fejezetében. Itt Sen-hszü egyedül természetét az egyetlen függő tükör ábrázolásával fejezi ki.
36. A „tündöklő szellem” a *sénming* 神明. Noha ez a kifejezés korábban származik, mint a buddhizmus Kínában, utóbb szinonimájává vált a buddha-természetnek.
37. Ezt a sort nehéz lefordítani ilyen formájában. Itt a *csian* 前 („elő”, „megelőzően”) írásjelet úgy olvasom, mint elírást a *csian* 潛 helyett, ami annak a megfelelője, hogy „mérőónnal mérni a mélységet, vizsgálni”. Közép-kínai kiejtésekben található meg a *dzen*, illetve *dzjem* közeli homofónok (Kroll 2015: 361).
38. Itt behelyettesítem a *jisāng* 一切 kifejezéssel („egyetlen szenvedés”) azt, hogy *jicsie* 一傷 („mindenki”). Ha megtartjuk az eredeti írásjelet, a fordítás egyik változata így hangozhat: „feltette a szívét az egyetlen szenvedő [lény] nirvánájára”. Másrészt, Faure átteszi a császár beszédét egyes szám első személybe annak kifejezésére, hogy bánatos volt Sen-hszü halálának gondolata miatt.
39. Ez Sen-hszü hivatalos rangja. Szó szerint *tatōng* 大通, ami „széleskörűen behatoló” (vesd össze a tibeti *Longchen* tisztiséggel).
40. A kolostor nevét a Pelliot chinois 3436 Dumensi-ként, míg Pelliot chinois 3703 Duren-ként állapítja meg. Sen-hszü kolostorának neve, más forrásokból tudjuk, Dumen, és én ezt használtam itt. Lásd: McRae (1989: 50, 55–6) erről a kolostorról és a Sen-hszü halálát követő teljes ceremóniáról. Faure fordítása (1989: 175) megállapítja, hogy a tiszviselőnek megmondták, alapítsa meg valahol a kolostort és a sztélét, ami nem hangzik hihetőnek.
41. *Mahāparinirvāna szútra*: T.12, no. 374, p. 384, c16.
42. Szó szerint „a tíz irány univerzuma”.
43. A „Tükröződés” (vagy árnyék) megfelelője a *jīng* 影, aminek az is lehet a jelentése, hogy „portré”, ami fennmarad azután, hogy a test már elpusztult. Ennek a sornak azonban vélhetőleg az a célja, hogy ellentmondásos legyen. Amint Faure (1989: 177, n.28) rámutat, ez megfordítja a dolgok szokásos rendjét, amelyben a test elsődleges és az árnyék attól függő. Ezt a témát folytatja a következő sor: „A híd folyik, de a víz nem.”
44. A „lényeg és tevékenység” a *tijong* 體用. Ez a fogalom gyakran megjelenik Sen-hszü munkáiban; lásd például: McRae 1986: 178.

45. „Kétrétű titok” (*csonghszüan* 重玄) volt egy taoista iskola elnevezése (lásd Pregadio 2008: 1.274ff.). A kifejezés Lao-cétől ered; úgy tűnik, mint iskola elnevezés a hatodik századig vezethető vissza, de csúcspontját a Tang-dinasztia idején élte. A kifejezés taoista kontextusa ismert volt a buddhista írók számára jóval ez előtt: „Buddhista gondolkodók, mint Cse Tun (314–66), Seng-csou (374–414), és Csi-zang (549–623) használták a *csonghszüan* kifejezést arra, hogy Lao-ce igazságáról beszéljenek és azt taoista szóhasználatként azonosították” (Pregadio 2008: 275). Így tehát Sen-hszü, legalább utalás szintjén, egy taoista fogalomra hivatkozik itt.
46. Ez egy utalásnak tűnik az abhidharma doktrínára, amely szerint minden megújul minden pillanatban. Ugyanerre jut az a párbeszéd, ami egy tanító és tanítvány között zajlik az egyik tunhuangi tibeti zen szövegben (lásd: van Schaik 2015:106–7). Felhívom a figyelmet arra, hogy Cleary (1986: 76) és Faure (1989: 177) mindketten másként fordították le ezt, kihagyva a *csi* 寂 írásjelet („béke, megadás”), ami szerepel a Pelliot chinois 3436-ben, de hiányzik a Taisho kiadásból.
47. A *Mahāparinirvāna szútra* (T.12, no. 374) 28. fejezete a Buddha természetének kérdését tárgyalja, beleértve azt az elgondolást is, hogy a Buddha Kelet-Indiából jött, de azt is, hogy a teste betölti a teljes űrt.
48. Faure (1997: 207, n.33) Csing-hsziant tárgyalja és azt is sugallja, hogy ez a nyolcadik fejezet egy későbbi betoldás a négy figura valamely tanítványa által, és mivel Csing-hszian elég kétséges, ezért azt tanácsolja, esetleg ennek volt valamelyik tanítványa az, aki ezt tette. Nincs azonban meggyőző bizonyíték arra, hogy elhiessük, így történt.
49. Ebben a metaforában, úgy tűnik, a lámpás jelenti a tanításokat, a tükör pedig a tanítványok világos elméjét.
50. Az „Eminens” a *tate* 大德, szó szerint „nagyerényű”. Ez egy tiszteletteljes kifejezés az idősebb szerzetesekre.
51. A huszonnégy a következő: tizenegy mester a nyolc fejezet élén; Bódhidharma két másik tanítványa, Tajou és Tanlin (Huikét kivéve, mert ő már be lett számítva); Hongren további kilenc fő tanítványa (pl. Sen-hszüot kivéve, mert ő már be lett számítva); Hszüan-cö és Csing-csüe.

Irodalomjegyzék

- Adamek, Wendi L. 2007. *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and its Contexts*. New York: Columbia University Press.
- 2011. *The Teachings of Master Wuzhu: Zen and Religion of No-Religion*. New York: Columbia University Press.
- Aitken, Robert. 1982. *Taking the Path of Zen*. New York: North Point Press.
- Allen, Sarah. 2015. *Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-Slip Manuscripts*. New York: State University of New York Press.
- Baier, Annette. 2009. *Reflections on How We Live*. New York: Oxford University Press.
- Baroni, Helen. 2002. *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*. New York: The Rosen Publishing Group.
- Barrett, Timothy. 1991. 'The Date of the *Leng-chia shih-tzu chi*'. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 3rd Series, 1.2: 255–9.
- 2008. *The Woman Who Discovered Printing*. London: Yale University Press.
- Batchelor, Martine. 2008. 'What is This?', *Tricycle Magazine* 18.1.
- Beck, Charlotte Joko. 1995. *Nothing Special: Living Zen*. New York: HarperCollins.
- Bingenheimer, Marcus and Chang Po-Yung (eds). 2018. *Four Early Chan Texts from Dunhuang – A TEI-based Edition*. Taipei: Shin Wen Feng.

- Braarvig, Jens. 2000. 'Sarvadharmāpravṛttinirdeśa'. In Jens Braarvig (ed.), *Buddhist Manuscripts in the Schoyen Collection, vol. I*. Oslo: Hermes Publishing. 81–166.
- Bronkhorst, Johannes. 2011. *Language and Reality: On an Episode in Indian Thought*. Leiden: Brill.
- Broughton, Jeffrey L. 1999. *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*. Berkeley: University of California Press.
- . 2009. *Zongmi on Chan*. New York: Columbia University Press.
- Brown, Brian Edward. 1991. *A Study of the Tathāgatagarbha and Ālaya-vijñāna*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Buswell, Robert. 1983. *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- . 1987. 'The "Short-cut" Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism'. In Peter Gregory (ed.), *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 321–77.
- Chang, Garma C.C. 1983. *A Treasury of Mahayana Sutras: Selections from the Mahāratnakūta Sūtra*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Chappell, David. 1983. 'The Teachings of the Fourth Ch'an Patriarch Tao-hsin (580–651)'. In Lewis Lancaster and Whalen Lai (eds), *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley Buddhist Studies Series 5. Berkeley: University of California Press. 89–129.
- Cheng, Chung-Ying. 2002. 'On the Metaphysical Significance of *Ti* (Body-Embodiment) in Chinese Philosophy: *Benti* (Origin-Substance) and *Ti-Yong* (Substance and Function)'. *Journal of Chinese Philosophy* 29.2: 145–61.

- Choo, Jessey. 2015. 'Yiwen Leiju.' In Cynthia Chennault et al (eds), *Early Medieval Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: Institute of East Asian Studies. 454–64.
- Cleary, J.C. 1986. *Zen Dawn: Early Zen Texts from Tun Huang*. Boston: Shambhala.
- Cleary, Thomas. 1993. *The Flower Ornament Scripture*. Boston: Shambhala.
- 2006. *Awakening to the Tao*. Boston: Shambhala.
- Cole, Alan. 2009. *Fathering Your Father: The Zen of Fabrication in Tang Buddhism*. Berkeley: University of California Press.
- Cuevas, Bryan. 2003. *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. New York: Oxford University Press.
- Deleanu, Florin. 1992. 'Mindfulness of Breathing in the *Dhyāna Sūtras*'. *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan* 37: 42–57.
- Drikung Kyabgön Chetsang. 2010. *Lanka'i mkhan po dang slob ma'i mdo: Bod rgyashan sbyor*. Dehradun: Songtsen Library.
- Dumoulin, Heinrich. 1988. *Zen Buddhism: A History, Volume 1: India and China*. New York: Macmillan.
- Dunnell, Ruth. 1992. 'The Hsia Origins of the Yüan Institution of Imperial Preceptor.' *Asia Major* 5.1: 85–111.
- Eskilden, Stephen. 2006. 'Emergency Death Meditations for Internal Alchemists.' *T'oung Pao*, Second Series, 92.4/5: 373–409.
- 2017. 'Bodhidharma Outside Chan Literature: Immortal, Inner Alchemist, and Emissary from the Eternal Realm.' *Journal of Chinese Religions* 45.2: 119–50.
- Faure, Bernard. 1989. *Le Bouddhisme Ch'an en mal d'histoire: genese d'une tradition religieuse dans la Chine des Tang*. Paris: Ecole française d'Extreme-Orient.
- 1997. *The Will to Orthodoxy: A Critical Genealogy of Northern Chan Buddhism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1998. 'Voices of Dissent: Women in Early Chan and Tiantai'. *Annual Report, The Institute for Zen Studies* 24: 25–42.
- Ferguson, Andrew. 2011. *Zen's Chinese Heritage: The Masters and Their Teachings* (Expanded Edition). Somerville, MA: Wisdom.
- Ford, James Ishmael. 2006. *Zen Master Who? A Guide to the People and Stories of Zen*. Boston: Wisdom.
- 2012. *If You're Lucky, Your Heart Will Break: Field Notes from a Zen Life*. Boston: Wisdom.

- Foult, T. Griffith. 1999. 'Sung Controversies Concerning the "Separate Transmission" of Chan'. In Peter Gregory and Daniel Katz (eds), *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 220–94.
- . 2006. 'Rules of Purity in Japanese Zen'. In Steven Heine and Dale S. Wright (eds), *Zen Classics: Formative Texts in the History of Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press. 137–69.
- Fuller Sasaki, Ruth and Isshū Miura. 1965. *Zen Dust: The History of the Koan and Koan Study in Rinzi (Linji) Zen*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Garfield, Jay. 1995. *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. New York: Oxford University Press.
- Glass, Andrew and Mark Allon. 2007. *Four Gandhari Samyuktagama Sutras: Senior Kharosthi Fragment 5*. Seattle: University of Washington Press.
- Gold, Jonathan C. 2017. 'Vasubandhu'. In Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), URL: plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/vasubandhu/
- Gomez, Luis. 1996. *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Greene, Eric. 2012. 'Meditation, Repentance, and Visionary Experience in Early Medieval Chinese Buddhism'. Ph.D. Thesis, University of California, Berkeley.
- Gregory, Peter. 2002. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Harris, Sam. 2014. *Waking Up: Searching for Spirituality Without Religion*. London: Bantam Press.
- Herrigel, Eugen. 1953. *Zen in the Art of Archery*. Tr. R. F. C. Hull. London: Routledge
- & Kegan Paul. [Az íjászat Zen művészete: Kyudo. Budapest, Hunorsport, 1994.]
- Huxley, Aldous. 2009 [1945]. *The Perennial Philosophy*. New York: HarperCollins.
- Imaeda, Yoshiro. 2008. 'The Provenance and Character of the Dunhuang Documents'. *Memoirs of the Toyo Bunko* 66: 81–102.
- Ives, Christopher. 2009. 'In Search of a Green Dharma: Philosophical Issues in Buddhist Environmental Ethics'. In John Powers and Charles S. Prebish (eds), *Destroying Mara Forever:*

- Buddhist Ethics Essays in Honour of Damien Keown*. Ithaca, NY: Snow Lion. 165–86.
- Jaffe, Richard. 2001. *Neither Monk nor Layman*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- James, William. 1982 [1902]. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London: Penguin.
- Jorgensen, John. 2012. 'The Figure of Huineng'. In Morten Schlütter and Stephen Teiser (eds), *Readings of the Platform sutra*. New York: Columbia University Press. 25–52.
- Kapleau, Philip. 1989. *The Three Pillars of Zen (25th Anniversary Edition)*. New York: Doubleday.
- Kapstein, Matthew. 2004. 'The Strange Death of Pema the Demon Tamer.' In Matthew Kapstein (ed.), *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press. 119–56.
- Kroll, Paul. 2015. *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden: Brill.
- Legge, James. 1990a [1885]. *The Sacred Books of China, Part I, The Shu King*. New Delhi: Atlantic Publishers.
- Legge, James. 1990b [1885]. *The Sacred Books of China, Part IV, The Li Ki, XI–XLVI*. New Delhi: Atlantic Publishers.
- Leighton, Taigen Dan. 2000. *Cultivating the Empty Field: The Silent Illumination of Zen Master Hongzhi*. North Clarendon, VT: Tuttle.
- . 2015. *Just This Is It: Dongshan and the Practice of Suchness*. Boston: Shambhala.
- Leighton, Taigen Dan and Shohaku Okumura. 2010. *Dōgen's Extensive Record: A Translation of the Eihei Kōroku*. Boston: Wisdom.
- Little, John (ed.). 2001. *Bruce Lee: Artist of Life*. Boston: Tuttle.
- MacIntyre, Alastair. 2011 [1981]. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Bloomsbury.
- Mascaró, Juan (tr.). 1973. *The Dhammapada: The Path of Perfection*. London: Penguin.
- McMahan, David L. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.
- McRae, John. 1986. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- . 2003. *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: University of California Press.

- Meinert, Carmen. 2007. 'The Legend of *Cig car ba* Criticism in Tibet: A List of Six *Cig car ba* Titles in the *Chos 'byung me tog snying po* of Nyang Nyi ma 'od zer (12th Century)'. In Ronald Davidson and Christian Wedermeyer (eds), *Tibetan Buddhist Literature and Praxis*. Leiden: Brill. 31–54.
- Midgley, Mary. 1996. *Utopias, Dolphins and Computers: Problems of Philosophical Plumbing*. London: Routledge.
- Mohr, Michel. 2000. 'Emerging from Nonduality: KĀdan Practice in the Rinzai Tradition since Hakuin.' In Steven Heine and Dale Wright (eds), *The KĀdan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press. 244–79.
- Mohr, Michel. 2008. 'Invocation of the Sage: The Ritual to Glorify the Emperor'. In Steven Heine and Dale Wright (eds), *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. New York: Oxford University Press. 205–22.
- Mollier, Christine. 2008. *Buddhism and Taoism Face to Face: Scripture, Ritual, and Iconographic Exchange in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Monier-Williams, M. 1998 [1899]. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Nearman, Hubert (tr.). 2007. *Shōbōgenzō: The Treasure House of the Eye of the True Teaching*. Mount Shasta, CA: Shasta Abbey Press. <https://www.shastaabbey.org/pdf/shoboAll.pdf>
- Needham, Joseph. 1962. *Science and Civilization in China, Vol. 4: Physics and Physical Technology, Part 1: Physics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nishijima, Gūdo and Chodo Cross (tr.). 2006. *Master Dogen's Shobogenzo*. 2nd ed., 4 vols. Charleston, SC: Booksurge Publishing.
- Nishiyama, Kosen and John Stevens (tr.). 1975–83. *A Complete English Translation of Dōgen Zenji's Shōbōgenzō*. 4 Vols. Tokyo: Nakayama Shobō.
- Okumura, Shohaku. 2012. *Living by Vow: A Practical Introduction to Eight Essential Zen Chants and Texts*. Somerville, MA: Wisdom.
- Osto, Douglas. 2009. *Power, Wealth and Women in Indian Mahāyāna Buddhism: The Gan d avyūba-sūtra*. London: Routledge.
- Robert M Pirsig. 1974. *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Enquiry into*

- Values*. London: The Bodley Head. [A zen és a motorkerékpár-ápolás művészete. Európa, Budapest, 2018.]
- Poceski, Mario. 2010. 'Monastic Innovator, Iconoclast, and Teacher of Doctrine: The Varied Images of Chan Master Baizhang'. In Steven Heine and Dale Wright (eds), *Zen Masters*. New York: Oxford University Press. 3–32.
- 2015. 'Conceptions and Attitudes towards Contemplative Practice within the Early Traditions of Chan Buddhism'. *Journal of Chinese Buddhist Studies* 28: 67–116.
- Pregadio, Fabrizio (ed.). 2008. *Encyclopedia of Taoism*. London: Routledge.
- Raymond, Eric. 2003. 'Jargon File (version 4.4.7)'. URL: www.catb.org/jargon/html/
- 2015. 'How to Become a Hacker (Version 1.50)'. URL: www.catb.org/esr/faqs/hacker-howto.html
- Red Pine. 1987. *The Zen Teaching of Bodhidharma*. New York: North Point Press.
- 2006. *The Platform Sutra: The Zen Teaching of Huineng*. Berkeley: Counterpoint [1993. Hui-neng Az alapvetés könyve. Budapest: Balassi Kiadó.]
- 2013. *The Lankavatara Sutra: A Zen Text*. Berkeley: Counterpoint [2001. Szív szútra. The Lankavatara Sutra. Budapest: Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.]
- Robson, James. 2011. 'Formation and Fabrication in the History and Historiography of Chan Buddhism'. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 71.2: 311–49.
- Rong Xinjiang. 2000. 'The Nature of the Dunhuang Library Cave and the Reasons for its Sealing'. In *Cahiers d'Extreme-Asie* 11: 247–75.
- Rosenbaum, Robert and Barry Magid (eds). 2016. *What's Wrong With Mindfulness (And What Isn't): Zen Perspectives*. Boston: Wisdom.
- Salomon, Richard. 2011. 'Why did the Gandhāran Buddhists Bury Their Manuscripts?'. In Stephen Berkwitz, Juliane Schober and Claudia Brown (eds), *Buddhist Manuscript Cultures*. Abingdon: Routledge. 19–34.
- Satō Giei and Nishimura Eshin. 1973. *Unsui: A Diary of Zen Monastic Life*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Schlingloff, Dieter. 2006. *Ein buddhistisches Yogalehrbuch: unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1964 unter Beigabe aller*

- seit her bekannt gewordenen Fragmente*. Düsseldorf: Haus der Japanischen Kultur.
- Schlütter, Morten. 2008. *How Zen Became Zen: The Dispute Over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2012. 'The Platform Sūtra, Buddhism and Chinese Religion'. In Morten Schlütter and Stephen Teiser (eds), *Readings of the Platform sutra*. New York: Columbia University Press. 1–24.
- Sharf, Robert. 1993. 'The Zen of Japanese Nationalism'. *History of Religions* 33.1: 1–43.
- 2002. *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2014. 'Mindfulness and Mindlessness in Early Ch'an'. *Philosophy East and West* 64.4: 933–64.
- Shaw, Sarah. 2014. *The Spirit of Buddhist Meditation*. London: Yale University Press.
- Sheng Yen. 2008. *The Method of No-method: The Chan Practice of Silent Illumination*. Boston: Shambhala.
- Shibayama Zenkei. 1974. *Zen Comments on the Mumonkan*. New York: Harper & Row.
- Sorensen, Henrik H. 1989. 'Observations on the Characteristics of the Chinese Chan Manuscripts from Dunhuang'. *Studies in Central and East Asian Religions* 2: 115–39.
- Stein, Marc Aurel. 1921. *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China* [5 vols]. Oxford: Clarendon Press.
- Stevenson, Daniel. 1987. 'The T'ien-t'ai Four Forms of Samādhi and Late North-South Dynasties, Sui, and early T'ang Buddhist Devotionalism'. Ph.D. dissertation, Columbia University, New York.
- Suzuki Shunryū. 1991 [1970]. *Zen Mind, Beginner's Mind*. New York: Weatherhill.
- Tanahashi Kazuaki. 2010. *Treasury of the Dharma Eye: Zen Master Dogen's Shobo Genzo*. Boston: Shambhala.
- 2015. *Zen Chants: Thirty-Five Essential Texts in New Translations with Commentary*. Boston: Shambhala.
- Thich Nhat Hanh. 1995. *Zen Keys*. New York: Doubleday.
- Thich Thien-An. 1975. *Buddhism and Zen in Vietnam in Relation to the Development of Buddhism in Asia*. Los Angeles: College of Oriental Studies, Graduate School.

- van Schaik, Sam. 2004. *Approaching the Great Perfection: Simultaneous and Gradual Methods of Dzogchen Practice in the Longchen Nyíngtig*. Somerville, MA: Wisdom.
- . 2015. *Tibetan Zen: Discovering a Lost Tradition*. Boston: Shambhala.
- . 2016. *The Spirit of Tibetan Buddhism*. London: Yale University Press.
- van Schaik, Sam and Imre Galambos. 2011. *Manuscripts and Travellers: The Sino-Tibetan Documents of a Tenth-century Buddhist Pilgrim*. Berlin: de Gruyter.
- Victoria, Brian. 2006. *Zen at War* (2nd edn). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Wang, Robin and Ding Weixiang. 2010. 'Zhang Zai's Theory of Vital Energy'. In John Makeham (ed.), *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. 47–50.
- Watts, Alan. 1991 [1936]. *The Spirit of Zen*. London: HarperCollins.
- Welch, Holmes. 1967. *The Practice of Chinese Buddhism: 1900–1950*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Welter, Albert. 2000. 'Mahākāśyapa's Smile: Silent Transmission and the Kung-an (Koan) Tradition'. In Steven Heine and Dale Wright (eds), *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press. 75–109.
- . 2008. 'Buddhist Rituals for Protecting the Country in Medieval Japan: Myōan Eisai's "Regulations of the Zen School"'. In Steven Heine and Dale S. Wright (eds), *Zen Ritual: Studies of Zen Theory in Practice*. New York: Oxford University Press.
- Wilkinson, Endymion. 2000. *Chinese History: A Manual (Revised and Enlarged)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wittgenstein, Ludwig. Logikai-filozófiai értekezés. Budapest: Akadémiai Kiadó 1989.
- Wright, Dale. 2010. 'Humanizing the Image of a Zen Master: Taizan Maezumi Rōshi'. In Steven Heine and Dale Wright (eds), *Zen Masters*. New York: Oxford University Press. 239–66.
- Yamada Shōji. 2001. 'The Myth of Zen in the Art of Archery'. *Japanese Journal of Religious Studies* 28.1–2: 1–30.
- Yampolsky, Philip. 2012 [1967]. *The Platform szútra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-Huang Manuscript*. New York: Columbia University Press.
- Yanagida Seizan. 1971. *Shoki no Zenshi 1: Ryōgashijiki; Denhōbōki*. Tokyo: Chikuma shobō.

- Yoshida, Yutaka. 2015. 'A Handlist of Buddhist Sogdian Texts.' *Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University* 54: 167–80. <http://hdl.handle.net/2433/197456>.
- Yu, Jimmy. 2006. 'Bodies of Sanctity: Ascetic Practices in Late Imperial China'. Ph.D. dissertation, Princeton University.
- Ziporyn, Brook. 2003. 'Li (Principle, Coherence) in Chinese Buddhism'. *Journal of Chinese Philosophy* 30.3–4: 501–24.
- . 2009. *Zhuangzi: The Essential Writings, With Selections from Traditional Commentaries*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Zürcher, Eric. 2007. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (2nd edn). Leiden: Brill.

Online források

Chinese Text Project: <https://ctext.org>

Digital Dictionary of Buddhism (DDB): <http://www.buddhism.dict.net>

Dunhuang Manuscript Full Text Digitization Project: <http://dev.ddbc.edu.tw/>

Dunhuang_Manuscripts

International Dunhuang Project (IDP): <http://idp.bl.uk>

Megjegyzés: A szanszkrit szavakat itt diakritikus jelekkel jelöltük, azokban az esetekben is, amikor a szövegben nem így történt. A szanszkrit buddhista szavak kínai megfelelőit A *Lanka mesterei* által általánosan használt szavakból merítettük.

Tárgymutató

A

- abbhidharma** (kínaiul *lun*), a filozófiai írások a **tripitaka** harmadik részébe belefoglalva 133, 185, 235, 271
- átadás** (kínaiul *csua n*), az a rituálé, amellyel a tanító felhatalmazza a tanítványt valamely gyakorlat gyakorlására 33, 49, 70, 74, 134, 210, 227, 238, 263
- átadási vonal** (kínaiul *seng-csöng*), a tanítások átadásának rendje, amely tanítóról tanítványra szállt sok generáción át 49, 54, 56, 69, 70, 74, 76, 77, 99, 103, 165, 209, 211, 225, 227
- az elme talaja** (kínaiul *hszindí*), az elme valamennyi tevékenységének alapja 184

B

- benső szemlélődés meditáció** (*vipaśyanā*), olyan meditációs gyakorlatok, amelyek az én és/vagy a jelenségek természetére irányulnak; egyike a két fő meditációs gyakorlat-csoportnak, a **nyugodtsággal** (*śamatha*) együtt 53, 182
- bódhicsitta** (kínaiul *puti hszín*), a „felébredő elme”, a **megvilágosodás** elérésére való törekvés valamennyi **érző lény** érdekében 25, 113, 143, 237
- bódhiszattva** (kínaiul *pusa*), I. buddhista gyakorló, aki arra törekszik, hogy minden érző lényt **megvilágosodásra** juttasson; II. istenség, aki valamely megvilágosodott tulajdonságot testesít meg, mint amilyen **Avalokiteśvara** 24, 25, 26, 27, 31, 44, 55, 58, 59, 81, 82, 92, 93, 94, 124, 143, 144, 166, 168, 172, 174, 179, 181, 182, 183, 190, 206, 207, 209, 216, 219, 221, 224, 248, 253, 254, 256, 260, 261
- bódhiszattva előírások** (szanszkritul *bodhisattva pran. idhāna*, kínaiul *pusa yuan*), fogadalmak annak kifejezésére, hogy minden **érző lény megvilágosodásra** jusson; rituális elköteleződés a **mahájána buddhizmus** útja mellett 59, 81, 166, 224, 253
- bölcsesség tökéletessége** (szanszkritul *prajñāpāramitā*), a tökéletességek közül az utolsó, az a bölcsesség, amely érzékeli az **ürességet** 125
- buddha** (kínaiul *fo*), vonatkozhat a történelmi Śākyamuni buddhára, vagy más megvilágosodott tanítókra, mint Amitabha, és valójában minden érző lény, aki eljutott a teljes **megvilágosodáshoz**; ebben a fordításban az első jelentés nagy kezdőbetűvel, írott változattal jelölve. Lásd az egyes hivatkozásokat a különböző buddhákra, buddha-természetre, buddha birodalomra,

- buddhaságra 21, 25, 26, 31, 37, 49, 52, 55, 60, 80, 82, 83, 84, 85, 88, 90, 92, 109, 112, 113, 119, 120, 124, 132, 144, 146, 148, 150, 152, 156, 160, 161, 167, 168, 169, 170, 171, 174, 176, 177, 182, 187, 189, 190, 192, 194, 196, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 218, 248, 255, 257, 261, 262, 270
- buddha birodalom** (kínaiul *fo-kuo*). a világ, ahogy azt a buddha megtapasztalja; lásd továbbá **Tiszta Föld** 112, 113, 174
- buddhaság** (kínaiul *fo-kuō*), a teljes **megvilágosodottság** állapota, ami nyitva áll valamennyi **érző lény** számára 113, 146, 148, 150, 206, 249, 266
- buddha-természet** (szanszkritul *tathāgatagarba*, kínaiul *fo-hszing*), a megvilágosodott elme állapota, ami már jelen van valamennyi **érző lényben** 49, 80, 109, 112, 132, 144, 146, 148, 150, 161, 170, 187, 197
- Buddha tudatosítása** (kínaiul *nianfo*; Jap. *nembucu*), olyan meditációs ülő gyakorlat, amelyben valamelyik buddhát vizualizálják és nevét ismételtetik; lásd továbbá **tárgy nélküli tudatosság** 85, 167

D

- dharma** (kínaiul *fā*), I. a **Buddha** tanításai; II. egy valóságosan létező **entitás**a 26, 65, 70, 80, 95, 104, 111, 112, 114, 122, 123, 126, 130, 131, 138, 146, 148, 150, 151, 155, 156, 160, 165, 170, 175, 176, 177, 180, 181, 190, 198, 199, 200, 209, 211, 213, 215, 217, 227, 229, 232, 233, 238, 239, 244, 249, 251, 253, 255, 256, 261, 262, 264, 265

E

- éberség** (kínaiul *csüe*), a tudatosság egyszerű jelenléte valamennyi **érző lényben** 21, 32, 61, 86, 119, 124, 157, 167, 177, 184, 191, 197, 214, 257
- egyfókuszú összpontosítás** (kínaiul *hszing szánmei*), olyan meditációs gyakorlat, amely egyetlen buddhára összpontosít; lásd továbbá **buddha tudatosítása** 82, 167, 168, 205, 254
- együttérzés** (szanszkritul *karun. a*, kínaiul *mīn*), az a szellemi állapot, amelyben azt kívánod másoknak, hogy szabaduljanak a szenvedéstől; a **bódhicsitta** egyik feltétele 25, 27, 117, 200, 214, 257
- elmélyedés** (kínaiul *csengsou*), a meditáció élményébe történő teljes elmerülés állapota, lásd továbbá **összpontosítás** 152, 153, 250, 251
- elv** (kínaiul *lǐ*), minden dolog igaz természete; lásd továbbá **ilyenség** 120, 123, 124, 132, 133, 134, 135, 138, 140, 161, 162, 173, 209, 214, 215, 242, 244, 245, 251
- én-nélküliség** (szanszkritul *anātman*, kínaiul *vujőu*), a személyekben az önálló és független **létezés** hiánya; lásd továbbá **üresség** 41, 52, 233, 239
- entitás** (szanszkritul *dharma*, kínaiul *fā*), ami az okoktól vagy körülményektől függetlenül létezik; az **ürességről** szóló **Madhyamaka** tanítások tagadják 111
- érdem** (szanszkritul *pun. ya*, kínaiul *fü*), az erkölcsös viselkedés, meditáció gyakorlás és olyan vallásos cselekedetek tanúsításának jótékony hatása, mint az imádság 131
- érző lények** (kínaiul *csungszeng*), valamennyi **tudatos** érző lény, amely részt vesz az **újjászületés** körforgásában 25, 41, 109, 119, 124, 125, 132, 138, 140, 144, 145, 148, 149, 150, 171, 172, 173, 174, 188, 248, 249, 250, 262
- Északi Iskola** (kínaiul *běizōng*), Sen-hszü és követői által Kínában terjesztett tanítások neve 69, 73, 75

F

falnézés (kínaiul *pikuā n*). Bódhidharma *Két út, négy gyakorlat című* munkájában tanított meditációs módszer 132, 241, 242, 289

felébredés (szanszkritul *bodhi*, kínaiul *putí*), a **buddhaság** elérése, az **elhomályosulások** meghaladása 20, 25, 27, 31, 32, 33, 34, 43, 44, 95, 113, 119, 169, 170, 232, 233, 254

forrás (kínaiul *jüan*), az elme alapvető természete a gondolatok és érzelmek feltámadását megelőzően, amit úgy is neveznek, hogy „az elme forrása” (*csí njüan*) 14, 113, 139, 232, 235, 240, 241, 243, 245, 266

függő keletkezés (szanszkritul *pratityasamutpáda*, kínaiul *jünjüan*), annak a ténye, hogy minden entitás csak okok és okozatok függvényében keletkezhet és létezhet; éppen ezért nem lehet önálló létük; lásd továbbá **üresség** 40, 81, 107, 134, 162, 243

H

hallgató (szanszkritul *śrāvaka*, kínaiul *sēngven*), olyan gyakorló buddhista, aki nem fogadja el a mahájána írások és doktrínák tanításait, és akit éppen ezért a **hinajánához** tartozónak tartanak 92, 123, 152, 209

három ékkő (szanszkritul *triratna*, kínaiul *szán pāo*), a **Buddha**, a **dharma** és a **szangha**; amiben a Buddha **menedéket** talál 156

három méreg (kínaiul *szán tu*), az elme három negatív állapotát: ragaszkodást, ellenszenvet és tudatlanságot kifejező metafora 169

hat érzék (kínaiul *liu csing*), látás, hallás, ízlelés, tapintás, szaglás és **tudatosság** 177

hinajána (kínaiul *bsziāoseng*), a „kisebb szekér”, egy becsmérlő kifejezés azokra a buddhistákra, akik nem fogadják el a **mahájánát** és azok tanításait és gyakorlatát 236

I

ilyenség (szanszkritul *tatbātā*, kínaiul *csēnru*), minden dolog maradandó és mindig jelenlevő természete 106, 111, 112, 113, 114, 227, 232, 241, 247

J

jógácsára buddhista filozófiai mozgalom, ami „csak az elme” (kínaiul *veisi*) néven is ismeretes, ami azt az álláspontot képviseli, miszerint a jelenségek csupán az elme ismérvei, amit **mahájána szútrák**, köztük a *Lankāvatāra* is tárgyal 184, 187, 235, 260, 266

K

karma (kínaiul *je*), egy egyén cselekedetei: pontosabban, cselekedetei és jövőbeli fejlődése közötti okozati összefüggés 29, 40, 41, 113, 123, 139, 156, 222, 261

kategóriák (szanszkritul *laks.an. a*, kínaiul *bsziang*), a valóságnak valamely nyelv konceptuális rendszere szerinti jellemzése; a kategóriák képezik a **konvencionális igazság** alapját, és a mahájána buddhizmusban, úgy tartják, nincsenek ráhatással a végső igazságra, mivel teljesen az elme szüleményei

- (jógácsára), vagy, mert egymástól függőségben léteznek (**madhjamaka**) 81, 109, 111, 112, 114, 157, 162, 171, 178, 191, 198, 213, 232, 260
- konvencionális igazság** (szanszkritul *sam. vr. tīsatya*, kínaiul *szu-ti*), a hétköznapi észlelés, ami a társadalmi megegyezés szerinti **kategóriákon** alapszik; lásd továbbá **végző igazság** 124
- kuclszmondát** (kínaiul *huatou*), a **koan** gyakorlás egyik formája, ami egyetlen mondatra vagy szóra összpontosít 86

L

- legvégző igazság** (szanszkritul *paramartha*, kínaiul *csēnti*), az üresség helyes analitikus megértése, vagy a **kategóriáktól** teljesen mentes bölcsesség; lásd továbbá **konvencionális igazság** 89, 186, 233, 234
- létezés** (szanszkritul *bhava*, kínaiul *mīng*), a **Madhjamaka** kontextusban független vagy igazi létezés (szanszkritul *svabhava*), amit egyes buddhisták és nem-buddhista filozófiák tévesen személyek és dolgok jellemzőjének tartanak 34, 106, 114, 115, 124, 249, 259

M

- mahájána** (kínaiul *taseng*), a „nagy szekér”, ami a **bódhiszattva** útjára helyezi a hangsúlyt, és amit Tibetben és Kelet-Ázsiában gyakorolnak 14, 24, 26, 27, 30, 31, 35, 42, 48, 60, 71, 93, 117, 120, 137, 138, 143, 187, 206, 220, 234, 237, 239, 247, 267
- Manjuśri** (kínaiul *Vensū*), olyan bodhisattva, aki a belátás elvét (*prajna*) testesíti meg 168, 253
- megvilágosodás** (kínaiul *jue*), a **felébredés** állapota, amelyben időnként megkülönböztetnek ideiglenes tapasztalatokat (lásd **kenshō** és **satori**) valamint a végleges **buddhaságot** 20, 21, 24, 25, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 50, 53, 55, 56, 73, 80, 88, 89, 95, 113, 125, 130, 143, 151, 170, 179, 197, 200, 220, 233, 237, 261
- múlandóság** (kínaiul *veicsang*), a buddhizmus egyik alapvető elméleti tárgya, arról, hogy minden változik és minden elmúlik 233, 239

N

- nirvána** (kínaiul *niepan*), a **megvilágosodottság** állapota, a szamszára vége; úgy tartják, a szamszára és a nirvána egyaránt ugyanabból az alaptól ered, az elméből 106, 109, 119, 120, 124, 149, 150, 170, 174, 203, 233, 248
- nyugodtság** (*śamatha*), meditációs technika, amely az elme megnyugtatósára irányul; egyike a két fő meditációs gyakorlat-kategóriának, a **benső szemlélődés meditációval** együtt (*vipaśyanā*) együtt 53, 87, 182

O

- összpontosítás** (kínaiul *ting*), a meditatív koncentrátság egy állapota; lásd továbbá **elmélyedés** 23, 39, 82, 163, 167, 168, 170, 177, 195, 213, 250, 253, 254
- öt aggregátum** (szanszkritul *pañcaskandha*, kínaiul *vü jin*), az az öt ismérv, ami együttesen teszi ki az érző lényt: forma, érzet, észlelés, hajlam és tudatosság 148
- öt út** (szanszkritul *pañcamārga*, kínaiul *vü tao*), a **bódhiszattva** életpálya szakaszai 238, 247

P

prajñāpāramitā, lásd a **bölcsesség tökéletessége** 213, 234

S

Śākjamuni, történeti buddha, neki tulajdonítják a buddhista **dharma** megteremtését ebben a korszakban 120, 143, 254, 262

samādhi (kínaiul *szā nmeī*), lásd **elmélyedés** 250

szangha (kínaiul *besēng*), a buddhista közösség 26, 59, 156, 173, 255

szekér (szanszkritul *jāna*), a buddhista tanítás és gyakorlat egyik általános kategóriája; a szekerek a **hinajána**, a **mahájána** és a **vajrajána** 24, 122, 179, 230, 235, 236, 247

szennyeződések (szanszkritul *kleśa*, kínaiul *fannāo*), negatív szellemi állapot, amely gátolja a **megvilágosodást**, beleértve a 3 (vagy öt) mérget; lásd továbbá **elhomályosulás** 112, 113, 149

szenvedés (szanszkritul *dub. ka*, kínaiul *kū*), az életnek elégtelenként való megélése, akár ingerültség vagy nyugtalanság, esetleg a nyomorúság és fájdalom erős érzete miatt; a szamszára természete és a buddhista út választásának elsődleges ösztönzője 19, 20, 24, 80, 134, 139, 239, 270

szútra (szanszkritul *sūtra*), buddhista vallásos szöveg, amely a Buddha és más megvilágosodott lények szavait tartalmazza 46, 50, 65, 70, 71, 77, 81, 83, 92, 104, 105, 107, 112, 113, 115, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 134, 137, 139, 140, 141, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 158, 160, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 190, 191, 192, 197, 200, 203, 206, 207, 208, 209, 213, 215, 216, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 245, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 267, 269, 270, 271, 279, 281

T

tárgy nélküli tudatosság (kínaiul *vuszuō nian*), meditációs gyakorlat, aminek nincs tárgya, amire összpontosítani lehetne, nevezik még „valódi tudatosságnak” is; Daoxuan a buddha tudatosítása utáni állapotként tanítja 84, 85, 170

tathāgata (kínaiul *rulaī*), a **buddha** másik neve 26, 126, 144, 152, 178, 237

Tiszta Föld (kínaiul *jingtū*), egy **buddhából** vagy **bodhiszattvából** áradó elképzelt birodalom, ahova csak azok juthatnak el, akik gyakorolták a szükséges gyakorlatokat 53, 170, 173, 198, 224, 233

tökéletességek (szanszkritul *pāramitā*), a lényegi teljesítmény a **mahájána** buddhizmusban: (i) nagylelkűség, (ii) erkölcsösség, (iii) türelem, (iv) energia, (v) meditáció és (vi) bölcsesség vagy éleslátás 135

tripitaka (kínaiul *szān cang*), a három „kosár”, vagyis a **szútra**, **vinája** és **abhidharma** buddhista tanítások írásos gyűjteményei 121, 137, 218, 235

tudatosság (szanszkritul *viñāna*, kínaiul *sī*), egy meg nem világosodott személy szellemi állapota, amely nyolc részből áll: a hat érzék észleléseiből, az ego (szanszkritul *manas*) és az alapvető tudatosságból (szanszkritul *ālaya-viñāna*) 71, 83, 84, 85, 94, 112, 119, 120, 123, 126, 162, 169, 170, 179, 183, 184, 187, 222, 227, 235, 236, 246, 258, 260

U

újjászületés (kínaiul *houjōu*), a halál utáni olyan folyamat, ameynek során a **karma** ösztönzésére a **tudatosság** egy új **érző lénybe** költözik; mivel a **tudatosság** állandó változásban van, a „reinkarnáció” kifejezés nem használatos 40, 41, 42, 185, 222, 223, 249

ülőmeditáció (kínaiul *cuochan*, japánul *zazen*), ülés közben végzett meditáció általános kifejezése, ami általában együtt jár olyan technikákkal, amely nyugodtságra (szamatha) és/vagy bizonyos **benső szemlélődés meditáció** (*vipaś janā*) néven ismert elemzési formára vezetnek; a modern zen hagyományban a tárgy nélküli meditációt (Jap. *sikantaza*) és a **koanokon** elmélkedést gyakran ülő meditációban végzik 23, 24, 31, 36, 80, 146, 148, 150, 166, 182, 188, 248

üresség (szanszkritul *śunya*, kínaiul *kōng*), az önálló **létezés** hiánya bármely entitásban, az üresség fogalma kiegészíti a függő keletkezés fogalmát, amelyeknek a tárgyalása a **Madhyamaka** irodalomban található 9, 23, 27, 28, 29, 30, 77, 79, 89, 93, 103, 106, 107, 109, 113, 114, 140, 152, 174, 175, 178, 186, 219, 230, 233, 234, 256

V

vajra (kínaiul *csī ngāng*), egy törhetetlen anyag, a **buddhaság** természetét ábrázoló metafora 144, 148, 170, 172, 248

vinaja (kínaiul *lu*), a buddhista szerzetesek és apácák részére szóló szabályzatok 58, 59

Z

zazen, lásd **ülőmeditáció** 22, 23, 36, 37, 44, 57