

ZEN-BUDDHIZMUS

Vázlat*

I. A rang nélküli igaz ember – A mezőészlelés problémája a zen-ben 1

1. Zen és az ember problémája 1 – 2. Funkcionális kapcsolat szubjektum és objektum között – avagy *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis* 2 – 3. Tudat és tudaton túli 4 – 4. Az empirikus én szerkezete 5 – 5. „Az egész világ egyetlen szellem” 7 – 6. A végső valóság mezőszerkezete 11 – 7. A zen-buddhizmus emberképe 12

II. Értelme és értelmnélküliség a zen-buddhizmusban 14

1. A zen-értelmetlenség 14 – 2. Jelentéssel vagy jelentésnélküli 15 – 3. Beszéd és nyelv zen-kontextusban 16 – 4. A jelentés ontológiája a mahayana buddhizmusban 18

III. Gondolkodás és nem-gondolkodás a koan által 19

1. Kétkedés a gondolkodásban 19 – A diszkurzív gondolkodás kizárása 20

* * *

I. A RANG NÉLKÜLI IGAZ EMBER – A MEZŐÉSZLELÉS PROBLÉMÁJA A ZEN-BEN

1. Zen és az ember problémája

A buddhizmus kezdettől fogva az emberre összpontosított. Buddha igazságkeresését az emberi nyomorúság inspirálta, s ennek megszüntetésére kereste a megoldást. A buddhista tanítás az ember megváltására irányul.

Az antropológiai irányultság még inkább felerősödik a zenben, ahol az ember az abszolút önlét problémájaként jelenik meg. Ez nem arisztotelianusan értendő: nem az a kérdés, hogy mi az ember általános természete elvontan, hanem az, hogy ki vagyok én. A zen antropológiája nem elvont, általános, hanem egyéni, személyes, a konkrét egyén énjére, annak megvalósulására, önmegvalósítására összepontosít.

A klasszikus nyugati antropológia az arisztotelészi metafizika modelljében gondolkodik, mely szerint az ember *animal rationale*. Ebből a megállapításból fakadnak további kérdései: miképpen viszonyul egymáshoz a két összetevő, a test és a lélek; a lélek halhatatlansága stb.

A köznapi tapasztalatban megjelenő embert a zen nem tekinti a valódi embernek. A köznapiságában ábrázolt ember csupán afféle „dolog”, tárgy, azaz egy ember mint objektum. Ez azonban nem a valódi kép, mert az ember a maga igazi valóságában abszolút önlét.

A zen nem marad meg az hétköznapi emberi értelem vagy empirikus gondolkodás síkján, ahol a valóság közvetlen megtapasztalása – mely bennfoglaltan tartalmazza a maga tiszta önlétében vett abszolút Én-t [buddhista *tathata-t*] – szükségképpen tár-

* IZUTSU, TOSHIHIKO: *Philosophie des Zen-Buddhismus*. [»rowohlts enzyklopädie« 428] Rohwolt, 1979.

gyi részekre esik szét, hanem az embert a maga abszolút önlétében akarja értelmezni, abban az állapotában, mielőtt még létét „dolog”-ként eltárgyasítanánk. (12)

Ez az abszolút önlét tökéletesen meghaladja az ember szokásos felosztását objektumra és szubjektumra, és nem érhető el mindaddig, amíg az ember metafizikai természetére kérdezzük – „mi az ember?” –, hanem csak akkor, ha ezt kérdezzük: „ki vagyok én?”. A zen szerint csak akkor érzük el a tiszta szubjektivitást, ha az értelem felhagy a dichotomikus, eltárgyasító és felosztó tevékenységgel – mikor is saját önmagát mintegy tárgyként, kívülről szemléli –, és közvetlenül saját önmagává válik. Ezen állapot elérésének meditációs technikája a *zazen* (egymásra helyezett lábakkal ülve meditálni). Ebben az állapotban fokozatosan megszűnik az én kettőssége, azaz nincs különbség az *ego qua subiectum* és az *ego qua obiectum* között. Ez egyben az az episztemikus állapot, melyben az én oly tökéletesen azonosul és válik eggyé önmagával, hogy transzcendálja az önlétet. Ez az ún. *dogen* állapot, a test és lélek elhagyása, melyet nyomban követ egy másik stádium, az „elhagyott lélek és test” állapota: amikor a lélek-és-test aláhull – vagyis az én a semmibe bukik –, abban a pillanatban a semmiből feltámad ugyanaz a lélek-és-test. Ez a feltámadott a régi önmaga, de immár teljesen átváltozva abszolút önmagává. Külsőleg ugyanazokat a test-és-lélek vonásokat viseli, ám úgy, mint amiket már elhagyott, azaz meghaladott, transzcendált. Ő a „rang nélküli igaz-valódi ember”: az az önmaga, aki végighaladt önmaga ezen abszolút átváltozásának folyamatán.

Az antropológiai érdeklődés Lin-csivel (9. sz.) jelenik meg; előtte a szellem/lélek, természet, (transzcendentális) bölcsesség, valóság (avagy abszolútum – *dharma*), és hasonló, indiai eredetű fogalmak álltak az érdeklődés középpontjában. (14)

Lin-csi gondolkodása jellegzetesen kínai, azaz realiztikus és pragmatikus abban az értelemben, hogy mindenkor a legkonkrétabb állapotában tekinti az embert. Ez a pragmatikus ember azonban nem az az átlagos jelenség, ahogyan köznapi tapasztalatunkban előttünk áll, hanem az, aki az abszolút valóság dimenziójából tért vissza a fenomének világába. Kétdimenziós személyiség: konkrétan létező dolgok között élő konkrét egyén, aki azonban valami egyénfölöttit testesít meg; individuumfölötti individuum – két személy tökéletesen egyesülve egyetlen személyben. (14-5) [[☞ A zen-buddhizmus emberképe](#)]

2. Funkcionális kapcsolat szubjektum és objektum között – avagy *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*

Funkcionális viszonyban áll egymással az alany és a tárgy, korreláció áll fenn a szubjektum tudatállapota és a szubjektum által észlelt objektív világ állapota között. Ez a korreláció rendkívül finom, érzékeny és dinamikus természetű, úgyhogy a szubjektum oldalán bekövetkező legkisebb változás szükségképpen változást idéz elő az objektum oldalán, és megfordítva. Buddhizmusként a zen a szubjektív oldalt tekinti meghatározónak. A érzékelő-észlelő szubjektum saját(os) állapota meghatározza az észlelt objektum állapotát vagy természetét. Röviden: a szubjektum struktúrája határozza meg az objektív dolgok világának struktúráját. (15-6)

Az álomban látott és a valóságos rózsa észlelése között semmi különbség, de ahhoz, hogy a valóságot észleljük, fel kell ébrednünk. Ez a kép megvilágítja, hogy a szubjektum teljes átalakulása szükséges ahhoz, hogy valóságosan lássuk a dolgokat.

Amikor a hétköznapi ember egy rózsát néz, akkor valami tőle különböző dolognak látja. A zen szerint azonban a valóságos rózsa a maga igazi valóságában nem külön-

böztethető meg attól a szubjektumtól, amely nézi. Olyan állapotról van itt szó, amely se nem objektív, se nem szubjektív, hanem mindkettő egyszerre, amelyben szubjektum és objektum, ember és virág leírhatatlanul finom módon egyetlen abszolút egységbe olvad.

Egy előkelőség így szólt Nan-hüan mesterhez: „Az ég és a föld (vagyis az egész univerzum) ugyanabból a gyökérből ered, mint az én lelkem, és minden dolog egy velem. Ezt nehéz megérteni.” Erre Nan-hüan rámutatott egy virágra: „A közönséges emberek úgy látják ezt a virágot, mint álomban.”

A történet értelmezése: Nézd ezt a virágot, itt illatozik az udvarodban. A virág a maga létével azt a tényt fejezi ki, hogy minden dolog tökéletesen egy velünk a végérvényes valóság alapvető egységében. A virág által ez az igazság tökéletesen feltárul, egészen nyilvánvaló. Sajnos azonban az átlagos embereknek nincs szemük, hogy meglássák a tiszta valóságot. Ők mindent fátyolon át (azaz álomban) látnak. Ennek ellenére meg vannak győződve arról, hogy helyes és valóságos, amiként a külső valóságot látják, és a valódi valóságot látják. Hogy ráébredjenek e tévedésre, fel kell ébredniük, empirikus énjüknek meg kell változnia. Csak ekkor ismerhetik fel, hogy objektum és szubjektum leírhatatlan módon és szubtilis formában egybeolvadnak, és végül a semmi eredendő alapjába merülnek. Hogy valaki egyetlen virágban megpillantsa minden dolog – nem csupán az ún. tárgyak, hanem velük együtt a megfigyelő szubjektumok – metafizikai egységének megnyilvánulását, ahhoz tökéletes átalakuláson kell keresztülmennie az énjének: meg kell halnia, és egy tökéletesen új és más tudati síkon kell újjászületnie. Mert a világ a mindenkori tudatállapotunkkal megegyezően tárulkozik fel a szemünk előtt. (17-8)

Russel példája az asztal színéről. Hétköznapi nyelven azt mondjuk, ez az íróasztal ilyen és ilyen színű. Am ha más megvilágításban, szemszögből nézzük, más színt látunk, és egy másik ember ismét minden esetben tőlünk különböző színűnek látja az asztalt. Kérdés: melyik az asztal valódi színe: milyen színű egyáltalán az asztal. Russel következtetése:

„Ekképpen világossá válik, hogy a valóságos asztal, ha van ilyen, nem ugyanaz, mint amelyet látás vagy tapintás útján tapasztalunk. A valóságos asztalt, ha van ilyen, nem közvetlenül ismerjük meg. Ennek folytán egyszerre két rendkívül nehéz kérdés áll elő. Először: Van-e egyáltalán valóságos asztal? Másodsor: Ha igen, micsoda tárgy lehet az?”¹

A zent nem a különböző nézőpontok érdeklik, amelyekből a tárgy leírható, miközben a szubjektum folyamatosan a hétköznapi tapasztalásnak ugyanazon síkján mozog. A zen két különböző síkot, tudatdimenziót gondol el, és inkább az érdekli, hogy a köznapi tudat síkjáról miként lehet hirtelen ugrással átkerülni a tudatfölötti dimenzióba. (19)

Itt ismét látható: a Nyugat az identitás-eszme alapján áll: a tárgy és az alany egyaránt saját identitással rendelkezik, az igaz megismerés akkor jön létre, ha a tárgy megőrzi saját lényegét, identitását azonközben, hogy az alany tudatába kerül, és a megismerés folyamatában az alany is azonos marad önmagával. Ezért anyag-forma metafizikai dualizmust tételez fel, és a megismerést úgy gondolja el, mint a tárgy formájának beépülését a megismerő alany tudatába, ami e forma befogadása révén nem veszíti el önazonosságát, az ugyanis dinamikus folyamatban valósul meg: minél több formát fogad be, annál valóságosabb lesz. Következésképpen a valódi valóság a formákat befogadó tudat, a Szellem. – Ezzel szemben a Kelet alannak és tárgynak a semmiben valóságos azonosságát állítja. Itt a legfőbb valóság a Semmi. (Ez nem a hétköznapi gondolkodás semmi-

¹ RUSSELL, BERTRAND: *A filozófia alapproblémái*. (Ford. Fogarasi Béla) Kossuth Könyvkiadó, 1991., 14. o.

je, hanem a valóság eredeti állapota: olyan üresség, ami ugyanakkor teljes lét, ill. olyan lét, ami ugyanakkor teljes üresség. – A semmi zen értelmét lásd később. – „Annál, ami van, a semmi ősebb, / nekem mindenkor ismerősebb.” (Kosztolányi)

A zen kétségbe vonja az azonosságtétel érvényességét, amely az empirikus síkon zajló emberi élet legfőbb alapelve. Az átlagember szellemi aktivitását a mindennapi élet síkján az azonosság elve és a diszkrimináció – elkülönítés – gyakorlata uralja. A buddhizmus ezt *vikalpá*-nak, diszkrimináló-elkülönítő-megkülönböztető megismerésnek hívja, és szembeállítja vele a *prajná*-t, a transzcendentális avagy nem diszkriminatív megismerést. (19)

Egy tárgy különböző szemlélőknek különbözőképpen jelenhet meg, de maga a tárgy önmagában azonos. Az átlagos megismerés folyamatának első lépése a megismerendő tárgy azonosítása, azaz elkülönítése minden más tárgytól. E nélkül összeomlana az empirikus-gyakorlati világunk, mert minden dolog állandóan más és más lenne. A tárgyat mint mindentől különböző önvalót látni azt jelenti, hogy saját határai által definiált dolognak látjuk. A normális észlelés voltaképpen szintiszta esszencializmus, azaz esszenciákat, magánvalókat tételezünk fel a valóságban. (20)

A buddhizmus minden irányzata tagadja ezt az esszencializmust, és világi megszállásnak tekinti. Úgy tartja, hogy „minden dolog én-nélküli”, azaz egyetlen dolog sem önmaga által és önmagában létező, azaz nem olyan valóság, aminek szilárdan rögzített lényege (szubsztanciája) van. (20)

A zen-buddhizmus újfent a tudatállapot meghatározó jellegét hangsúlyozza: a világban minden dolgot, akár külső, akár belső, alapjában meghatározott lényeggel látunk el azért, mert a lélek így látja, mert így „lényegíti meg”. Mindenütt ilyen lényegeket észlelünk, – de nem azért, mert objektíve léteznek, hanem azért, mert a lélek természeténél fogva ezt produkálja. Egyedül az emberi szellem látja a dolgokat szilárd lényeggel. (20)

A nyugati metafizikában a bibliai vallások jelentik a legerősebb támaszát a tárgyi gondolkodás realitás vonatkozásának: Isten reálisan létező tárgyi világot teremtett, és ez a tárgyi világ képezi az emberi gondolkodás közvetlen materiális objektumát, ami nem azért van, mert az ember gondolja hanem azért, mert I teremténye, márpedig Isten mint a lét forrása és ura, reális valóságot teremt, olyan világot, amely fennáll.

A zen nem elégszik meg azzal, hogy helyes úton járva az almát nem-almának lássuk, hanem arra törekszik, hogy egyáltalán ne lássuk *valaminek*: az almát minden meghatározottság nélkül, a maga határolatlanságában lássuk. Ehhez pedig az embernek mint megismerő szubjektumnak *wu hsín*-nel kell látnia az almát. A *wu hsín* jelentése: nem-lélek/szellem; azaz nem a nyugati értelemben vett szellemmel kell észlelni, mert csak ekkor tárul fel a szemlélt dolog valódi valósága. A tagadást a végső-kig hajtva, vagyis a tárgy lényegiségének minden lehetséges tagadása révén egyszer csak hirtelen betör gondolkodásunkba az illető tárgy valódi valósága. Ezt hívja a buddhizmus a *prajna*, a transzcendentális avagy nem-diszkrimináló tudat felmerülésének. – Az egész rendszer fordulópontja a nem-szellem megvalósítása. (21)

3. Tudat és tudaton túli

A *wu-shin* „szellem, ami nem szellem”, „szellem, ami nemlétező szellemként létezik”, avagy „szellem, ami a semmi állapotában van” – nem negatív jelentésben értendő. Ellenkezőleg: olyan pszichikai állapot, amelyben a szellem a feszültség csúcspontjára

érkezett, és a legnagyobb világossággal és intenzitással dolgozik; ahogy egy zen mondás fogalmaz: megvilágítja önmagát saját fényének teljes világosságában. Ebben az állapotban oly tökéletesen ismeri a tárgyat, hogy a tárgy teljesen betölti, nem marad olyan része a tudatnak, amit ne töltené be a tárgy: még a tárgy megismerésének-ismeretének sincs tudatában, mert a tudattartalmat is a tárgy foglalja el. (21-2)

Pl. amikor a festő ecsetje magától siklik a vásznon anélkül, hogy a művész tudatában volna az ecset mozgásának. Vagy amikor a zenész annyira el van merülve a muzsikálásban, hogy nem észleli és nem tudatosítja ujjainak mozgását. Ilyenkor a tudat önmaga megvilágításának végső határán van. A zenész maga válik ama zenévé, amit játszik.

A zen gyakorlata arra irányul, hogy az embert elvezesse a nem-szellem állapotába, és azt olyan rendszeresen művelje, hogy az legyen folyamatos tudatállapota. A tárgyiasító tudat elfojtása és megsemmisítése tehát még nem elegendő, hanem a nem tárgyiasító tudat felmerülésére kell törekedni. (23)

4. Az empirikus én szerkezete

A zen szerint az empirikus én lényegiségeket tételező tevékenysége azért is elfogadhatatlan, mert ezen közben önmagát is meghatározott szubsztanciának tételezi, amire úgy tekint, mint valami külső tárgyra. Bár a természetes emberi felfogás tudván tudja, hogy a külvilág tárgyai éppúgy, mint az én szüntelen változásban vannak, de mégis hajlik arra, hogy meghatározott szubsztanciákat tételezzen a külvilágban csakúgy, mint az emberi énben. Ennek hatására a szubjektum valójában szintén meghatározott objektum lesz, afféle „éntárgy”. E felfogás két modellje:

1. Kartezianus dualizmus, a *res cogitans* és a *res extensa* elkülönítése. Ebben a modellben az ember mintegy kívülről szemléli a dolgokat, önmagát pedig elkülönült külső megfigyelőnek értelmezi.

2. Heideggeri világban-való-lét és az ontológiai bukottság (Verfallenheit). Itt az ember nem külső szemlélő, hanem lényegileg belebonyolódik a világba, osztozik a tárgyak sorsában. Nem független néző, hanem mint én a világ középpontjában állva mintegy színpadon találja magát a létező konkrét világban.

A nyugati felfogás mindkét változatában – bár a zenhez közelebb áll a heideggeri koncepció, de szerkezetileg különbözik tőle – különbséget tesznek az én és a más között. Az egész rendszer kimondottan vagy burkoltan azon a meggyőződésen alapszik, hogy létezik egy független én-szubsztancia, mely a külső szubsztanciális objektumokkal szemben áll. Am a dolgok ilyenén empirikus szemlélése közepette is – állítja a zen – létezik egy egészen rejtett valami, ami láthatatlansága ellenére hatékony mint metafizikai elv, és az emberi szellem bármikor aktiválhatja avégett, hogy egy csapásra teljesen és tökéletesen megváltoztassa, átalakítsa a világ megszokott szemlélését. Ezt a rejtett metafizikai mozzanatot „az abszolút valóság ölé”-nek (*tathagatagarba*) nevezik. A zen szerint minden individuális én mögött észlelhető még valami, aminek működése rejtve marad az empirikus én tárgyra irányuló szubsztancializáló, eltárgyasító aktivitása közben, jóllehet ez a rejtett princípium folyamatosan hat az empirikus énben. Sőt, az empirikus én csak azért lehet egyáltalán magánvaló szubsztancia, mert minden itt és most végrehajtott aktuális tevékenységében annak megvalósulása, amiben valóban önvalóként *van*. A dolgot egy Korán vers világítja meg a leginkább:

„És nem ti öltétek meg őket, hanem Allah ölte meg őket. És nem te dobtál, amikor dobtál, hanem Allah dobott...” (8,17) Vö. Ps. 139.

Ez a tény az empirikus én szintjén tökéletesen rejtve van, és észrevétlen marad. Az empirikus én önmagát látja, nincs tudatában a mögötte rejlő és éppen rajta keresztül működő princípiumnak.

Ugyanez érvényes a tárgyi oldalra. Ugyanennek a rejtett princípiumnak az aktivitása nyomán jelenik meg az empirikus én előtt a tárgy mint ez és ez a konkrét dolog, és folyamatos tárgyisága éppúgy neki köszönhető, mint az empirikus én szubsztanciaként való öntételezése. A konkrétan aktualizálódó én és a konkrétan aktualizálódó tárgy ugyanazon *tathagata-garbha*, az abszolút valóság ölének önmagát ki nyilvánító formája, amely szüntelenül működik a dolgok minden fenomenális formájában. Valójában mind az empirikus én, mind a konkrét empirikus tárgy ennek az őszvalminek a konkrét aktualizálódása. A konkrét tárgy látása és a konkrétan látott tárgy a Látás konkrét aktualizálása. A nem-szellem jelöli azt az állapotot és valóságot, amikor eltűnik a látó és a látott, azaz a tárggyal szembeállított tudat és a tudattal szembeállított tárgy, és maga a szembeállítás is, amely tudatot és tárgyat képez – és csak a Látás marad. A zen szerint ezt az állapotot akkor éri el az ember, ha nem tapad hozzá semmiféle én-tudat, és az «én látok»-ból csak a «Látás» marad. A «nem-szellem» a Látás tiszta aktusára vonatkozik.

A zen feladata, hogy az embert kiszabadítsa az «én-látom-azt» állapotából, amely szubsztancializáló dualizmus és dichotómia; azaz célja, hogy kiszabadítsa az empirikus éntudat fogságából. (28)

A zen e felfogásának hátterében a *függő keletkezés* buddhista tanítása áll: minden, ami keletezik és konkrét valamiként létezik, azon vonatkozások végtelen számának köszönheti konkrét létezését, amelyeknek a kötelékében áll, mert mindezen más létezők tartják meg létében éppen azért, hogy önállóan létező, szubsztanciális valaminek tételezik. A buddhizmus ontológiai rendszere a *reláció*, míg a nyugati platonista-arisztotelianus ontológia a *szubsztancia* kategóriájára épül és lényegében esszencializmus, amennyiben mind az alanyi, mind a tárgyi oldalon esszenciákat tételez. Ezzel szemben a buddhizmus szerint esszenciák akkor keletkeznek, ha a dolgok viszonyba kerülnek egymással, és esszenciájukat éppen ebből a tárgyasító viszonyulásból nyerik. A szubsztancializmus a zen összefoglalásában: „A hegy hegy, és a folyó folyó”.

A buddhizmus szerint az esszencializmus a valóság fenomenológiai felszínén mozog, és a jelenségeket szubsztancializálja. A valóságban azonban nincsenek szubsztanciák, azaz meghatározott tulajdonságokkal rendelkező állandó lények. A szubjektumnak valami fenomenális, azaz jelenség mutatkozik, mondjuk, „alma”-nak; ám az „alma” mint „alma” megjelenése a szubjektum bizonyos pozitív állapotától, beállítottságától függ. És megfordítva egyedül az a tényállás teszi az embert észlelő alannyá és megismerő szubjektummá, hogy az „alma”-t mint olyant szemléli és fogja fel. Ezt így fogalmazza meg a zen: „Az ember nézi a hegyet – a hegy nézi az embert.” (29)

A tulajdonképpen értelemben vett valóság azonban valami olyasmi, ami éppúgy a szubjektum, mint ahogy az objektum mögött rejlik, és mindkettőt a maga sajátos formájában engedi képződni, az egyiket mint szubjektumot, a másikat mint objektumot. Az alapelv, ami ezt a szerkezetet uralja, valami, ami keresztülfut a szubjektum-objektum viszonylaton és e viszonyulás megvalósulását egyáltalán lehetővé teszi – hagyományos metafizikai fogalommal: transzcendentális feltétel. Ezt az alapelvet neveztük az imént Látás-nak. (29)

A „valami” és az „alapelv” nem úgy értendő, mintha létezne valamiféle érzékfölötti szubsztancia a jelenségek fátyla mögött, mely uralná a fenomenális világot. A zen

szerint ugyanis semmi nincs a fenomenális világ mögött; csak ez a világ van. Nem létezik érzékfeletti világ, ami az érzékitől függetlenül, attól elkülönítve és önmagában állna fenn. Ezzel kapcsolatban a zen csupán annyit állít, hogy a fenomenális világ nem csupán a dolgoknak az az érzéki elrendezése, ahogyan a szokott empirikus énnak megjelenik; hanem egyben az a fenomenális világ, ahogyan a zen-tudatnak feltárul bizonyos dinamikus erővel, melyet Látás-nak mondtunk. (29)

A Látás tehát nem valamiféle transzcendentális szubjektumnak a tevékenysége, hanem inkább dinamikus erőter, mező a maga teljességében és egészlegességében, egy teljes mező, ami se nem kizárólag szubjektív, se nem kizárólag objektív, hanem éppúgy szubjektum, mint ahogyan objektum, ha a szokásos kifejezéseket akarjuk használni. A Látás aktus, mely a teljes fenomenális mezőt a saját energiájával tölti fel. (29-30)

5. „Az egész világ egyetlen szellem”

Hogyan mutatkozik meg ez a Látás a fenomenális egzisztencia keretei között élő embernek? A végső valóság empirikus világba való lassú betörésének első jele az, hogy az ember nyugtalanná, bizonytalanná válik a valóságnak a mindennapok során észlelt természetét illetően. Bár foglya a dichotomikus világszemléletnek, az a sejtésszerű érzése támad, hogy a valódi valóság – mind a sajátja, mind a külvilágé – valami egészen más. Észreveszi, hogy mindaz a szenvedés és baj, amin keresztül megy, azért sújtja, mert nem úgy látja világot, ahogyan kellene. Ez az esemény – ami mind filozófiailag, mind vallásilag rendkívül jelentős – a szellem felmerülése, Buddha megvilágosodása utáni mély és erős vágyakozás. Filozófiai értelemben a metafizikai Látás első önfeltárulása.

Erre a kezdeti fokozatra jutva az egzisztencia elveszíti vélt bizonyosságát és biztonságát mind szubjektíve, mind objektíve. Ellenállhatatlan vágy fogja el, hogy elhagyja a pseudo-valóságot, és eljusson a valódihoz – bármi legyen is az. Vándorlásba kezd, elindul az összes lehetséges üdvösségi úton. A zen javaslata a *zazen*: „egymásra helyezett lábakkal ülve meditálni”. Ez az a pszichoszomatikus testtartás, ami meghajlítja a szellem természetes centrifugális irányultságát, és az ellentétes, centripetális irányba fordítja, míg végül a pseudo-én feloldódik a valódi ön-lét megvalósulásában, a Látásban.

Centrifugális: kifelé húzó erő (ha a körpályán mozgunk); centripetális: a körpályán tartó erő (kívülről szemlélve) a mozgó számára befelé húzó erőnek érződik.

A valódi önmaga soha nem érhető el tisztán gondolkodási folyamattal legyen az elképzelés, beképzelés vagy gondolkodás. Nem csupán megismerés dolga. Mert nem „tudni” vagy „ismerni” kell a valódi önmagát, hanem *lenni*. Ha valaki nem „létezi” saját önmagát, akkor az önmaga – mindegy, hogy milyen messzire jutott már az önmegismerés egymást követő fokozatain – soha nem lehet abszolút ön-lét. Mert a megismerés – az önmegismerés – folyamatában a valódi önmaga mindig visszahúzódik, hiszen mindig „objektum”, meg- vagy elismerendő tárgy marad. (31)

A meditációs ülés közben nyert saját tapasztalat a totális elmerülés a semmi állapotában. Hogyan kell érteni ezt a semmit? A zen egyik legfontosabb filozófia alaptétele szerint ha valamely dolog – bármely, élő vagy élettelen – teljes mértékben, tökéletesen és minden ízében önmagává lesz, végül áttöri saját határait és meghaladja határmeghatározásait. Ezen a fokon A már nem A; hanem A=nem-A, avagy a hegy=nem-hegy. Ám paradox módon ekkor válik teljesen önmagává, lesz teljes és totális önmaga, azaz a «hegy=hegy». ☞ Lin-csi, Beszélgetések, 41.

A nyugati metafizika azonosságelvében a zen a normális érzék, *bon sens* önelégültségét észleli, és az $A=A$ tételben nem a valóságszerkezet jól megalapozott megfigyelésének leírását látja, hanem a *maya* fátylán keresztül észlelt valóság illuzórikus látásának logikai kifejezését, ama tény természetes következményét, hogy az ember a világ összes dolgát a diszkrimináló intellektus beszűkítő és beszűkült megvilágításával méricskéli.

De vajon nincs-e ellentmondás a zen rendszerében? Mivel a «hegy = nem-hegy» állítás nem ugyanabban az episztemikus dimenzióban van, mint a «hegy = hegy», ezért nincs közöttük ellentmondás. Utóbbi az empirikus síkra érvényes. A «hegy = nem-hegy» megváltozott tudatállapotot feltételez, amikor a tudat képessé válik annak észlelésére, hogy a hegy olyan mértékben válik Hegy-gyé, hogy áttöri saját hegy-ségét és lassan feltárja eredendő forma, lényeg és aspektus nélküliségét. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a hegy fokozatosan olyan mértékben Hegy-gyé válik, hogy már nem-hegy. Ennek a fokozatnak a neve: «valódi semmi». Ez pozitíve értendő: a hegy már annyira meghaladja hegy-ségének határozmányait és határait, hogy sokkal több, mint pusztán hegy. A harmadik fokozatban, ami nyomban követi a másodikat, a hegy = (ismét)hegy. Formális azonossága ellenére ez nem ugyanaz, mint az első fokozat azonosságtétele, hanem valójában a rövidített formulája ennek:

«hegy = nem-hegy, ezért hegy». A zen leírásában:

„A világ nem világ; ezért kell világnak nevezni ... Egy dolog, bármi legyen is, nem dolog, ezért kell dolognak nevezni.” (33)

Ezen a szinten egy szokatlanul emelkedett dimenzióban tapasztalódik meg a valóság. Nem azt a létező világot látjuk, amit a viszonyokban látó intellektus a maga diszkrimináló aktivitásában megragad, hanem azt a szokott világot, ami belezuhant a semmi mélységes szakadékába, majd ismét felmerült a maga fenomenális formájában. (33-4)

Vagyis fenomenális értelemben ugyanazt a világot látjuk, de más dimenzióban, megvilágításban. Ez a fajta látás jellemez minden vallást, amely a világot teremtménynek tartja: a hívő és a nem hívő ugyanazt az empirikus-fenomenális világot érzékeli, de mivel az egyik teremtésnek, a másik pusztá meglétnek tartja, ezért alapjában mást észlelnek. Ha másképpen látnak, akkor mást is látnak.

A zen számára ennek a tudatnak a megjelenése a döntő. E tudat felmerülése a konkrét individuális emberi szellemben a buddhista *prajna*, aminek jelentése: „transzcendentális megismerés-ismeret”, „nem-elkülönítő megismerés-ismeret”, avagy „legfőbb tudás”. (34)

A *prajna* következtében alapvetően átalakul a szubjektum én-szerkezete. A semmi mint kulcsszó nem e világ semmisségére vonatkozik, hanem elsősorban az önmaga által létező lényegként felfogott én önvalóságának, esszencialitásának a megsemmisülését jelenti. Mindazonáltal nem azonos a pusztá tudatnélküliséggel. Az empirikus én tudatának helyén a Látás-sal jelölt abszolút tudatosság aktualizálódása áll. A zen elnevezése: „mindig tiszta tudat”. Pontosan fogalmazva az abszolút tudatosságban nyoma sincs az én-nek. A semmi a legkevésbé sem üresség, hanem a legintenzívebb tudat, olyan intenzív, hogy meghaladja a tudatot mint tudott-létet. A nirvana – melynek jelentése szubjektív semmi – nem tévesztendő össze a tudat megsemmisítésével.

Ha a szubjektum radikálisan átalakul, akkor a tárgyi oldal is átalakul, hasonlóan radikális mértékben. Ha egyszer a szubjektum esszencialitása lebomlik, akkor az objektum is elveszíti empirikus meghatározottságának esszencialitását. Minden dolog egymásba folyik, visszatükrözi egymást. Ezen a szinten a teljes lét az üresség határta-

lanul kiterjedt terévé alakul, amiben nem lehet megragadni semmi meghatározott valót. Ebben a helyzetben az ember közvetlenül megtapasztalja a lét világát mint semmit. Ismét lényeges, hogy ez a semmi nem az üres, negatív semmi, nem azt jelenti, hogy a tudat üres és minden tartalmat nélkülöz. Éppen ellenkezőleg: a tudat önmaga által van a romlatlan tisztaságban, mint tiszta fény vagy megvilágosodás, önmaga által megvilágított és megvilágító. Mint tiszta Látás. (35)

Vö. Gabriel Marcel (†1973): „... az üresség bizonyos tudata, az üresség iránti bizonyos vonzalom talán szükséges ahhoz, hogy a létnek a maga teljességében való kijelentése igazán nekilendülhessen.” (A misztérium bölcselete, 64.)

Ez a megvilágítás-megvilágosodás egyben a lét teljes világának önmegvilágítása-megvilágosodása. Azaz a tárgyi oldal dolgai se válnak egyszerűen semmivé. Bár ezen a szinten már nem léteznek egymástól elhatárolt, szubsztanciális esszenciák, de ez nem jelenti azt, hogy minden megsemmisül. Ellenkezőleg: konkrét individuális létezőkként vannak jelen és egyben a határtalan aspektus-nélküli, mindig aktív, szüntelenül teremtő szellem-aktus aktualizálódásaiként.

A zen értelmében vett Szellem nem az individuális személy szelleme, hanem az a valóság, ami a szellemre és dologra való kettéválást megelőzi, vagyis a szubjektum és az objektum alapvető dichotómiája előtti állapot. A Szellemből ered minden individuális tudat és minden individuális tárgyi létező. Így értendő a zen mondás: „Minden dolog egyetlen szellem”. (36)

Ebben a sajátos tudatállapotban az ember mint ún. „szubjektum” és a hegy mint ún. „objektum” úgy viszonyul egymáshoz, mint két, egymással szembenálló és egymást tükröző tükör: az ember látja a hegyet és a hegy látja az embert. Vagyis valójában nincs különbség szubjektum és objektum között. Az ember, azaz a „szellem” közvetlenül saját tulajdon valóságát látja tükröződni – vagy még szigorúbban fogalmazva – aktualizálódni a hegyben. A szellem ugyanezen aktusában a hegy megismeri saját valóságát, ahogyan az a „szellemben” aktualizálódik. És az egész folyamatban nem tárgyasul egyetlen dolog sem, sem az ember, sem a hegy. Mert az egész – a szellem és a hegy, beleértve a „szubjektum”-ot és az „objektum”-ot – a Látás egyetlen aktusa, a Szellemvalóság egyetlen aktusa. Fa-yen költeménye:

„Az egész világ csupán egyetlen szellem. És minden, ami létezik, csupán egyetlen megismerés. Mivel nem létezik semmi más, mint megismerés, és mivel minden csupán egyetlen szellem, ezért a szem hangokat és az fül színeket ismerhet meg. Ha a színek nem érhetik el a fület, hogyan érinthetnék meg a hangok a szemet?...” (38)

A szellem mezője olyan kiterjedt és végtelenül rugalmas, hogy megeshet, és meg is történik, hogy a szem speciálisan a színekre, a fül speciálisan a hangokra reagál. A vers folytatása:

„Ha azonban a szem a színekre van beállítva és a fül a hangokra reagál, akkor minden dolog elkülönöződik és megismerődik. Ha a dolgokat nem lehet így elkülöníteni és megkülönböztetni egymástól, hogyan láthatná akkor azokat az ember álomszerű létezésükben? E hegyek, folyók és e föld dolgai közül létezik-e bármi, amit meg kell változtatni, s létezik-e mit ne kellene megváltoztatni?” (38)

A két dimenzió, az empirikus világ és a semmi dimenziója együtt és egyidejűleg aktualizálódnak a Látás egyetlen aktusában. Nem úgy áll a dolog, hogy az ember előbb az egyikben tartózkodik, majd *utána* megtapasztalja a másikat. Sokkal inkább a láthatót a valóságosban és a valóságost a láthatóban látja, mivel a valóságban nincs törés a kettő között. Ezért tűnnek a zen festmények, költemények szinte naturalista leírásnak. A természeti létezők és a világ tárgyai nem valami mögöttes szellem

szimbólumai, hanem konkrétan valóságos létezők. A létezés Örökké-Fennálló és Téridői dimenziója közötti viszony a zenben nagyon szubtilis és mozgékony – utóbbi abban az értelemben, hogy a kölcsönös interakció egyensúlya bármikor átbillenhet az egyik vagy a másik oldalra. (39)

Nem mondhatjuk, hogy a Szellem csak érzékileg van. Transzcendentálisan van, amennyiben transzcendálja az empirikus én határait. Mert a Szellem a Látás értelmében a kozmikus én önaktualizálódása. Ám azt sem mondhatjuk, hogy csak transzcendentális, mert a kozmikus én aktivitása csak egy konkrét személy tudata által aktualizálódik. Továbbá azt kell állítanunk, hogy a konkrét individuális «szellem» a transzcendentális Szellemnek az *aktusa*. Ilyenformán voltaképpen nincsen semmiféle távolság az érzéki és a transzcendens között. És mégis, bizonyos szempontból megkülönböztethetők egymástól, tehát az individuális szellem a legkonkrétanban individuális, miközben a kozmikus szellem valóságosan (értsd: nem metaforikusan) abszolút és transzcendens. És a Szellem a tulajdonképpeni értelemben e két aspektus ellentmondásos egysége. Lin-csi (†897) így világítja meg ezt:

„Mit gondolsz, mi a valóság? A valóság nem más, mint a Szellem-Valóság. A Szellem-Valóságnak nincsen meghatározott formája. Áthatja és átjárja az egész univerzumot. Elevenen jelen van *ebben* a pillanatban, ezen a helyen. – De a közönséges emberek szelleme nem elég érett ahhoz, hogy ezt lássa. Ezért állítanak fel mindenütt neveket és fogalmakat (mint pl. „abszolútum”, „szent”, „megvilágosodás” stb.) és ezekben a nevekben és betűkben kutatják hiábavalóan a valóságot.” (41)

☞ Beszélgetések, 4, 19, 21, 47; Vándorlás, 26.

Lin-csi: „Ó, testvérek, a szellem-valóságnak nincs meghatározott formája. Áthatja és átjárja a teljes univerzumot. A szemben úgy működik mint látás, a fülben mint hallás, az orrban szaglóérzékként működik; a szájban beszél, a kézben megragad, a lábakban fut. Mindezek a cselekvések eredendően semmi mások, mint egyetlen szellemi megvilágosodás, amely harmonikus megfelelésekben felosztódik. Mivel a szellemnek ilyen módon nincsen meghatározott formája, ezért szabadon működik minden formában.” (42)

„A szél lobogtatta a templomi zászlót. Két szerzetes arról vitatkozott, vajon a zászló mozog-e vagy a szél. Csúrték-csavarták a szót, de egyikük se tudta meggyőzni a másikat. Egyszer csak megszólalt mellettük a hatodik pátriárka: – Nem a szél és nem a zászló az, ami mozog. Hanem a tiszteletre méltó elmétek. – A szerzetesek riadtan elhallgattak.”² (43)

Kérdés: mi mozog *valójában*, a szél vagy a zászló? Válasz: sem a szél, sem a zászló, hanem a szerzetesek szelleme mozog (lobog). Értsd: a szellem mozgása mozgásba hozza a szél-zászlót. E három dolog mozgása ténylegesen egyetlen mozgás. Ámde még ez se tökéletes leírása a valóságnak. Mert a zen szerint nem lehetséges az individuális szellem lobogása, ha nem lobog ezzel együtt a Szellem is. Az egyidejű lobogás két dimenzióban történik: az érzékiben és az érzéken túliban. És mivel a két dimenzió között a racionális elemzésen kívül nincs összekötő és, ezért a Szellem lobogása a valóságban az individuális tudat lobogása. És ennek a Szellemnek a lobogása a fenomenális világban úgy aktualizálódik mint egy ember totális fenoménje, aki tudatában van a zászló lobogásának a szélben. (43-44)

A zászló lobogása közben az egész univerzum lobog, mert ez a lobogás a Szellemnek az *aktusa*. Ez ismét olyan szituáció, ami a józan emberi ész számára paradoxon. Mert itt az „egész univerzum” nem más, mint a Szellem. Mivel így a Szellem abszo-

² TEREBOSS GÁBOR: *Folyik a híd*. Csan buddhista anekdotakincs.
<http://mek.oszk.hu/00200/00224/00224.htm>

lút egész, amiben nincs belső és külső, és rajta kívül vagy mellett semmi más elgondolható, ezért a lobogás egyáltalán nem lobogás. A valóságban egyáltalán nem létezik semmiféle mozgás. Az Örökké-fennálló örökké nyugalomban van, csendes a Szellem más síkon zajló mozgása ellenére. (44)

Huang Lung (†1069: „'A szitáló tavaszi eső! Tegnap este óta esik, egész éjszaka a pirkadatig. Cseppre csepp. De nem hullott sehova. Mondd, ha képes vagy ezt megérteni. Hová esett?' Majd anélkül, hogy megvárta volna a választ, maga felelt: 'A te szemedbe hullott! A te orrodba szivárgott!'” (44-5)

Két ellentétes állítás: az eső sehova nem hullott – az eső a szembe és az orrba hullott. Az első: az eső nem hullott sehova, hiszen a Szellem kozmikus táján az egész univerzum nem más, mint eső. Ha az egész univerzum eső, akkor természetesen nem létezhet „másik” hely, ahová hullhatna. Az egész univerzum, ami a Szellem (azaz Látás), eső. És mivel az univerzum mint teljesség esik, ezért az eső, ha egyáltalán bárhova hullania kell, csakis saját magához, önmagába eshet. Ez annyit tesz: az eső ebben az esetben azonos a nem-eső-vel. Másfelől viszont – ez a második állítás – ténylegesen igaz, hogy az eső egy konkrét személy testi szemébe esik és orrába hatol. Különböző egyáltalán nem létezne az eső esésének és nem-esésének tudata a Szellem kozmikus dimenziójában. Egy konkrét egyedi személy testi szeme és orra az egyetlen *locus*, ahol a Szellem-eső itt és most aktualizálódhat. (45)

6. A végső valóság mezőszerkezete

A „Szellem” kifejezéssel körülírt valóság a zen felfogásban egy sajátos, dinamikus mező, amely az észlelő „szubjektum” és az észlelt „objektum” absztrakciójával áll elő. Így értelmezve a „mező” az Egész eredendő, töretlen egységére vonatkozik, ami a fenomenális világ általunk történő megtapasztalásának episztemikus *priusa-ként* funkcionál. (46)

A zen – és általában a buddhizmus – filozófiai gondolkodása a *relatio* és nem a *substantia* kategóriáján alapszik. A lét teljes világát viszonyok rendszerének tekinti. Semmi nem vehető önálló, önelégüléssel lényegiségnek. A «szubjektum» azért szubjektum, mert az «objektum»-ra vonatkozik, azzal áll viszonyban. Az «objektum» azért objektum, mert a «szubjektum»-ra vonatkozik, vele áll viszonyban. Ebben a rendszerben nincs «Ding an sich». Egy dolog csak akkor tételezhető «dolog»-ként, ha a «szubjektum» megvilágításába, fókuszába kerül. Ugyancsak nem létezik semmiféle «szellem» és «szubjektum», ami a «dolgok» szférájától függetlenül állna fenn. És mivel a «szubjektum», ami lényegi vonatkozásban áll az «objektum»-mal éppúgy az individuális «szellem», mint ahogyan az egyetemes Szellem, ezért az egésznek, azaz magának a mezőnek viszonylagosnak kell lennie, és ténylegesen reláció az érzéki és az érzéken túl között. – Ennek alapján az, amit a szokásos „szellem” (vagy „szubjektum”, „tudat” stb.) névvel illetünk és mint ilyent elismerünk, nem más, mint absztrakció. Csupán fogalom vagy kép, ami akkor keletkezik, amikor tudatosan vagy nem tudatosan az eredendő nem artikulált mezőt egy aktív vagy passzív részterületen artikuláljuk, és az előbbieket mint független, önálló lényegeket tételezzük. Így tekintve az „objektum” vagy a „dolog” is absztrakció, amit a teljes nem-artikulált mezőből a mezőnek a passzív oldal felé történő absztraháló fordulata által észlelünk. (46)

A zen első lépése ennek felismerése. Gyakorlata ezután arra irányul, hogy képesek legyünk észlelni az eredendő, nem-artikulált mezőt, és eljutni addig, hogy a «szub-

jektum»-ot és az «objektum»-ot már nem absztrakciónak látjuk, hanem a teljes mező totális konkretizálódásának és aktualizálódásának. (46-7)

Amikor ide eljutottunk, akkor «én»-t mondván nem az empirikus «én»-re gondolkunk, hanem a teljes mező konkrét aktualizálására. Ezen a szinten az «én» tulajdonképpen az «én», de egy végtelenül dinamikus és mozgalmas «én», olyan amely bármikor könnyedén egy «ez»-zé alakulhat és ebben a formában mutatkozhat meg. Ugyanígy az «ez» sem szilárdan rögzített «ez», hanem olyan, amely bármikor «én»-né alakulhat és az «én» aspektusaként vagy formájaként funkcionálhat. Mindez azért lehetséges, mert az «én» és az «ez» maguk is egy és ugyanazon mező teljes aktualizálódásai. (47) Íme, erről egy koan:

„Figyelj! Egyszer egy szerzetes megkérdezte Csao-csou-t: 'Mondd meg nekem, mi a jelentősége annak, hogy az első patriarcha nyugatról eljött hozzánk?' Csao-csou így válaszolt: 'Az udvaron álló ciprusfa'.”

A szerzetes egy történelmi esemény objektív jelentése iránt érdeklődik. Az eseményt objektív, tárgyi történésnek veszi, melynek megértése egyben őt magát hozzászegíthetné a zen világában való részesedéshez. A válasz váratlan irányt szab a beszélgetésnek, célja a szerzetes elbizonytalanítása. Csao-csou az udvarban álló ciprusfa eleven és valóságos formájával hirtelen a valóság teljes mezőjét állítja a szerzetes elé. Értelmezésében a ciprusfa nem egyszerűen egy fa, hanem a mező teljes súlyát hordozza. A ciprusfa mint valóságos és konkrét fa olyanként áll előttünk, mint ami a semmi mélyéről nőtt ki – az örökké fennállót valósítja meg ebben a pillanatban ezen a helyen az időiség és fenomenalitás dimenziójában. Az udvaron álló ciprusfában koncentrálódik a valóságmező teljes energiája. (48-9)

„Egy porszem felszáll, és az egész eget felhő borítja; egy kis darab a földre hull, és az egész világot beborítja.” (49)

Hing Csih Cseng Csüen (†1157): „A valóságnak [azaz a mezőnek] nincsen saját meghatározott aspektusa; a dolgokban nyilvánul meg a dolgoknak megfelelően. A bölcsességnek (azaz a Látásnak) nincs saját meghatározott tudása; a helyzeteket világítja meg a helyzeteknek megfelelően. Nézd! A zöld bambusz milyen tündöklően zöld; a sárga virág milyen telten sárga! Végy, amit akarsz, és láss! Minden egyes dologban teljesen mértelenül megnyilvánul Az (=a valóságmező).”

Amit normális módon konkrét dolognak tekintünk – az arisztotelészi „első szubsztanciá”-t –, az a zen szemében csupán absztrakt lényegiség. A zen felfogásában a konkrét individuumnak olyan individuális konkrétumnak kell lennie, amit az abszolút-univerzális átítat és megalapoz, még pontosabban maga az abszolút-univerzális. Egy ciprusfa egyedi partikularitás: ez. Amennyiben azonban ez, csakis a mező, a Látás (pontosabban: Én - Látás - Ez) aktualizálódása lehet. (49)

Az udvaron álló ciprusfa nem szimbólum, ami mögött valami más rejtőzik, legyen az akár a fa ideája, akár a valódi valóság vagy valami transzcendens abszolútum. A zen magát a fenomént „abszolútizálja”: a ciprusfa a maga konkrét valóságában *maga az abszolútum itt és most*. Még csak nem is az abszolútum „önkinyilatkoztatása”. Az abszolútnak nincs „másik” helye, hogy magát kinyilvánítsa. Ez a mező „objektív” aspektusának a struktúrája. (49-50)

7. A zen-buddhizmus emberképe

Az eddigiek megvilágították, hogy a valóság, amiként a zen értelmezi, leginkább egy telített energiamező, olyan sajátos feszültség, mely két fő erőforrásból, a szubjektumból és az objektumból épül föl, ahol is a szubjektum mint én a teljes mező aktu-

alizálódásaként, és az objektum mint tárgy szintén ugyanazon mező aktualizálódásaként értelmezendő. Ebben a struktúrában négy fő forma különböztethető meg:

1. Néha úgy tűnik, mintha az egész mező teljes nyugalomban lenne, mindenféle szubjektum és objektum nélkül; ebben az állapotban az emberi tudat semmit nem észlel, hiszen valójában a tudat is „alszik”. Ez a zen-féle semmi, a Keleti Semmi:

„A valóság eredendő állapotában egyáltalán semmi sem létezik.” (50)

2. Néha a csendből hirtelen kiemelkedik a tündöklő szubjektum-tudat. A mező energiája a nyugalom állapotából felébred és a mező szubjektív szférájába sugárzódik, és végül szubjektumként kikristályosodik. Az egész egyetlen ÉN-ként aktualizálódik. Semmi más látható nincs, az egész világ csak ÉN. Erre az állapotra ezt mondaná a zen mester:

„Én ülök egyedül a legmagasabb hegy ormán” (51)

3. Néha az objektív szférában történik ugyanez. Ekkor az objektum az egyedüli látható – a daliás ciprusfa, mely a határtalan ürességben minden fölé magasodik. (51)

4. Végül a mező ismét visszatérhet eredeti csöndjébe, nyugalmi állapotába, miközben a szubjektum és az objektum a nekik kiutalt helyet foglalják el. Merőben felszínesen nézve ismét az empirikus tapasztalás általunk jól ismert világában vagyunk, ahol „a virágok természetesen pirosak és a legelők természetesen zöldek”. A belső struktúra tekintetében azonban ez a régi-új, ismert világ végtelenül különbözik ugyanattól a világtól, amelyet a tisztán empirikus én szemével látunk. Mert régi, meghitt világunk ezúttal a maga romlatlan tisztaságában és érintetlenségében nyilvánul meg. Az empirikus világ, amely egyszer beleveszett a semmi szakadékába, szokatlan frissességgel ismét életre kel. (51)

„Jóllehet a szél elállt, még hullanak a virágszirmok,
míg a madarak énekelnek, a hegy elmélyíti nyugalmát és csöndjét.”

„A szél eláll...”: a lét egész világa örök nyugalomba és a semmibe merült, – de mégis „hullanak a virágszirmok...”: a dolgok még konkrétan és elevenen megtartják eredeti empirikus mozgásukat; – „míg a madarak énekelnek...”: éppen a dolgok e színes jelenléte az empirikus dimenzióban teszi érzékelhetővé; – hogy „a hegy elmélyíti nyugalmát és csöndjét...”, azaz mindent átölel a semmi végtelen mélysége. (51)

Lin-csi felfogásában a négy forma maga a mező teljes aktualizálódásának egy-egy formája. Másképp fogalmazva: a mező oly mozgékony, rugalmas, rendkívül hajlékony természetű, hogy az egész a szubjektum oldalára hajlik, amikor a súlypont a „szubjektív” oldalra helyeződik, és az objektum oldalára hajlik, ha a súlypont az „objektív” oldalra helyeződik. Ha pedig a súlypont azonos mértékben az egész mezőre helyeződik, akkor van szubjektum és objektum, és ekkor a világot mint különböző dolgok kiterjedt, határtalan egységét vagy sokaságát ismerjük meg. (53)

Ez a valóságfelfogás az alapja Lin-csi az ember képének. *Maga* az ember a mező³, és ténylegesen nem létezik más módja és formája a mező aktualizálódásnak. Az ember az egész univerzum aktualizálódásának *locusa*. És amikor ez az aktualizálódás valóban megtörténik, akkor változik át az empirikus ember amaz emberré, akit Lin-csi a „rang nélküli igaz ember”-nek hív, és aki teljes mértékben szabad. Normális emberi értelemmel persze nehezen képzelhető el ez az ember. A „rang nélküli igaz ember”

³ Der Mensch ist das Feld. (54)

ellentmondásosságának háttérében az ellentmondásos valóságmező rejlik, mely érzékinek és érzéket meghaladónak az ellentmondásos egysége. (54)

A rang nélküli igaz ember az empirikus tapasztalás síkja fölött él, minden érzékszervét használja és hasonlóképpen természetes intellektusát is, ugyanakkor minderre nem képes az empirikus ember nélkül és tőle függetlenül. (54)

Az ember annyiban van, amennyiben a valóságmező *totalis* aktualizálódása: egyrészt a kozmikus ember, aki a teljes univerzumot átfogja magában, másrészt ez és ez a konkrét individuális ember, aki itt és itt él mint a mező összenergiájának koncentrációja. Egyszerre egyedi ember és emberfölötti ember. Az univerzális személy az egyedi személy testével cselekszik. (54-5)

Ha valaki vizsgálódó figyelmét az egyetemes személyre irányítja, akkor az eltűnik előle. Ha például természetes módon fut, akkor az egyetemes személy vele fut, pontosabban ő az, aki az empirikus én lábával fut. Ám abban a pillanatban, ahogyan az ember tudatosítja a futást, az univerzális ember már nincs jelen, visszahúzódott ismeretlen helyre. Ezt az idézi elő, hogy a figyelés valamire, illetve valaminek a tudatosítása egyenértékű annak eltárgyasításával. Márpedig az univerzális ember mint abszolút önlét, azaz mint tiszta szubjektivitás, szükségképpen megszűnik önmaga lenni, ha az objektum pozíciójába helyeződik. Ha valaki akár csak egyetlen pillanatra megpróbál rágondolni az univerzális emberre ahelyett, hogy azzá válna vagy egyszerűen az lenne, az igaz ember máris nem rang nélküli, hanem a tér és idő minden lehetséges határozományával és határoltságával minősített létező. (56)

Amit Lin-csi «ember»-nek nevez, az szinte ugyanaz, mint amit a mahayana buddhizmus általánosan a «valóság», a «semmi», a «szellem» kifejezésekkel illet. Itt találkozzunk a keleti gondolkodás egyik jellegzetességével, azzal, hogy annak az objektív dimenzióknak a meghatározásában, amelyben az ember számára feltárul a valóság, a keleti filozófia az ember szubjektív dimenziójára helyezi a döntő nyomatókat. (☞ Beszélgetések, 26, 38.) A zen szerint a valóság legfőbb dimenziója – azaz a valóság maga érintetlen és sértetlen, eredendő állapotában –, csak saját szubjektivitásunk legvégső határán mutatkozik meg, akkor, amikor hiánytalanul önmagunkká válnunk. (56-7) [\[vissza\]](#)

II. ÉRTELEM ÉS ÉRTELMEMLÉKÜLISÉG A ZEN-BUDDHIZMUSBAN

1. A zen-értelmetlenség

A nyelv és a jelentés problémája lényegileg összefügg és végső soron redukálható az önlét problémájára. A zen összefüggésben a nyelv többnyire nem marad meg természetes állapotában, hanem gyakran olyan mértékben elváltozik, hogy úgyszólván jelentés- és értelemnélkülivé válik. (59)

A jelentés problémája már csak azért is oly fontos a zenben, mert inkább paradoxonként ismert, s mert a legtöbb zen-mondásnak szemlátomást nincs semmi jelentése sőt, egyenesen értelmetlen a megszokott nyelvhasználat felől nézve. (59)

Lássunk egy anekdotát a nyelven kívüli, nyelvvelőtti kommunikációról, melynek első pillantásra nincsen semmi jelentése. Egy 9. századi híres zen mester, Hü-Csi minden kérdésre felemelte az ujját, és semmit nem mondott. A normális nyelvhasználat felől nézve ennek semmi jelentése nincs. Másfelől azonban érezzük, hogy bizonyosan van valami rejtett jelentése, nem lehet tiszta értelmetlenség. De mi lehet az? (A jelentésre még visszatérünk.)(60)

Az anekdota folytatása szerint az egyik fiatal tanítvány eltanulta ezt a mesterétől, és a háta mögött maga is gyakorolta. A mester megtudta, és egyszer így szólt a tanítványhoz: Úgy hallom, tudod mi a buddhizmus lényege. Igaz ez? – Igaz – Akkor hát micsoda a buddha? – Feleletként a tanítvány felemelte az ujját. Erre a mester hirtelen mozdulattal levágta a felemelt ujját. Amikor a tanítvány a fájdalomtól ordítva kirohant a szobából, a mester utána kiáltott, és villámcsapásszerűen megkérdezte tőle: Micsoda a buddha? Az ifjú szinte reflexszerűen felemelte volna az ujját, csak hogy már nem volt ujjá. Mondják, abban a pillanatban megvilágosodott. (60-1)

Az anekdota a zen-tapasztalat dramatizált formában elmondva. Az egész történetet áthatja a zen lelkülete és szellemisége. Minden egyes mozzanata a zen tudat kialakulásának egy-egy fázisa. Mi most a történet formális aspektusára összpontosítunk. (61)

A történet valami pozitív dolgot mond el, de csak azok számára bír jelentéssel, akik ismerősek ebben a vallási hagyományban, mások szemében tökéletesen értelmetlen. (61) Fel kell tételeznünk, hogy a zennek van egy saját mércéje, amivel mindent lemér, legyen az verbális vagy nem verbális, és aminek alapján egy efféle eseménynek is jelentést tulajdonít. Nyilvánvaló, hogy ez a mérce tökéletesen különbözik a normális kommunikációs helyzetben alkalmazott általános mércétől. Mi ez a mérce, és létezik-e valamilyen megbízható módszer, mellyel megismerhető a belső struktúrája? (62)

2. Jelentéses vagy jelentésnélküli

A jelentésesség a mai gondolkodás egyik alapkérdése. A filozófiában az angolszász empirizmus és az amerikai pozitivizmus – a jelentés problémájára helyezett rendkívüli hangsúly révén – emelte centrális pozícióba a jelentésesség ill. jelentésnélküliség fogalmát. (62)

Ebből a tradícióból nézve a legtöbb zen-mondás jelentésnélkülinek minősül, legalábbis nem a nyugati jelentés kritériumának tesz eleget. Ugyanakkor a zen felől nézve azok a kijelentések, amelyeknek jelentését a nyugati hagyomány tökéletesen világosnak látja, igencsak jelentésnélküliek és értelmetlenségek. Az ún. „helyes” gondolkodást és az ún. „jelentéses” beszédet a zen „ferdének” és értelmetlennak tekintti, mert elferdíti és deformálja a dolgok zen-valóságát. Egy koan szerint:

Üres kézzel tartok egy kardot.

A lábammal futok, de egy bivaly hátán lovagolok.

Mialatt átmegyek a Lo hídon,
a víz nem folyik, a híd az, ami folyik.

A koan minden kijelentése értelmesnek minősül zen kontextusban. Milyen alapon nyernek jelentést ezek a kijelentések? Előtte még egy híres koan:

Egy szerzetes megkérdezte Tung-san mestert: „Micsoda a buddha?”

Tun-san így felelt: „Három marék rozs!” (64)

A metafizikai kérdésre, mely az abszolútum mibenlétére irányuló metafizikai kérdésre felel, minden átmenet nélkül egy konkrét banális tárgyval válaszol. A zen a legkonkrétabbra irányul, ez a legfőbb jellegzetessége. A metafizikummal kapcsolatban álláspontja a mai pozitivizmuséra emlékeztet, melynek számára a verifikálhatóság a jelentésesség legfőbb kritériuma, s csak azt fogadja el valóságosnak, ami empirikus tapasztalással igazolható. Az a kifejezés vagy szó, aminek nincs ilyen tapasztalati alapja, jelentésnélküli, értelmetlen. „Isten”, az „abszolútum” tipikus példák az ér-

telmetlenségre, mivel nem lehetséges olyan érzéki tapasztalás, amellyel verifikálható a létezésük. (64)

Vajon így vélekedik a zen is? Tény, hogy a zen mesterek felszólítják a tanítványokat: öljék meg buddhát, a pátriárkákat, röviden: Istent. Ahelyett, hogy Istenről beszélnének, a mesterek három marék rizst emlegetnek. Ezek a szavak és kijelentések nyomban elnyerik jelentésüket, mihelyt visszahelyezzük őket eredeti kontextusukba. (65)

3. Beszéd és nyelv zen-kontextusban

Történeti fejlődése során a zen mérhetetlen mennyiségű szöveget hozott létre. Ezek különböznek a mahayana buddhizmus sutráitól, melyek a kezdeti időben uralkodók voltak, és bár mesterek mondásait és tetteit tartalmazták, Buddha tanításának tulajdonították azokat. (65)

A zen mondás magva a *mondo*, egy személyes párbeszéd, mely tipikusan egy kérdésből és egy feleletből áll. Afféle nyelvi ütközet; és a küzdelem hirtelen ér véget csakúgy, mint a japán samurájok összecsapása. Itt nincs tér a dialektika számára. A zen dialógus nem tart olyan hosszán, mint a platóni, mely az adott téma részletes intellektuális kidolgozásában a logikai kifejezés legvégső határáig folyhat. (66)

A zen dialógus azoknak a szavaknak a pillanatnyi felvillanásában igyekszik megragadni a végérvényes és örök igazságot, melyeket a szellemi feszültség két végén álló személyek váltanak egymással egy konkrét és egyedülálló élethelyzetben. Eközben olyasmi állhat elő, ami a kívülálló szemében merő értelmetlenség; ez azonban mit se számít, mert a két szereplő számára a küzdelem véget ért: az igazságot vagy megpillantották vagy nem. Ez a dologhoz semmit nem tesz hozzá, mert az igazság egyetlen pillanatra villan föl. (66)

Értsd: az igazság maga érintetlen marad és bizonyos értelemben közömbös a kérdéssel valamint megismeréssel vagy meg nem ismeréssel szemben.

A zen-dialógus természete rendkívüli, majdhogynem sokkoló módon tárja föl a tipikus kínai gondolkodásmódot, melynek lényege: az örök igazságot egy konkrét, soha többé meg nem ismételtető szituációban megragadni. Ez alapvetően tér el attól a gondolkodásformától, amely az intellektus vagy az értelem elvont és elméleti, absztrakt és teoretikus rétegében gyökerezik. (66)

Ezt a tipikus kínai gondolkodást egykor beárnyékolta a mahayana buddhizmus hatására keletkező logikai-diszkurzív gondolkodás, amely megelőzte a zen fellépését. A zen azután ismét felélesztette a kínai formát. (66)

A szavak és kifejezések, melyeket sajátosan zen módon használnak, szinte mindig valamely határhelyzetben hangoznak el. A zen nem becsüli le a nyelvet. Csupán azt követeli meg, hogy sajátos, nem diszkrimináló módon használjuk; tovább azt, hogy a nyelv abból a forrásból fakadjon, amit „a valóság első dimenziójá”-nak nevezhetünk. Az a nyelv, amelynek a szokásos, hétköznapi tudatrégió a forrása és alapja, a zen számára nem bír jelentéssel. A tökéletes csönd ezerszer jobb és értékesebb, mint a jelentés nélküli beszéd. (66-7)

A *zazen* (egymásra helyezett lábbal ülni) meditációs gyakorlat közben megszűnik a nyelv és minden külső dolog, mert akadályozzák a koncentrációt. Ám a mester hirtelen felszólíthatja a tanítványt, hogy mondjon valamit: „Mondj nekem egy mondatot azonnal” – értsd: egy döntő mondatot, amiből a mester megállapíthatja, mennyire érett, és hol tart a tanítvány a zen tanulási folyamatában,. (67)

A tanítványtól egészen sajátos nyelvi viselkedést vár a mester, nem a szokásos beszédet és nem is a hallgatást, hanem azt, hogy abból a tudatdimenzióból szóljon, ami se nem beszéd, se nem hallgatás. (67-8)

Egy koan: a mester felemelt egy bambusznádat és így szólt a tanítványokhoz: „Ha ti, szerzetesek, ezt bambusznádnak nevezitek, akkor megkötitek. Ha nem nevezitek bambusznádnak, akkor ellenkeztek a ténnyel. Mondjátok, szerzetesek, tüstént: Hogyan neveznétek?” (75)

A „Mondjátok tüstént!” felszólítás úgy értendő, hogy „Mondjatok valamit, valami meghatározottat, de minden gondolkodás és mérlegelés nélkül!”, mert a legcsekélyebb mérlegelés azonnal eltántorítana a valóság első szintjéről. Ennek a szintnek ott és akkor egy szó vagy egy gesztus formájában kell aktualizálódnia egy olyan tudatdimenzióból, ami fölötté áll az artikulációnak. (75)

Ennek megértéséhez tudni kell, hogy a zen a mahayana buddhizmus leágazásaként, ahhoz hasonlóan két valóságsíkot különböztet meg. Az egyik a „szent igazság” dimenziója, a másik a „szokásos világi” igazságé. Az elsőt a zen „első igazság”-nak mondja; ez a valóság bizonyos szemléletét jelenti, amely csak a megvilágosodás valódi megtapasztalása által nyilvánul meg az ember előtt. A „szokásos igazság”, amit „második igazság”-nak is mondanak, a köznapi ember megszokott, átlagos valóságértelmezésének felel meg. (68)

A zen helyzetben használt nyelv jellemzői:

1. – A zen síkján nem figyelhető meg a Ferdinand de Saussure meghatározta *parole*, mivel semmiféle különbség nincs a beszélő és a hallgató között. Csupán szavak folyama észlelhető, melynek során szavak elővillannak majd eltűnnek a homályban. Beszéd történik ugyan, de olyan légüres térben, amelyben minden jelentését elveszítette a beszélő és a hallgató. Ezért nincs *parole* a szó eredeti értelmében. (69)

2. – A nyelv nélkülözi a legalapvetőbb funkcióját, a valóság szemantikus artikulációját. Jelentésük ugyan van a szavaknak, de mintha a szemantikus kifejezés áttetsző, áteresztő, rugalmas és bizonyos fokig ellenállás nélküli lenne, mintha nem is létezne. A folyamról és hídról szóló koan külső hallgatója számára azért olyan megütöztető a kijelentés, mert nem érti azt a sajátos átváltozást, amin a szemantikus artikuláció keresztülmegy, amikor zen-kontextusba kerülve hangzik el. Lássuk ezt részletesebben! (69)

Amikor azt mondjuk, „asztal”, a szó kimetszi a valóság egy részét, és mint egy bizonyos, ezzel a névvel azonosított dolgot állítja az értelem elé. A név azt jelzi, hogy a dolog különbözik az összes többi dologtól: az „asztal” azért „asztal”, mert különbözik minden más „nem-asztal”-tól. A zen kontextusban a szemantikai artikuláció a hétköznapi beszéd masszív, szilárd szemantikus anyagához képest képlékennyé válik, a valóság artikulált képe áttetszővé lesz, nem fejt ki ellenállást, így az artikuláció tartalma, produktuma (másképpen: a tárgy fogalma) nem állítja át a tekintetünket, nem kényszerít arra, hogy a valóság meghatározott pontjára – történetesen a konkrét asztalra – irányítsuk és ott rögzítsük. Így tekintetünk közvetlenül arra a forrásra irányulhat, amelyből az asztal tárgyi formája előállt. Az „asztal” artikulált formája által a valóság első síkja nyilvánul meg a maga eredendő, artikulálatlan állapotában. Ezt az állapotot a mahayana buddhizmusban többnyire így fogalmazzák meg: „egy dolgot a maga *tathata*-jában avagy lényegi állapotában nézni”. Hangsúlyozni kell, hogy az „asztal” nem valamiféle mögöttes valóság szimbóluma; az „asztal” verbális formája a valóság első síkjának legközvetlenebb ábrázolása, megjelenítése. (69-70)

3. – A nyelvi tartalom a zen-kontextusba kerülve többé már nem független szemantikai lényeg. „Az ég kék” kijelentés a valóság köznapi, tehát a zen szempontjából második síkján egy objektív egységet jelöl. Ilyen egység azonban nem lehetséges az igazság első síkján. Itt „Az ég kék” kijelentés nem objektív természetleírás, hanem a beszélő pszichikai állapotának szubjektív megnyilvánulása, és magának az abszolút valóságnak a pillanatnyi önábrázolása, és mint ilyen a kijelentés nem *jelent* semmit, nem utal semmire és nem jelöl semmi mást, kizárólag önmagát. (70)

Az abszolút valóságnak avagy a valóság első szintjének, ahogyan a zen értelmezi, nincsen neve; a maga abszolút mivoltában teljesen lehetetlen nyelvi formában bemutatni. Ha egy zen mester a legnagyobb feszültség pillanatában azt mondja: „Az ég kék”, akkor nem a megnevezhető valóságot jeleníti meg. Az idői valóság egyetlen pillanatra felvillan és felfénylik a tér-idői dimenzióban. *Amennyiben* a kék ég artikulált formájában ábrázolódik, és megkülönböztethető, annyian különbözik az eredendő, artikulálatlan formától, és mindattól, ami bármi más kijelentésekkel kifejezhető. *Amennyiben* viszont az artikulálatlan valóság közvetlen és csupasz formája, annyiban nem különböztethető meg tőle. (71)

4. A jelentés ontológiája a mahayana buddhizmusban

Az ind nyelvfilozófiában a Vaisesika iskola azt a természetes beállítódáshoz közelálló nézetet képviseli, hogy a nyelv szavai a valóság egy-egy tárgyát jelöli, mégpedig úgy, hogy ha van egy szavunk, akkor biztosak lehetünk benne, hogy a neki megfelelő dolog is létezik. (71-2)

Ezzel a nézettel ellentétes a mahayana nem-reprezentációs nyelv felfogása. A buddhizmus azt állítja, hogy a nyelvnek nincsen ontológiai jelentése: egy szónak nem felel meg valami a valóságban. A szók csupán jelek, melyeket a köznapi használatra talált ki az ember, és semmi közös nincs bennük és a valóság szerkezetében. Az a nézet, mely szerint egy szónak létezik a valóságos megfelelője csupán a valóság második, azaz világi szintjére érvényes, de az első valóság felől nézve hamis, helytelen, sőt merő értelmetlenség. Az „asztal” nem valami örök, megváltoztathatatlan identitással rendelkező szubsztancia, hanem valójában semmi, mert semmiféle tartós ontológiai szilárdsággal nem rendelkezik. Fenomenális lényegként olybá *tűnik*, mintha az asztal valóban létezne, ez azonban pusztán látszat, a hétköznapi tudat által gerjesztett képzet a képzelődés értelmében. (72-3)

A nyelv elszakíthatatlanul össze van kötve a fogalmisággal. A szó jelentését a fogalom általánosítva tartalmazza, és a fogalom látszólagos szilárdságát és tartósságát túlságosan gyorsan kivetítjük a világ szerkezetére. Így jelenik meg az „asztal” szilárd és tartósan fennálló valóságként, szubsztanciaként.

Az ember – érvelnek a buddhizmusban – megszokta, hogy a külvilág dolgait a nyelv szavainak mintájára képzelje el; továbbá hozzászokott ahhoz, hogy a szem érzékelő szervként létezik, mely arra szolgál, hogy érzékelje a fogalomnak megfelelő tárgyakat. Tulajdonképpen létezőnek azonban csupán a tartós tudatáramlás tekinthető, melynek tartalma pillanatról pillanatra változik. A tárgy – az „asztal” – csakúgy, mint az érzékelő szem a szellem diszkrimináló-elkülönítő-megkülönböztető funkciójának termékei, melyeket a tudat elemzéssel kiragadott a tudatáramlásból mint objektív és szubjektív létezőket. Szigorúan szólva ez az asztal, amit éppen most érzékelek, különbözik az ún. ugyanezen asztaltól, amit egy pillanat múlva fogok ér-

zékeln. És hasonló áll az érzékelő szemre. Így mind az asztal, mind a szem hamis képzet, csupán a nyelv erejénél fogva tesznek szert állandó szubsztanciára. (73)

Olyan felfogás is létezik a buddhizmusban, mely szerint az ún. szubsztanciák nem mások, mint szójelentések hüposztázálásai. A szó nem egy ontológiai való létezésének biztos bizonyítéka, hanem megalapozatlan szellemi konstrukció, melynek jelentését a többi szóval való viszonya határozza meg, azaz kontextusról kontextusa változik. Azután ezt a nyelvileg artikulált világnézetet az ember ráborítja a valóságra, s ezáltal elfedi annak valóságos létét a maga tiszta artikulátlanságában – azaz végtelen nyitottságában, ahogyan a zen fogalmaz. (73-4)

Az igazi valóság a prelingvisztikus, a nyelvi megfogalmazás előtti valóság. Ha az ember szubjektíve megérti azt az egyszerű tény, hogy a jelenségek szüntelenül változó formái mögött nem létezik semmiféle szilárd lényeg, akkor ezáltal a legfőbb igazságot ismeri fel. Ha pedig elérte ezt a fokot, és visszatekint, akkor felfedezi, hogy a valóság első avagy „szent” és második, azaz „közönséges” síkja közötti különbség tiszta elképzelés volt. Maga a „szent” is a valóság egyik artikulált része, amely különbözik attól, ami nem „szent”. (74) Ezt így ábrázolja egy koan:

Wo császár megkérdezte Bodhidharmát (az első pátriárkát): „Mi a szent valóság legfőbb lényege?” Válasz: „Határtalan nyitottság! Semmi szentség!” (74)

Az igazi valóság határtalanul nyitott kör, melynek középpontja mindenütt van és sehol nincs; kivonja magát megragadásának minden kísérlete alól, hiszen nincs benne semmi szilárd vagy maradandó, nincsenek benne lényegi körülhatárolások. (74)

III. GONDOLKODÁS ÉS NEM-GONDOLKODÁS A KOAN ÁLTAL

1. Kétkedés a gondolkodásban

Az alábbiakban a megértés és a meditáció kapcsolatáról lesz szó. A megértés zen értelme: a diszkurzív intellektus diszkrimináló működésének megismerő aktusa. (101)

A zen elutasít mindenféle intellektualizmust, verbalizmust és fogalmi gondolkodást, egyedül a véletlenül felmerült, ötletszerű gondolatokat veszi figyelembe. Ez nem jelenti azt, hogy a zen mester, aki már megvilágosodott szellemi ürességben élne, ellenkezőleg: teljes gondolkodási képességével rendelkezik, és szabadon és spontán módon használja. A tanítvány legfontosabb feladata megszabadulni megszokott gondolkodási formáitól, melyek mélyen gyökeret vertek szellemében, és megkötik észlelő képességét. Erre szolgál a meditáció. (101-2)

A descartes-i *cogito*, mely a saját területén teljesen hatékony és érvényes lehet, a zen szerint távol van attól, hogy közvetlenül elvezessen az emberi létezés tudatához; ellenkezőleg: minden létezéssel kapcsolatos illúzió forrása, mert a valódi valóság közvetlen megragadásának legnagyobb akadálya. (102)

A zen a filozófiára is kétkedve tekint, mert benne az intellektus diszkrimináló működésének tipikus példáját látja. Ennek az elutasításnak az a mélyebb oka, hogy a zen főként és kizárólag a valóság direkt megtapasztalására törekszik a jelentések differenciálatlan állapotában. Zen terminológiával így fejezhetjük ki: „visszaadni azt az eredendő arcot, ami szüleid születése előtt voltál”. A diszkrimináló gondolkodás beszenyezi az „eredendő arc tisztaságát”. (102)

A zen bizalmatlansága erőteljes reakció a mahayanában eluralkodott vitatkozó és problémákról értekező stílusra. Célja eljutni a történeti Buddha eredeti tapasztalati

sikjához, és visszanyerve részesedni az ő tapasztalatában. Ezért Buddha megvilágosodás tapasztalatára igyekszik redukálódni, eljutni a pszichének az intellektuson túli tartományába. Amíg az intellektus működik, addig ez nem valósulhat meg, mert minden aktivitást magához ragad. A történeti Buddha tapasztalata ráébredés egy olyan tudaton túli dimenzióra avagy a létnek a maga tiszta lényegiségében vett ontológiai tudatossága, ami megelőzi a dolgok és történések milliárdjainak a diszkrimináló intellektus tevékenysége által végbemenő artikulálódását. Ebből nyilvánvaló, hogy miért fölösleges az intellektus fogalmi megragadó tevékenysége: az ébredéssel, megvilágosodással elért létszinten nincs mit megragadni, hiszen ez a létszint még a dologra-eseményekre való szétaprózódás előtt létezik, mely szétaprózódás mellesleg nem magának a létnek, hanem csupán a tudatnak az eredménye. (102-3)

Ennek elérése tehát nem gondolkodással, hanem meditációval lehetséges: Bódhidharma válasza a császár kérdésére, hogy miként juthat el a valódi valósághoz:

„Ha nincs több nyugtalanság a külvilágban,
nincs több kép belül a lélekben,
s ha lelked függőleges fal,
csak akkor léphetsz be a valóság tartományába.” (103)

A diszkurzív gondolkodás kizárása

A zen mögött világos filozófiai elgondolás áll, amit persze maga a zen nem nevez filozófiának, jóllehet alapelve valódi metafizika és mélypszichológia formájában is kidolgozható.

Az előbbi koan folytatása megvilágítja, miről van szó:

„Közvetlenül a saját lelkedre mutatva,
a buddhaság elnyerése a saját önvaló-természetbe való belátással.” (104)

Minden egyes ember egzisztenciális mélységében egy noumenon rejtőzik, amit ön-természetnek vagy buddha-természetnek mondunk, és aminek hirtelen megvalósulása a buddhaság elérése, a *satori*, a buddhista értelemben vett megvilágosodás. Az ön-természet a noumenon, ami minden fenomén ősalapja. A lét metafizikai mélysége, a dolgok egysége az eredendő differenciálatlanság értelmében. (104-5)

Az ön-természet nem határolható le egyetlen létformára; áthatja a lét egész világát; egyénfölötti. Lényeges azonban, hogy csak egy individuum konkrét tudatában valósítható meg. Ebben az értelemben minden egyes embernek kettős személyisége van: egyén és egyénfölötti. Úgy él mint individuális pont, amelyen koncentrálnak az egyetemes létenergiák, melyek meghaladják az illető szűk egyéni határait. Az ember többnyire nincs ennek tudatában. A gondolkodás akadályozza meg ebben, melynek a legkisebb moccanása is differenciálja a noumenon eredendő differenciálatlanságát, és a noumenon átváltozik fenoménné, jelenséggé: az empirikus én tudatába kerül önmaga világgal való szembenállásának, és máris belopózik az „én magam” és a „nem én magam” ebből adódó dualizmusa, mely tisztátalanná teszi az eredendő differenciálatlanságot. (105)

