

Shingon – Az igaz szó valósága

A Shingon kialakulása, önértelmezése, világképe a buddhista eszmetörténeti aspektusok figyelembevételével¹

A mahájána keretrendszere és a spirituális megvalósítás területén egy sajátos dimenziónak nyitott utat, előkészítve a vadzsrajána, vagyis a gyémántösvény megjelenését szerte Ázsiában, a metafizikumot központba helyező iskolák, irányzatok között. A mahájána és a vadzsrajána „peremvidékén” a buddhista ezotéria követői szemléletmódjuknak köszönhetően reflektáltak az őket megelőző és a kortárs bölcséleti iskolákra, doktrínáik tanulmányozása után rangsorolva őket. A buddhizmus különböző válfajait lényegük szerint egy forrásból származóként ítélték meg, ebből következtetve egy bizonyos kibontakozási fokon minden iskola szerepet kap, de abban az értelemben, hogy saját hatáskörükön soha nem lépnek túl. Ezt a szemléletmódot tartotta fent a japán Shingon is, kibontakoztatva tanításait a szigetországhoz megfelelő körülményekhez igazodva.

A tanulmány témakörére való tekintettel a több szempontú vizsgálat adja meg az alapot a Shingon megértéséhez. Dolgozatunk első felében az indai gondolkodás, a tantrikus szemlélet hatását elemezzük a buddhizmusban, megjelölve a tantrát a kiindulópontok egyikeként; majd Indiából elinduló korai vadzsrajána történetével folytatjuk – különös tekintettel a Shingon Kínában tevékenykedő beavatottjaira. Végül történeti felvezetésünket a Kūkai munkássága, a Shingon Japánban való felemelkedésének ismertetésével zárjuk.

A második fejezetben a mahájána gondolkodás alaptételei és az ezekre vonatkozó Shingon értelmezések állnak a középpontban, igyekezve megragadni az ezoterikus gondolkodás magját, a különbséget az exotéria és az ezotéria között, melyet tovább pontosít a Dainichi Nyorairól szóló fejezet.

Az utolsó rész célja bemutatni a beavatás fontosságát, a tudat tíz szintjének Kūkai általi értelmezését, mint az iskola legfontosabb kiindulópontját önidentitásának megérzéséhez. Az alaptételek felsorolása után a végkövetkeztetésben kiemeljük a Shingon szerepét a japán kultúrára, a japán buddhista eszmetörténetre gyakorolt hatását, ezzel elővezetve az első lépéseit egy későbbi, nagyobb lélegzetű Shingon kutatásnak, melyhez jelen írásunk egyfajta bevezetésként szolgál.

¹ A tanulmányban a magyar nyelvben is meghonosodott szakszavakat (mint például: hínájána, mahájána, vadzsrajána, jóga) magyaros átírással közöljük; a különböző szakkifejezéseket, legyen az indiai, kínai, vagy japán a nemzetközileg elfogadott írásmóddal (a szanszkrit esetében IAST, a kínainál a Pinyin, a japánnál pedig a Hepburn), illetve lehetőség szerint – zárójelben – eredeti formában is közöltük.

A vadzsrajána rövid története, a Shingon iskola Japánban való megjelenéséig bezárólag

Indiai eredet és hozzáfűződő elméletek

A buddhizmuson belül a vadzsrajána különböző elemekkel operál legyenek azok *mantrák*, *mūdrák*, vagy az olyan szertartások, ahol cél a deitásokkal való egyesülés, melyek pre-buddhista eredetűek. Túlzás lenne azt állítani, hogy ezen elemek pusztán az ősi, védikus vallásból átvéve hagyományozódtak tovább a gyémántszekér tanításain keresztül. Ugyanakkor a különböző doktrinális tanításokban felismerhetők az előbb említett tanok különböző komponensei. A vadzsrajána kiindulási pontja nehezen megragadható, így a tanulmány lehetőségeihez mérten szükséges, hogy a történeti részletek előtérbe kerítésével elővezessük a pre-historikus kultuszokat, és az ezekből kibontakozó tantrizmust.

Először is a tantra jelentése tisztázandó a témakör mélyebb belátásaihoz. A szanszkrit *tantra* (तन्त्र) szó jelentése „fonál”, utalva ezzel a beavatás során a mester és a tanítvány közötti megtörhetetlen, áthagyományozódó tanításra. A tantrikus tradíciók esetében még egyes válfajokat az *āgama* (आगम) kifejezéssel is illettek, mely jelentése „alászállni”, vagy szó szerinti fordításban „ami leérkezett”.²

A tantra nem egységes, leginkább különböző doktrínákat jelöl, melyekre titokzatos körök támaszkodtak. Eredete az indoeurópaiak előtti, harappai kultúrákban keresendő. A tantrikus csoportosulások középpontjában különböző deitások álltak, ezek Śiva (शिव), vagy Śakti (शक्ति), vagy a két isten aspektusai, a belőlük kibontakozó, attribútumokat jelölő alistenek. Śiva már megtalálható az indoeurópaiak megérkezése előtti kultuszokban is, mint Rudra (रुद्र).³ Ehhez hasonlóan a Śakti már a kőrézkori szobrocskákon felfedezhető, gyakran androgünként ábrázolva.⁴

A későbbiekben kialakuló, különböző kultuszokat gyakorló csoportok, bár elsőre látszólag eltérő tekintenek a Metafizikai Abszolútumra, legyen az Śiva, vagy a Śakti legmagasabb formája, például Mahādevi (महादेवी), Paraśiva (परशिव); a fődeitások, mint primordiális hatalomként tételezése valamennyi kultuszban tetten érhető.

A tantrizmus gyűjtőfogalmaként való használata a meghatározás, és a történelmi behatárolás szempontjából meglehetősen egyszerűsíti a különböző tradíciók „palettáján” való

² John GRIMES, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy – Sanskrit terms defined in English*, State University of New York Press, Albany 1996, 16.

³ Mircea ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, Osiris, Budapest, 2006, 173.

⁴ M. C. JOSHI, „Historical and Iconographic Aspects of Śākta Tantrism”, Katherine Anne HARPER, Robert L. BROWN, *The Roots of Tantra*, State University of New York Press, Albany 2002, 39–55, 40.

elhelyezést, ugyanakkor óvatosan, és segítséget nyújtó módszerként célszerű az elnevezés használata. Az aspektusok, melyek tantrikus kultuszokként értendők – például a Śiva-kultusz, a Śakti, vagy Devi imádata, a különböző deitásokkal való egységesülés, vagy a jóga praxisa – már mind megtalálhatóak a R̥g-veda (ऋग्वेद), vagy az Upaniṣad-irodalom (उपनिषद्), és egyéb, az indiai szubkontinensen megjelenő tradíciók (például: jóga-iskolák; a muni (मुनि), azaz samanisztikus bölcsek gyakorlataiban) tanításaiban.⁵ Így kérdésessé válik, hogy a tantrikus doktrínákhoz kapcsolódó titkos társaságok, belső körök milyen tulajdonságok által különböztethetők meg. Ez a fajta kérdésfelvetés akkor válik érthetővé, ha figyelembe vesszük azt a változást a védikus rituálék terén, hogy „[a] megértés, a tudás (dzsnyána) már nagyon korán, az Upaniṣadokban előkelő helyre kerül, az áldozati rendszer pedig, a benne foglalt mitológikus theológiával együtt elveszíti vallási elsőbbségét.”⁶ Ezen szemléletváltás valószínűleg annak köszönhető, hogy a rítus véghezvitele a korabeli, hierarchikus berendezkedésű társadalomban deviáción ment keresztül.⁷ Ezen deviáció miatt funkcionálisan a spirituális megvalósítás az eddig bevett rituálék által nem elérhető, ezáltal már a közösségben maradás sem irányadó, hiszen a felébredésben visszatartó erő. A hanyatló tendenciák miatt alakulhattak ki a különböző aszketikus elvonulások, illetve a tantrák követői között a *kaulákba* (कौल), vagyis a klánokba rendeződés. Kulcsfontosságú tény a fentebbi alfejezetben már leírt „szakadás”, mely az adott hagyományt exotéria és ezotériára osztja szét, és bár hangsúlyozandó, hogy ezen „szakadás” csak látszólagos, hiszen az ezotéria maga ad értelmet az exotériának. Ez kifejezetten igaz a már említett *āgamákra*, mivel ezek a szent szövegek is tartalmazznak különböző rítusbeli irányelveket, mint például a rítus végzésének metodikáját, vagy az oltárépítését.⁸ Ami irányadóan megkülönböztető jellegű, az a tantrikus doktrínákat gyakorlati megvalósítását kitűző csoportok ezoterikus jellege.

Bár a tantrák és a hozzá kapcsolódó körök története igen szerteágazó, és korszakokon átívelő, emiatt a tanulmány kereteit meghaladja, ugyanakkor a rövid áttekintés nélkülözhetetlen a vadzsrajána történetének bemutatásához, hiszen a buddhizmuson belüli is megjelennek tantrikus hatások a 6-7. században.⁹ A hatások valószínűsíthetően hamarabb

⁵David R. LORENZEN, „Early Evidence for Tantric Religion”, Katherine Anne HARPER, Robert L. BROWN (ed.), *The Roots of Tantra*, State University of New York Press, Albany, 2002, 25–36, 27.

⁶ELIADE, *i.m.*, 188.

⁷ELIADE, *i.m.*, uo.

⁸John GRIMES, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy – Sanskrit terms defined in English*, State University of New York Press, Albany, 1996, 16.

⁹HAMAR Imre, „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában”, HAMAR Imre– SALÁT Gergely, *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsegy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2009, VII., 65–79, 65.

bekerülnek a mahájánába, hiszen már a szív szútrában is találunk tantrikus elemeket.¹⁰ Az a jelenség, mely által a mahájána magába olvasztja a tantrát egy folyamatként értelmezhető, mely jóval megelőzte a 'nagy járműben' általunk egyre-inkább tapasztalható formájában konkretizálódó tantrikus elemeket, ezért arra következtethetünk, hogy ezen elemeket (például a *mantra*, *mudrā*, vagy a *maṇḍala*) fokozatosan felkarolta a buddhizmus.

Kérdéses, hogy milyen hagyományok hathattak a buddhizmusra vadzsrajána kialakulásáig. Erről teóriákat alkothatunk, hiszen a fentebb is leírt folyamatok nehezen megragadhatók. Befolyásoló tényező lehetett a Buddha korábban megalakuló *saṅgha* hierarchiai összetétele. A korbeli *varṇa* (वर्ण) alapú szerveződést a buddhizmus meghaladottnak tekintette, ám ezt nem progresszív értelemben felfogható meghaladásként értelmezte, sokkal inkább a bölcsesség (*prajñā*, प्रज्ञा) elérésének szempontjából, amikor a gyakorló a kaszt általi megkötéseket leveti magáról. Ezzel szemben a szerzetesközösség valószínűleg arisztokratikus alapokon működhetett.¹¹ Minoru Kiyota szerint történelmi a Buddha követői, akik a *saṅghát* alkották, a szerzetesi küldetésük felvétele előtt a kaszton belül különböző *éthosz* (ἦθος) szerint a következő arányban lehettek: 40% *brāhmaṇa* (ब्राह्मण), azaz papi kasztú; 20% *kṣatriyaḥ* (क्षत्रिय), vagyis harcos; a további 40% az előbb felsorolt kasztok alatt helyezkedik el a varna alapú rendszer hierarchikus elrendezésének szemszögéből kiindultak szerint.¹² A *saṅgha* erős hányadát határozták meg az eredetileg *brāhmaṇa* *éthosszal* rendelkezők. Ezen befolyás szellemileg is hatást gyakorolhatott, hiszen a gyémánt ösvényének egyik alapvető gyakorlata a *mantra*, bevett rituális praxisként szerepelt a védikus rítusokban is, így a *brāhmaṇa* kaszt is átható ismerettel, és gyakorlatiassággal rendelkezett ennek alkalmazásában.¹³ Következtetésképpen azt mondhatjuk, a korabeli papság jelenléte a szerzetesi közösségben előkészítette azokat a folyamatokat, melyek potenciálisan a vadzsrajána kialakulását magukban hordozták.

Ha a gyémántszekér történetét a *mantra* szemszögéből közelítjük, akkor ezen aspektus egyik fontos megemlíthető forrása a leginkább a páli szövegekből ránk maradt *paritta*.¹⁴ A *paritta* recitálóját védelemmel látja el, továbbá a óvóeszköz a veszedelmektől. Hasonló eset szemlélteti a *paritta* funkcióját a második századi buddhista történeteket összegyűjtő kötetben,

¹⁰ HAMAR Imre, „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában”, HAMAR Imre – SALÁT Gergely, *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2009, VII., 65–79, uo.

¹¹ Andrew SKILTON, *A buddhizmus rövid története*, Damaru, Budapest, 2017, 37.

¹² Minoru KIYOTA, *Shingon Buddhism – Theory and Practice*, Buddhist Books International, Los Angeles – Tokyō, 1978, 9.

¹³ Taikō YAMASAKI, *Shingon – Japanese Esoteric Buddhism*, Shambala, Boston – London, 1988, 4–5.

¹⁴ KIYOTA, *i.m.*, 10.

a Divyāvadānamban (दिव्यावदानम्), melyben Prakṛti (प्रकृति) szerelembe esik Ānandával (आनन्द), – Buddha egyik legközelebbi tanítványával – ezért anyjához Caṇḍālahoz (चांडाल) fordul, aki egy mágikus rítus által befolyást szerez a szerzetes felett; a történet végén maga Buddha szabadítja meg a mágia általi megszállottság alól Ānandát, a Ṣaḍakṣarī Vidyā (षडक्षरीविद्या) mantrát megtanítva neki.¹⁵

A vadzsrajánára tehát mind a tantrikus hagyomány, mind a *brāhmaṇa* hagyomány erős hatást fejtett ki, de nélkülözhetetlensége miatt meg kell említenünk, hogy az előbbi két hagyományvonulat mellett, az úgynevezett „mag”, melyből közvetlenül kibontakozott, emiatt szellemi kereteinek legmeghatározóbb részét tette ki, a mahájána volt. A kezdeti időszakokra ezért jellemző, hogy a különböző tantrikus tanításokat legfőképpen a mahájána doktrínájának kifejtéséhez használhatták. Erre szolgált példát Áśvaghoṣa (अश्वघोष), a Buddhacaritam (बुद्धचरित) írója, aki megemlíti Kālī-istennőt (काली), mint negatív aspektust, aki a meditációban zavaró lényként tűnik fel.¹⁶

Indiában a Gupta-dinasztia (4–6. század) a szubkontinens bölcséleti szempontjából is kiindulva Maurja birodalom után a legvirágzóbb korszaknak tekinthető.¹⁷ Eddigre már kialakultak a különböző tantrák, mint írásbeli doktrínák, illetve ebben az időszakban vált a vadzsrajánája szellemi központjává a nālandāi egyetem is.¹⁸ A nālandāi egyetem fellendülést jelentett a buddhizmus számára Indiában. Olyannyira meghatározó intézményként működött, hogy a Gupta uralkodók támogatását is elnyerte, környékén kolostorok működtek, az itt tanuló szerzetesek pedig ingyenes oktatásban részesültek.¹⁹ A kikristályosodó tantrikus buddhizmus számára az egyetem meghatározó központként szolgált, ahol a Zhēnyán szempontjából később meghatározó alakok is tanultak, mint Dharmagupta (Darumakikuta 達摩拘) a 'gyémánt járművet' Kínában terjesztő Śubhakarasiṃhának (Zenmui 善無畏) mestere.²⁰

Ezoterikus buddhizmus Kínában

Az Indiából származó praxis, a buddhizmus már az 1. században feltűnik a Középső Birodalomban a Han-dinasztia idején a kereskedelmi útvonalakon keresztül.²¹ A buddhizmus

¹⁵ JOSHI, *i.m.*, 46–47.

¹⁶ JOSHI, *i.m.*, 47.

¹⁷ TENIGL-Takács László, *India története*, Medicina, Budapest, 1997, 89.

¹⁸ SKILTON, *i.m.*, 124.

¹⁹ SKILTON, *i.m.*, 124.

²⁰ YAMASAKI *i.m.*, 12.

²¹ Edward L. SHAUGHNESSY, *Kína*, Saxum, Budapest, 2011, 110.

terjedésében szellemi talapzatot biztosított Ān Shìgāo (安世高) munkássága is, aki lefordított olyan műveket, melyek az aszkézishez nyújtottak praktikus útmutatót.²²

A tantrikus szövegek érkezése valamikor az 5-6. század idejére datálható, amikor is Bodhiruci (菩提流支), illetve Buddhāsānta (佛陀扇多) tantrikus szövegeket is magukkal hozva, a hunok elől Kínába menekülnek.²³

A Tang-dinasztia (618–907) idején, a Középső Birodalomban Xuánzàng (玄奘) kialakítja a Fǎ-xiàng (法相), azaz a Yogācāra iskolát Kínában; megjegyzendő hogy jóval előtte, a 4. században Kumārajīva (कुमारजीव) is elterjeszti a Középső Birodalom területén a Sānlùn (三論) iskolájának nézeteit, mely a Nāgārjuna féle Madhyamaka Kínában való megjelenését jelentette.

Xuánzàng indiai útja, – melyről az általa írt forrásmű is megmaradt, „A Nagy-Tang feljegyzések a Nyugati régiókról” (大唐西域記) – igen gyümölcsöző volt, hiszen számos szútrával tért vissza Kínába. Az ezoterikus buddhizmus szempontjából megemlítendő, hogy a szútrák között már tantrikus írások is fellelhetőek voltak.²⁴

A vadzsrajána konkrét megjelenése mégis három fontos szerzeteshez köthető, akik Kínában markánsan tevékenykedtek a ’gyémántszekér’ meghonosítása érdekében. A három mester: Śubhakarasiṃha (kínai: Shàn wú wèi japán: Zenmui 善無畏); Vajrabodhi (kínai: Jīngāng Zhì, japán: Kongōchi, 金剛智) Amoghavajra (kínai: Bù kōng, japán: Fukū 不空). A következő sorokban főként velük, illetve tanítványaikkal fogunk foglalkozni.

Śubhakarasiṃha (637–735) egy Magadhai ksatriya családból származik, Buddhakara király legidősebb fia, aki megtagadva a fényűző életmódot szerzetesnek állt.²⁵ Egy feljegyzés szerint a történelmi Buddha, Sakyamuni rokona is lehetett.²⁶ Nālandában tanult Dharmagupta tanítványaként. Egészen a *trepitaka* (त्रैपिटक), azaz a „buddhista doktor” rangig eljutott.²⁷ Mestere felszólítására Kínába ment, ahol Xuánzōng császár a birodalom tanítója címet adományozta neki.²⁸ Az udvari teendői főleg a mágikus operációk köré épült, ezek a

²² Heinrich DUMOULIN, *Zen Buddhism: A History – India and China*, World Wisdom, Bloomington, 2005, 64.

²³ KIYOTA, *i.m.*, 15–16.

²⁴ KIYOTA, *i.m.*, 16.

²⁵ Klaus PINTE, „ŚUBHĀKARASIMHA (637–735)”, Charles D. ORZECZ – Henrik H. SØRENSEN – Richard K. PAYNE, *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, BRILL, Leiden–Boston, 2011, 339–341, 340.

²⁶ Geoffrey C. GOBLE, *Chinese Esoteric Buddhism – Amoghavajra, the Ruling Elite, and the Emergence of a Tradition*, Columbia University Press, New York, 2019, 18.

²⁷ PINTE, *i.m.*, uo.

²⁸ HAMAR Imre, „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában”, HAMAR Imre– SALÁT Gergely, *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2009, VII., 65–79, 71.

szertartások elvégzése, mely védelmi funkcióval bírt, emellett pedig az időjárás manipulálásából álltak.²⁹ A kínai hagyomány a nagy fordítók között tartja számon, mivel számos szent szöveget, köztük a Dainichi-kyō (大日經) is lefordította.³⁰ Halálakor elérte a szivárványtestet is, így teste nem indult romlásnak, hanem idővel összezsugorodott.³¹

Śubhakarasimha legfőbb tanítványa a kínai származású Yī Xíng (japán: Ichigyo, 一行). Yī Xíng egy művelt, tudós archetípust testesített meg, aki megannyi hagyományt ismert, emellett pedig tudományos tevékenységeiben is kiemelkedett. Foglalkozott matematikával, asztrológiával, emellett pedig órákészítéssel is. Ismerhette mind a Tiāntái, mind a Chánnà, illetve a Ritsu iskolákat is, de emellett a taoista praxisban is gyakorlatra tett szert.³² Hozzáköti a Dainichi-kyō kommentárját (大日經書), bár a tudományos kutatások ezt a japán Shingon szektán belüli alkotásnak tekintik.³³ A két szerzetesmester Śubhakarasimha és Yī Xíng jelentős szerepet töltött be a Zhēnyán/Shingon (真言) történetében, ám a hagyományvonalon belül mégsem tagjai az egyenes ágú láncolatnak.

Vajrabodhi (671–741) a Zhēnyán/Shingon ötödik pátriárkája, aki a Kongōchō-gyō (金剛頂經) szútra fordítója, emellett szintén a birodalom tanítója (國師) cím birtokosaként praktizált.³⁴ Dél-indiai felmenőkkel rendelkezett, apai ágon valószínűsíthetően egy magas rangú *brāhmaṇa*, más források szerint a közép-indiai Īśānavarman (ईशानवर्मन्) király harmadik fiának tekintik.³⁵ Már igen fiatalon, körülbelül tizenhat éves korában tanult Nālandāban. A beavatást Nāgārjuna tanítványától kapta, Nāgabodhitól, aki a feljegyzések szerint közel hétszáz éves lehetett.³⁶ Vajrabodhi hallva: a Középső Birodalomban virágzik a buddhizmus, Kínába utazott tanítványával Amoghavajrával. Az udvarban felkeltve a császár figyelmét többször mutatott be rítusokat, legfőképpen az esőcsinálást, ezért thaumaturgosznak tartották.³⁷ Kínában leginkább a *maṇḍala* (曼荼羅), illetve a jóga (瑜伽) praxist hangsúlyozta,

²⁹ HAMAR Imre, „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában”, HAMAR Imre – SALÁT Gergely, *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2009, VII., 65–79, 71.

³⁰ YAMASAKI, *i.m.*, 18.

³¹ HAMAR Imre, „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában”, HAMAR Imre – SALÁT Gergely, *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2009, VII., 65–79, 72.

³² YAMASAKI, *i.m.*, 18.

³³ GOBLE, *i.m.*, 20.

³⁴ Charles D. ORZECHE, „Vajrabodhi (671–741)”, Charles D. ORZECHE – Henrik H. SØRENSEN – Richard K. PAYNE, *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, BRILL, Leiden–Boston, 2011, 345–350, 345.

³⁵ GOBLE, *i.m.*, 24.

³⁶ YAMASAKI, *i.m.*, 12.

³⁷ Charles D. ORZECHE, *i.m.*, uo.

emellett számos művet fordított, melyek között tantrák is előkerülnek.³⁸ Vajrabodhi legfőbb céljaként egy indiai út fogalmazódott meg, de mielőtt elindulhatott volna Luòyángban elhunyt.

Amoghavajra (704–774) Vajrabodhi tanítványaként a Shingon beavatási láncolatának hatodik pátriárkája. Szamarkandi születésű *brāhmaṇa*, vagy kereskedő kasztból származhatott.³⁹ Már tízévesen árvaságra jutott, emiatt nagyon korán menedéket talált a Buddhánál; tizenöt éves korára a Sarvāstivāda iskola ismerője, majd mesterével Vajrabodhival Kínába utazott, ahol be is avatták a Vajradhātu *maṇḍalá*ba (金剛界曼荼羅).⁴⁰ Nevéhez több mint hetvenhét fordítás köthető, illetve járt Indiában is, hogy a Buddhizmust tanulmányozza.⁴¹ Tevékenysége alatt a Tang-dinasztia átesett egy krízisen, mely az Ān Lùshān (安祿山) lázadásként híresült el a kínai történelemben. Amoghavajra életében három császár, Xuánzōng (玄宗), Suzōng (肅宗), és Dàizōng (代宗) alatt is szolgált; emellett számos címet is birtokolt, egyrészt a Vajrabodhitól örökölt *kaifu* (開府) titulust, mely a kormányzati parancsok rangnak felel meg, emellett Su hercege (肅國公) főnemesi titulussal is rendelkezett.⁴² Indiai útja során Srí Lankára is ellátogatott, mint diplomata; ez is kiválóan jellemzi, Amoghavajra egyszerre volt nemes, fontos állami személy, illetve gyakorlott buddhista, aki a rítusokért felelt.⁴³

Amoghavajra tanítványa, a Shingon/Zhenyan láncolatában a 7. pátriárka, Huìguō (japán: Keika, 惠果; 746–805). Huìguōt húsz évesen avatták szerzetessé, huszonkilenc évesen pedig egyike volt azon hat tanítványnak, akiket Amoghavajra kijelölt a *dharma* őrzésére.⁴⁴ Dàizōng császár előtt többször mutatott be rituálékat, és a Qīnglóng templom (青龍寺) keleti pagodájának apátjává is kinevezték.⁴⁵ Életének utolsó évében találkozott Kūkai (空海), akit beavatott az ezoterikus buddhizmusba. Számos tanítvánnyal rendelkezett, mint például Yì cāo (義操), vagy Yìchéng (一誠), akik a későbbiekben Japánból érkező Shingon, illetve Tendai szerzeteseket oktattak.⁴⁶

³⁸ GOBLE, *i.m.*, 23.

³⁹ Martin LEHNERT, „AMOGHAVAIRA: HIS ROLE IN AND INFLUENCE ON THE DEVELOPMENT OF BUDDHISM”, Charles D. ORZECZ – Henrik H. SØRENSEN – Richard K. PAYNE, *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, BRILL, Leiden–Boston, 2011, 351–359, 351.

⁴⁰ HAMAR Imre, „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában”, *HAMAR Imre – SALÁT Gergely, Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2009, VII., 65–79, 74.

⁴¹ YAMASAKI, *i.m.*, 20.

⁴² GOBLE, *i.m.*, 30.

⁴³ GOBLE, *i.m.*, 36.

⁴⁴ ABÉ, *i.m.*, uo.

⁴⁵ YAMASAKI, *i.m.*, 20.

⁴⁶ YAMASAKI, *i.m.*, 21.

Prajña (kínai: Bōrě, japán: Hannya 般若; 734-810) jelentős fordító, szintén a Qīnglóng templom mestere, emellett Kūkait is tanította. Kapisából, a mai Afganisztánból származó szerzetes először hétévesen döntötte el, hogy a Buddha-útját követi, majd tizen négy évesen Indiába ment; húszévesen már szerzetes, ezután pedig tanulmányokat folytat a nālandāi akadémián.⁴⁷ Az ezoterikus buddhizmusba Dharmayaśa (Damoyeshe, 達摩耶舍) mester vezette be, aki jógára, illetve a *maṇḍalával* kapcsolatos vizualizációs technikákra tanította.⁴⁸ Prajña még halála előtt az általa fordított szútrákat Kūkaira hagyta.⁴⁹

Ezoterikus buddhizmus Japánban, a Shingon szekta felemelkedése

A buddhizmus hivatalos megjelenése Japánban 538, illetve 552-re datálható, amikor a koreai félszigeten dúló háborúba Baekye (japán: Kudara 百濟) oldalán részt vett, amiért cserébe Buddha szobrot, illetve szútrákat kapott ajándékba a koreai királyságtól.⁵⁰ Valószínűsíthetően a buddhizmus már korábban is megjelent, hiszen „[i]gen korán, 522-ben feljegyezték, hogy egy kínai ősókkal rendelkező, Japánban Shiba Tachitoként ismert szerzetes épített egy templomot. Ez a pap később visszatért a laikus közegbe, és fontos szerepet játszott az Asakusa buddhizmusban.”⁵¹

A Shingon szempontjából a lényeges történeti korszak, – főként a politikai háttér miatt melyben kibontakozik – a Tempyō-kor (天平時代, 729–749). A Tempyō-korban erős Tang hatás bontakozott ki. Az ezt megelőző időszak jellemzője az uralkodói ház udvarának folyamatos helyváltoztatása, mely a főváros állandó áthelyezését is eredményezte. A 8. századra ez megváltozott, a Tang főváros Cháng'ān (長安) mintájára megépült Heijō-kyō (平城京) egyben az új központot is jelentette Yamato (大和), a japán császárság számára. Shōmu császár (聖武天皇, 724 – 749), a Buddhizmus nagy pártolójaként 741-ben ediktumában elrendelte, hogy az ország minden provinciájában építsenek egy nagy templomot; ez volt a *kokubunji* (国分寺).

Heijō-kyōban ekkor hat buddhista (japán: *rokushū* 六宗) iskola működött: Sanron (三論), Hossō (法勝), Kegon (華嚴), Ritsu (律), Jōjitsu (成實), Kusha (俱舍). Ebben a szellemi térben, illetve politikai helyzetben élte fiatalkorát Kūkai, aki 774-ben született, nemesként a

⁴⁷ Paul COPP, „Prajña”, Charles D. ORZECHE – Henrik H. SØRENSEN – Richard K. PAYNE, *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, BRILL, Leiden–Boston, 2011, 360–362, 360.

⁴⁸ COPP, *i.m.*, 360–361.

⁴⁹ YAMASAKI, *i.m.*, 21.

⁵⁰ Alicia MATSUNAGA – Daigan MATSUNAGA, *Foundation of Japanese Buddhism – The aristocratic age*, Buddhist Book International, Los Angeles – Tokyo, 1974, vol. II., 8.

⁵¹ Alicia MATSUNAGA – Daigan MATSUNAGA, *i.m.*, uo. (saját fordítás)

Saeki (佐伯) családban, amely a híres Ōtomo (大伴) család egyik ágazata. Ezen család egyik leghíresebb tagja lehetett Ōtomo no Yakamochi (大伴家持) költő is.⁵² Kūkai életéről keveset tudunk, a világi nevét tekintve is két lehetséges feltételezés áll rendelkezésünkre. A legújabb források szerint Saeki no Mao (佐伯真魚), de a régebbi források szerint Saeki no Tōtomono (佐伯貴物).⁵³

A korszak nemesei számára fenntartott egyetemen, az úgynevezett *daigaku* (大学) keretein belül elsajátította a történelem, illetve a konfuciánus klasszikusok ismeretét, tanulmányai meghatározhatták volna a karrierjét, mint későbbi hivatalnok, ám magas műveltségének köszönhetően megismerte a buddhizmust, emellett pedig a különböző udvari intrikák hatására kiábrándult a világi életből. Az ifjú nemes egyre többször látogatta a természetét, elhatározását tovább erősítette, amikor egy szerzetes, – kinek a nevét a források alapján nem ismerjük – megmutatta neki Ākāśagarbha (szanszkrit: आकाशगर्भ; kínai: Xūkōngzàng Púsà; japán: Kokūzō Bosatsu 虛空藏菩薩) mantráját.⁵⁴ A praxis átvétele után a fiatal Kūkai többször vonult el a hegyek közé, ahol misztikus élményeket, látomásokat élt át.

Kūkai szerzetesi beavatást az úgynevezett Természetes Tudat szektájába, a Jinenchi-shūba (自然智宗) nyerhetett.⁵⁵ A szekta temploma egy hegyen feküdt, a mai Yoshino (芳野) területén, és a Hisosan-ji (比蘇山寺) nevet viselte; az itt gyakorló szerzetesek, a narai hivatalos udvari ranggal rendelkező buddhista templomok novíciusaival ellentétben nem az állam által támogatott szekták tagjai, hanem önszántukból szerzetesnek ált „laikusok”, japánul *sidoshōk* (私度僧), akik az Ākāśagarbha mantrát gyakorolták.⁵⁶ A *sidoshōk* főként a nép között jártak, gyakran tanították is őket, illetve folyamatosan vándoroltak az ország területén. Ugyanez volt jellemző Kūkaira is, aki természet közelben gyakorolt, illetve időszakonként templomokat keresett fel, hogy a praxis mellett szútrákat is tanulmányozzon.⁵⁷ Utóbbi elhatározásának köszönhetően hatalmas tudást szerzett a mahájána szútrák és a taoizmus területén. A konfucianizmus és a taoizmus átható ismeretével rendelkezve a buddhizmust tartotta a legmagasabb szintűnek, mely képes lenne őt visszavezetni eredeti természetéhez.

⁵² Yoshito S. HAKEDA, *Kūkai–Major Works, Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*, Columbia University Press, New York, 1984, 14.

⁵³ HAKEDA, *i.m.* uo.

⁵⁴ HAMAR Imre, „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kūkai”, SZERDAHELYI István (szerk.), *Japanológiai körkép*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2007, 183–201, 186.

⁵⁵ HAKEDA, *i.m.*, 22.

⁵⁶ HAKEDA, *i.m.*, uo.

⁵⁷ HAKEDA, *i.m.*, 26.

A hagyomány szerint Kūkai álmában megjelent a Mahāvairocana-szútra, és arra az előfeltételezésre ösztönözte, hogy a szellemi realizációját ennek a doktrínának a tanításán keresztül kell elérnie. A szútrának már volt egy másolata Japánban, ugyanakkor Kūkai ekkor még nem ismerte a benne rejlő praxist, a szútrát pedig nem volt képes értelmezni.⁵⁸ Valószínűleg az akarat – mely a fiatal szerzetest meghatározta – vezethette el addig a célig, mely arra irányult, hogy Kínába utazhasson, ahol szanszkrit tudását gyarapíthatja, és beavatását is elnyerheti. Az, hogy vajon nemesi háttéré, és az ennek köszönhető kapcsolatai, vagy más lehetőség által jutott el a kínai útjára, homályban marad.

A 804-ben közepső birodalomba tartó négy követhajó közül kettő hajótörést szenvedett egy hatalmas vihar folytán.⁵⁹ A megmaradt két követhajó egyikén Saichō szerzetes utazott, a mögötte haladó hajón pedig Kūkai. Az utóbbi novícius hajója távol a fővárostól, Cháng'ántól futott be, Fújiánba (福建), ahol Kūkainak kínai műveltségét felhasználva egy dokumentumot kellett írnia, melyben kérvényezi a fővárosba való továbbjutását.⁶⁰ Cháng'ánba érkezése után Xīmíngsiben (西明寺) szállásolták el.⁶¹ Itt kezdődött meg oktatása Prajña és Huìguō alatt, akik a fiatal szerzetes oktatásában, illetve a mesterélmény terén jelentősen hozzájárultak. Huìguō beavatta Kūkait, Prajña pedig a szanszkrit oktatásában segítette, majd számos fordítását tanítványára hagyta. A Zhēnyánt nyolcadik pátriárkaként képviselő szerzetes húsz évet szándékozott Kínában maradni, de mestere, Huìguō a halálos ágyán küldetésbe adta: az ezoterikus buddhizmust el kell vinni Japánba, és ott mindenki számára kihirdetni a Tant.⁶²

794-ben Kanmu (桓武天, 781–806) császár új székhelyet nevezett ki, a Heian-kyōt (平安京).⁶³ A Japán történelemben ezzel egy új korszak kezdődött, a Heian-kor (平安時代). A főváros áthelyezésének legfőképp politikai, gazdasági okai lehettek. A jelenség, mely a narai buddhista iskolákról áthelyezte a Tendaira és a Shingonra a hangsúlyt, legfőképpen az udvar és a buddhista klérus konfliktusára vezethető vissza. A narai buddhista iskolák hivatalos teendőket láttak el, így novíciusai egyszerre voltak hivatalnokok és szerzetesek. Ez elvezetett odáig, hogy erőteljesen igyekeztek beleszólni a politikába, illetve magas rangú tisztségeket is

⁵⁸ HAKEDA, *i.m.*, 26–27.

⁵⁹ HAMAR Imre, „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kúkai”, SZERDAHELYI István (szerk.), *Japanológiai körkép*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2007, 183–201, 190.

⁶⁰ HAMAR Imre, „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kúkai”, SZERDAHELYI István (szerk.), *Japanológiai körkép*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2007, 183–201, uo.

⁶¹ HAMAR Imre, „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kúkai”, SZERDAHELYI István (szerk.), *Japanológiai körkép*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2007, 183–201, uo.

⁶² HAMAR Imre, „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kúkai”, SZERDAHELYI István (szerk.), *Japanológiai körkép*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2007, 183–201, uo.

⁶³ MITSUSADA Inoue, *Introduction to Japanese History – Before the Meiji Restoration*, Kokusai Bunka Shinkokai, Tokyō, 1962, 29.

betölteni. 764-ben egy Dōkyō (道鏡) nevű szerzetes megpróbálta megszerezni a hatalmat, azáltal hogy hivatali rangokon keresztül feljebb törve egészen a trónig kívánt eljutni.⁶⁴ Ezen történelmi háttér erősen megalapozta az ezoterikus buddhizmus terjedését; a narai buddhizmussal szemben az állam mágikus védelmét kívánta betölteni, hatalomra pedig nem törekedett. A Shingon számára a kezdeti időszak mégis kétségesnek bizonyult elterjedése szempontjából.

A Shingon hangsúlyozza az ezotériát, mégsem Kūkai volt, aki ezt Japánban először a császári udvar elé tárta. Saichō 805-ben visszatért Kínából fordításokat hozva magával, emellett pedig megalapozta hírnevét, rangját a császárral, Heizeiel (平城天皇, 806–809) való kiváló kapcsolata is, mely egészen odáig terjedt, hogy az uralkodó legfőbb támogatója lett a Tendainak.⁶⁵ Heizei hozzáállását emellett meghatározhatta az udvarban történt incidens, amikor is kiderült Heizei testvéréről, Iyo hercegről (伊予親王), hogy összeesküvést tervez a császár ellen; mivel Iyo közeli barátja, és tanítója volt Kūkai nagybátyja, emiatt a szerzetes nem örvendhetett nagy népszerűségnek.⁶⁶

806-ban Kyūshūn (九州) tartózkodva írta meg emlékiratát, ahol az újonnan behozott buddhista ereklyékről, szútrákról, *maṇḍalá*król, szertartásban felhasznált kellékekről ad számadást, ezzel is statuálva jelenlétét az udvar felé.⁶⁷ 807-ben az udvar parancsot adott ki, hogy maradjon Kyūshū szigetén, majd ebben az évben először tűnik fel a nyilvánosság előtt egy Mahāvairocana-szútra kommentár összeállításával.⁶⁸ 807–809-ig pedig Izumi(和泉) provinciájában tartózkodott.⁶⁹ 809-ben a figyelmen kívül hagyott szerzetes helyzete megváltozott, köszönhetően annak is, hogy egy új császár lépett a trónra.

Saga császár (嵯峨天皇, 809–823) Heizeiel ellentétben pártfogolta Kūkait, ugyanakkor valószínűsíthetően ennek oka nem a buddhizmus iránti érdeklődésében, inkább a kínai műveltség (melyben Kūkai bővelkedett) iránti fogékonyságban keresendő.⁷⁰ 810-ben lázadás tört ki Saga ellen, okot adva arra, hogy a lázadás leverése után a Takaosanji (高尾山寺) templomában rítus, kerüljön bemutatásra az ország békéért.⁷¹ Előtte már maga Saichō is

⁶⁴ MITSUSADA, *i.m.*, 23.

⁶⁵ Stanley WEINSTEIN, „Kūkai”, *The Cambridge History of Japan – Heian Period*, Donald H. SHIVELY – William H. MCCULLOUGH (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2008., Vol. II., 473–478, 476.

⁶⁶ WEINSTEIN, *i.m.*, uo.

⁶⁷ HAKEDA, *i.m.*, 33.

⁶⁸ HAKEDA, *i.m.*, 38.

⁶⁹ HAKEDA, *i.m.*, 37–38.

⁷⁰ WEINSTEIN, *i.m.*, uo.

⁷¹ YAMASAKI, *i.m.*, 29.

mutatott itt be ezoterikus szertartást, ezzel ellentétben a rítust ekkor maga Kūkai végezte.⁷² Innentől kezdve az ezoterikus buddhizmus virágozni kezdett a szigetországban.

Legfőképpen a nemesek körében elterjedt irányzat több okból is központi szerepet töltött be az udvar számára. Mágikus gyakorlatai ünnepi időszakokban bemutatásra kerültek, kezdve az esőcsinálással, és más egyéb praktikákkal. A különböző rítusok a nemesek számára effektivitásuk mellett, esztétikai szerepük miatt is kedvelté váltak.⁷³ Mindamellett a Shingon számára jutott a legfontosabb szerep, a *chingo kokka* (鎮護国家) betöltése. A fogalom szó szerinti jelentése: „az ország védelmezése”, utalva ezzel arra, hogy a bemutatott rítusok a felsőbb erőkre irányultak, az utóbbiak effektivitása által kívánták fenntartani a békét. A *chingo kokkát* Kūkai élete során körülbelül ötvenszer mutatta be.⁷⁴

Kūkai népszerűségét növelte, hogy kimagasló eredményeket ért el a képzőművészet terén, hiszen tehetséges és gyakorlott kalligráfusként lenyűgözte magát a császárt is. A politika terén pedig felvetette, hogy iskolát alapítsanak ne csak a nemesek, hanem az alacsonyabb rétegek számára is, ez lett volna a *shugeishuchiin* (種智院) intézménye; ez utóbbi nem tudott megvalósulni; másik terve volt víztározókat emelni Sanukiban (讃岐).⁷⁵

812-re megerősödött a Shingon, eddigre központja a Takaosan-ji lett.⁷⁶ A két nagymester, Kūkai és Saichō találkozása is erre az időpontra tehető. Kūkai ekkoriban Saichōt és tanítványait, illetve narai papokat többször beavatott a Tai-zō, következő alkalommal pedig a Kongō-kai *maṇḍalába*.⁷⁷ Egy alkalommal Saichō szútrák kölcsönzésével kapcsolatban is felkereste Kūkait, aki azzal az indokkal visszautasította, hogy az ezoterikus doktrínákba nem elég elmélyülni a szútrák olvasása által, szükséges hozzá a mester útmutatása, és a rituálék elvégzése, mely megalapozza a utóbbiakban leírtak realizálását.⁷⁸ Bár a Tendaióban is számos ezoterikus elem található, ez annak köszönhető, hogy Saichō Kínában tartózkodása során találkozott egy kínai mesterrel, Shùnxiào-val (順曉; japán: Jungyō), aki beavatta titkos tanításokba.⁷⁹ Lelkes érdeklődése később, a Tendai pátriárkájaként sem múlt el, így a két mester kezdetben jó kapcsolatot ápolt. Saichō még tanítványait, köztük legközelebbi

⁷² YAMASAKI, *i.m.*, uo.

⁷³ MITSUSADA, *i.m.*, 40.

⁷⁴ YAMASAKI, *i.m.*, 31.

⁷⁵ WATANABE Shoko, *Japanese Buddhism – a Critical Appraisal*, Kokusai Bunka Shinkokai, Tokyō, 1964, 29.

⁷⁶ WEINSTEIN, *i.m.*, 477.

⁷⁷ YAMASAKI, *i.m.*, uo.

⁷⁸ YAMASAKI, *i.m.*, 29.

⁷⁹ Stanley WEINSTEIN, „Saichō”, *The Cambridge History of Japan – Heian Period*, Donald H. SHIVELY – William H. MCCULLOUGH (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2008., Vol. II., 462-473, 465.

tanítottját Taihant (泰範) is elküldte, hogy sajátítsanak el Shingon praxisokat.⁸⁰ Taihan végül Kūkai tanítványa lett, ami megalapozta két mester későbbi negatív viszonyát. Nézeteltérésük nem személyes okokra vezethető vissza, hiszen a mesterek közötti különbség legfőképpen az általuk képviselt irányzatok közötti eltéréseket hivatottak megjeleníteni. A Tendaiban az buddhista ezotéria jelentős szerepet töltött be, de a Shingonhoz képest ez a szerep másodlagos jelleget ölt. A Shingonban ezzel szemben az ezotéria adja meg azt a keretet, mely felhatalmazza az összes többi buddhista iskolát a létjogosultságra. Az ezotéria a legmagasabb szintű, alapot adva minden iskolának, miközben rajtuk túlmutat.

816-ra a Shingon történetében egy jelentős eseményre, a külvilágtól távol eső meditációs központ létrehozására került sor. Kūkai, aki a Takaosan-ji ügyeinek felelőseként és a különböző adminisztratív feladatok, nyilvános rituálék elvégzőjeként olyan célt tűzött ki, melyet a Shingon népszerűsödése miatt reálisnak látott megvalósítani. Ezzel kapcsolatban levelet is írt Saga császárnak, azzal a kéréssel, hogy még a fiatal aszkéta korából jól ismert Kōya-hegyen (高野山) valósulhasson meg a Shingon új központja.⁸¹ A hagyomány szerint a hegyen maga a hegy istene is megjelent. Földrajzi behatároltsága miatt, – mivel minden oldalról körbevett, vízesésekkel gazdagított területről volt szó, – az elvonuláshoz a legideálisabb helynek tekintették. Az építése körülbelül 818–19-ig tarthatott; megtervezését maga Kūkai végezte, így az épületek elhelyezkedése, a két *maṇḍalát*, a Kongō-kait és a Tai-zō-kait formázzák, középpont a főpagodával, Mahavairocana-Buddhát a szimbolizáló *daitōval* (大寺).⁸²

823-ra a császári adományozással egy újabb központ alakult meg.⁸³ A Kammu által építtetett két templom, a déli templom (japánul: Saiji 西寺) és keleti templom (japánul: Tōji 東寺) közül Saga a Shingon szektára ruházta az utóbbit. A két templom mágikus jelentőségűnek számított, hiszen azért épült, hogy a gonosz erőket távol tartsa, így nem véletlen hogy az egyik szakrális építmény a *chingo kokkát* fenntartó szektának lett adományozva.

Az elkövetkező években Kūkai elismertsége tovább növekedett. A 830-as évekre már narai Tōdai-ji (東大寺) is a Shingon fennhatósága alatt állt, emellett Kūkai is számos hivatali tisztséget viselt.⁸⁴ Az udvarral való szoros kapcsolatát mutatja, hogy a korona herceg tanításának feladata is rá hárult.⁸⁵ Megemlítendő, hogy 832-ben Saichō elhunyt után is a

⁸⁰ YAMASAKI, *i.m.*, uo.

⁸¹ HAKEDA, *i.m.*, 47.

⁸² HAKEDA, *i.m.*, 50.

⁸³ HAKEDA, *i.m.*, 54.

⁸⁴ HAKEDA, *i.m.*, 56.

⁸⁵ HAKEDA, *i.m.*, uo.

Tendai fontos szempontnak tekinti az ezoterikus elemek transzmisszióját saját iskolájukba, emiatt a szerzetesek a Shingon buddhizmus felé orientálódtak.

Kūkai életútja a 830-as évektől; jelentősége a Japán-kultúrában

A 830-as évek a Shingon számára egyszerre jelentett felívelést, ugyanakkor számolniuk kellett azzal a következménnyel is, mellyel való szembenézésre a buddhizmus praxisa erősen koncentrálódott, ez pedig a halál eljövetele az egyén életében. Kūkainak vissza kellett vonulnia a Kōya-hegyre. 834-ben tanítványait hívatta, akik köré gyűltek, hogy meghallgassák búcsú beszédét: „Életem már nem tart soká. Éljetek harmóniában, és gondosan őrizzétek meg a Buddha tanítását. Én visszatérek a hegyekbe, hogy ott maradjak örökre.”⁸⁶ A nagy tanító 835-ben oldalára feküdve hunyt el. A Shingon hagyomány szerint valójában nem érte halál, hanem ma is a Koya-hegyen meditál.

Kūkai később megkapta az udvartól a Kōbō Daishi (弘法大師) titulust. A tiszteletbeli cím jelentése: „a nagy tanító, ki elterjesztette a Dharmát” Kultúrhéroszként mai napig tisztelt karakter a japán kultúrában; életéről számos legenda, monda született. Nevéhez kötik még a hiragana (平仮名) írásmód megalkotását is.

⁸⁶ HAKEDA, *i.m.*, 59. (saját fordítás)

A Shingon Ezotéria és Exotéria megközelítése

„A Nirmānakāya Buddha által kinyilatkoztatott doktrína exoterikusnak nevezhető; látszólagos, egyszerű, és az időbeliséghez, a hallgatók képességéhez viszonyuló. A doktrína, melyet a Dharmakāya Buddha jelent ki ezoterikus; titokzatos, mélyreható és benne foglaltatik a végső igazság.”⁸⁷

Kūkai

Egy tradíció és a benne foglalt vallási közeg szintekre tagozódik. Olyan szintekről beszélhetünk, ahol a vertikum mentén két irány a mérvadó. A tanítás származtatásának szemszögéből ez az irány egyrészt lefelé ívelő, mivel egy felsőbb dimenzióból száll alá, ugyanakkor felfelé ívelő, hiszen az orientáltság terén a tanítás befogadóját mindig a nálánál fentebbi régiók felé invitálja. Ebből következik, hogy a doktrína – természetéből fakadóan – az adott adeptust egyfajta önmeghaladásra készíteti, ezáltal elmondható, hogy az adeptus is éppen egy meghatározott szinten áll. Innen adódik egy felvetés, egy kérdés az előbb elmondott szintekkel kapcsolatban. Hol, milyen téren értelmezendők ezek a felosztások?

A felosztást mindenképpen kvalitásokként is szükséges értelmezni, olyan kvalitások, melyek szellemi rendűek, vagy – esetünkben a buddhizmus vizsgálata során – tudat szintek. A tanítás, a doktrína befogadása, és az ebből fakadó gnoszeológiai értelemben felfogott tudás függ a tudati kvalitások és az ezekből fakadó belátások mélységéből. Ezen mélység szemlélete szintén kétféle, a tudat belátásaiból fakadó megközelítéssel lehetséges. A diverzitás itt már nem csak tudati, hanem látszólag a hagyományt is „megosztja”. A kettéválás két görög szóval jellemezhető: *exoterós* és az *esoterós*.

Az *exoterós*, másképpen exotéria az Út külső, az *esoterós*, vagyis ezotéria az Út belső orientációját jellemzi. Az exotéria a doktrína szertartásossága, betűszerintisége, tehát maga a megjelenése, az ezotéria pedig az ezeket kibontakoztató, bennük mélyen meglévő, őket követő tiszta intellektualitás, a szellemisség. Az ezotéria és exotéria szembenállása emiatt is látszólagos, talán korrelatívnak mondható, de ez utóbbi pontosítását szükségesnek érezzük elvégezni. Ha egymást kiegészítő funkcióval ruháznánk őket fel, akkor gyakorlatilag mind a kettőt egy szintre helyeznénk el, ezzel azt sugalmazva, hogy e kettő önmagában kiteljesedett, de ez egyedül az ezotéria esetén van így.

Az ezotéria szellemileg felsőbbrendűbb, hiszen ez a középpontiság, a tanítás transzcendensségéből fakadó. Az exotériának emiatt az ezotéria ad lényegét, mint alap, melyre

⁸⁷HAKEDA, *i.m.*, 63. (saját fordítás)

az előbbi ráépül. Az ezotéria kvalitása szerint maga a szellemiség, az exotéria pedig a szellemiséget befogadó forma. Ugyanakkor a kettő masszívan összefüggő, hiszen lényegüket tekintve az ezotéria eminenciája magában hordozza az exotériát, tehát az ezotéria formai kibontakozása maga az exotéria is. E kettő hierarchikus összefonódása miatt, a számottevő nem az, hogy mi a kettő közötti különbség, mivel a kettő forrása egy, inkább az a mérvadó, hogy aki a vallási tradíciót gyakorolja, és a spirituális szinten értelmezendő megvalósítást kitűzi, a cél elérése folyamán milyen szinten helyezkedik el a szellemi értelemben vett belátás, a realizáció kibontakoztatásában. A kibontakoztatás beteljesedettségének eltérő fokait vette figyelembe Kōbō Daishi is, amikor meghatározta a Shingon, és a többi buddhizmus közötti létrendi különbséget.

A Yogācāra tanításai a Shingonban

Kūkai megközelítése az ezotéria kapcsán több oldalról bontja ki a buddhista iskolák közötti különbségeket. Az a lényeges vonal, amely a buddhizmuson belül egy exotériát és egy ezotériát tételez, a *trikāya* (त्रिकाय) tanán keresztül is megközelíthető. A *trikāya*, szó szerinti jelentése a három test (ennek kínai fordítása a *sānshēn*, és a japán *sanjin* 三身): a *dharmakāya*, *nirmānakāya*, *sambhogyakāya*.

A Buddha korai mahájána tételezése szerint két lényeggel rendelkezik, egyrészt a megnyilvánulása anyagi testben valósul meg⁸⁸, emberi formája látszat, mivel lényege szerint a *Dharma* az igaz valója, ezért az eredeti teste nem a *s*

*aṃsārā*hoz kötődő, függő keletkezés által fenntartott korpusz, hanem a *dharmateste* (*dharmakāya*, धर्म काय).⁸⁹ A Tathāgata testére vonatkozó megállapítások már a *Prajñāpāramita*, és a *Saddharmapuṇḍakarīka*-szútrában is feltűnnek.⁹⁰ A *dharma* lényegét illetően felmerülhet a kérdés, melyik értelemben használatos a kifejezés. A védikus vallásból származó fogalom többjelentésű, teljességében pedig visszaadhatatlan. A szó megragadásához talán a legjobb módszer, ha a gyököt igyekszünk megvizsgálni, ami a *√dr*, jelentése: fenntartani. Ebből arra következtethetünk, hogy a *dharma*, mint Törvény nem egyszerűen egy kozmikus szintű előírás, hanem alap is. Alapja a Létnek, emellett értelmet, működést, szabályszerűséget ad neki. A buddhista felfogás ezzel szemben látszólag „lekicsinyíti”, hiszen a ’tanítást’ érti *dharma* alatt. A különbség látszat, hiszen a kettő valójában nem különbözik, sőt kiegészítő jelleggel rendelkezik. A *dharma* tanítás jellege úgy is értelmezhető, mint ’a

⁸⁸ Fordítható formai testnek is, amit szanszkritban *rūpa-kāyā*nak (रूपकाय) szokás nevezni.

⁸⁹ Gadjin M. NAGAO, *Mādhyamika and Yogācāra—A Study of Mahāyāna Philosophies—Collected Papers of G. M. Nagao*, State University of New York Press, Albany, 1991, 104.

⁹⁰ NAGAO, *i.m.*, uo.

Törvény' önnön mélységeinek kinyilatkoztatása, effektív kibontakozása. A tanítás a *dharma* metafizikáját lobbantja fel, míg a *dharma* a tanítást bontakoztatja ki magából. Bár a kifejtés vonatkozásaiban tautologikusnak tűnhet az előbbi magyarázat, ám szükséges kihangsúlyozni, hogy a kettő nem zárja ki egymást. Egyrésztől nem zárhatják ki egymást, mert egy azon kultúrkörben alakultak ki a fogalmak, ezért a tanítás és világtörvény vonatkozása a korai indiai ember számára feltárulkozó valóság különböző aspektusára világít rá. Másrészt a kibontakozások sorrendjét tekintve az örök *dharmából* származtatódik a tanítás, ezért a kettő azonosságként is értékelhető. A megkülönböztetésnek mégis oka van, hiszen a buddhizmus nem a védikus vallások reformja, sem folytatása. A buddhista *dharma* mögött a dolgok üresség-természete (*śūnyatā*, शून्यता) rejlik, mellyel később, a Madhyamaka elemzése során foglalkozunk.

A két test tételezésénél nem áll meg a mahájána bölcselete, megjelenik egy iskola a 4. században, jelenléte olyan meghatározó, hogy a későbbi iskolákra, sőt a vadzsrajánára is hatást gyakorol, hiszen a két test helyett a három test (*trikāya*, त्रिकाय) tanát tételezik. Az iskola a Yogācāra nevet viselte, a következő sorokban ennek az iskolának a tanaival, kialakulásával fogunk foglalkozni.

A Yogācāra kialakulása a 4. századi brahmin testvérpár, Asaṅga (असङ्ग) és Vasubandhu (वसुबन्धु) nevéhez köthető. Amellett, hogy a buddhizmust egy más szemszögből, a jógához hasonló, szolipszisztikus szemlélet alapján közelítették meg, a Yogācāra vezetett be olyan fogalmakat, mint az előző bekezdésben is leírt *trikāya*, illetve a *tathāgatagarbha* (तथागतगर्भ) tana. Először a három test fogalmait fogjuk elemezni.

A Buddha három testet birtokol: *nirmāṇakāya* (निर्माणकाय), *saṃboghakāya* (संभोगकाय), *dharmakāya* (धर्मकाय) vagy *svābhāvika-kāya*. Minőségük szerint a következőképpen értelmezhetőek: A *nirmāṇakāya* a buddhaság, esetünkben a Buddha formális, átmeneti teste, ekképpen pedig azonosság vonható a *rūpakāya* és e között. A *nirmāṇakāya* valójában a lények kedvéért mutatkozik meg, hogy példát adhasson számukra.⁹¹ A *saṃboghakāya* az öröm, vagy jutalom test. Ezen test a különböző *bodhisattvák*, isteni lények alakja. Devocionális buddhista iskoláknál – mint például az Amitābha kultusz követői – azok kerülhetnek ebbe az állapotba, akik helyes cselekedeteket hajtottak végre. A Buddha szempontjából egy köztes megnyilvánulás. A mahájánán belül gyakorta értelmezték a nagy

⁹¹ HAMAR Imre, *Buddha megjelenése a világban*, Balassi Kiadó, Budapest, 2002, 63.

ember (*Mahāpuruṣha* महापुरुष) harminckettő ismérvét⁹² az örömtest attribútumainak.⁹³ Amikor a Buddha megszólalt és a Tant hirdette, ezen a testen keresztül végezte. Megemlítendő, hogy az örömtest tanításai nem egyszerűen az embereknek, hanem a mahájána szerint egyszerre az égi világok lényeknek, *bodhisattváinak* is szóltak. Összegezve: „[A] szambhógakájának tehát öt jellemzője van: tömegeket vonz, buddhaföldön van, saját neve van (például Amitábha, Vairocana), sajátos testtel rendelkezik, nagy tömegeket tanít.”⁹⁴

Végezetül a *dharmakāya* az a sík, ami a legátfogóbb, és a kulcsa a *trīkāya* megértésének. „A Buddha elsődleges teste, az igazi test, másképpen a *dharmakāya*, az alapja és támasza (*āśraya*) a másik kettőnek”⁹⁵ – írja Griffiths. A Tanítás-teste úgy is felfogható, mint esszencialitás. Lényegisége alapja a tudatállapotoknak, és a buddhaiságnak is. A másik két testtel való kapcsolata úgy is felfogható, mint kibontódás. Az emanáció által jön létre a forma-teste, és az örömtest is, mert a Buddha prédikációi folyamán a *dharmát* jelenti ki, tehát *dharmakāya* jelenik meg mindvégig. A Tanítás-teste permanensen áthatja mind a két testet, ezáltal összefogja őket, jelen van bennük, miközben az utóbbi kettő közvetítő szerepet tölt be.

A Shingonban ez a hármasság az exotéria és ezotéria megkülönböztetésekor a legdöntőbb feltétel; a legfontosabb mindig az, hogy a *dharmā* átadásakor melyik test volt a kinyilatkoztató. Az ezoterikus jelleget megtestesítő tanítás előtt, a különböző iskolák, sőt a Shakyamuni tanítványai is részlegesen hallották a teljes Tant. A részlegesség annak köszönhető, hogy a *nirmāṇakāya* bizonyos mértékben lekorlátolt, mind a térbeliségét illetően, mind pedig az időbeliségére való tekintettel. A bölcsesség maga, tehát túlhalad a történelmi Buddhán is, hiszen a történelmi Buddha csak a *dharmakāya megnyilatkozása* egy relatív, földi síkon. Ebből kifolyólag sem a Shakyamuni, sem a megelőző iskolák nem képesek a kizárólagosság értelmében a Végső Igazsághoz (*paramārthasatya*, परमार्थसत्य) vezetni. A teljes bölcsesség egyedül a *dharmatestének* közvetlen transzmissziója által lehetséges. Ez utóbbi mégsem korlátozza, vagy tagadja a *nirmāṇakāya* prédikációi köré csoportosult irányzatokat, hiszen lényegileg ezekben is megjelent a *dharmakāya*, így pedig megkérdőjeleződik, a Shingon milyen okból válik jelentőssé, hiszen az előbb leírtak értelmében bármely buddhizmus ágazata képes a teljes bölcsességig elvezetni annak gyakorlóját.

⁹² Ilyen például a fejtetőn található húsos dudor, az ujjak között úszólebeny... etc.

⁹³ NAGAO, *i.m.*, 109.

⁹⁴ HAMAR Imre, *Buddha megjelenése a világban*, Balassi Kiadó, Budapest, 2002, 65.

⁹⁵ Paul J. GRIFFITHS, *On Being Buddha – The Classical Doctrine of Buddhahood*, State University of New York Press, Albany, 1994., 81., (saját fordítás)

Kūkai értelmezésében a buddhista iskolák azért maradtak exoterikusak, mivel nem látták be a *dharmakāyától* jövő tanítást, helyette partikulárisan értelmezték a buddhaiságot, tehát mindvégig a temporális, feltételekhez kötött lényegében szemlélték a Tathāgatát, miután a Shakyamuni *nirvāṇāba* távozott nem vették figyelembe esszenciális jelenvalóságát. Tehát az iskolák nem jutottak elégséges belátásra, ezt kívánja orvosolni a Shingon, hiszen álláspontjának fő kijelentése az eddig észre nem vett *dharmatest* bölcsességének praktikus feltárása.

Etimológiai szempontból a Tathāgatha (तथागत) kifejezéssel több féle képpen találkozhatunk. Van ahol a „Beérkezett” fordítással találkozhatunk.⁹⁶ Ez utal arra, hogy a hagyomány szerint Ānanda Buddha *nirvāṇāba* távozása után őrizte Buddha szavait. De fordítható még „Így érkezett” vagy „Aki ekképpen távozott”-ként.⁹⁷ A hínajána és a korai buddhizmus szempontjából mindenesetben történelmi Buddha azon aspektusát véljük felfedezni, amelyikről már elmondható, a *nirvāṇāba* (निर्वाण) lépett.

A *bodhisattvaság* és a *trikāya* tana alapján a Buddha eredeti természete már megvilágosodott, tehát a praxis szempontjából itt arról van szó, hogy a Buddha nem csak emberi erőből jutott el a bölcsességig, hanem egy kibontakozás természetes velejárójaként. Természetesen a törekvés a szenvedélyektől való megszabadulásra itt sem kap elenyésző hangsúlyt, sőt a cél megmarad, de emellett a buddhaság elérése metafizikai megközelítésen keresztül is értelmezendővé válik. Mind a *bodhisattvaság*, mind a *tathāgatagarbha* úgy közelítődik meg, melyet a következő fogalmak által igyekszünk érthetően felvázolni: a Buddhaság, mint olyan, valójában potenciálisan benne rejlik a Shakyamuniban, ezért az aszketikus gyakorlatok által valójában ezt felkelti önmagában, aktuálissá teszi. Erre utal a *bodhisattva*⁹⁸ kettős értelmezése is, hiszen a *bodhisattva* az, aki a szellemi intellektualitással áthatott; másrészt a *bodhisattva* az is, aki a buddha-természet elérésére törekszik.⁹⁹

A *tathāgathagarba* ezzel összefüggően még inkább hangsúlyozza, kiemeli ezt a „magszerű” megvilágosodás természetét. A Tathāgata, mint 'Beérkezett' mellé kerülő kifejezés, a *garbha* (गर्भ) latin megfelelője a *matrix*, azaz anyaméh, emellett magként is fordítható; fontos kiemelni, hogy *tathāgatagarbha* szóösszetételében azt is jelentheti „a Tathāgata

⁹⁶ Lásd. VEKERDI József, *A Buddha beszédei*, Helikon, 2015.

⁹⁷ BUSWELL, *i.m.*, 87. vö. GRIMES, *i.m.*, 317.

⁹⁸ A *bodhisattva* etimológiailag két szó összetételére vezethető vissza, egyrészt a *bodhi* (बोधि) a megvilágosodást, a felébredést jelenti. A *bodhi* gyöke más forrás szerint, a $\sqrt{budh}$, amely a felébredés mellett a nem racionálisan vett tudást is jelentheti, azaz a metafizikai intellektualitást. A *sattva* (सत्त्व) jelentése lét, létezés, tudat. Lásd. Robert E. BUSWELL (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, Pan MacMillan, London, 2004, Vol. I., 50. vö. ÁDÁM Béla, *Szanskrit-magyar nagyszótár*, d'Art studio, 2006, 973.

⁹⁹ YAMASAKI, *i.m.*, 104.

kincesztára”,¹⁰⁰ ebből kifolyólag a Buddha már természete szerint megvilágosodott, tehát a megszabadulás (*mokṣa* मोक्ष) elérése idején valójában eredeti, valós állapotát bontakoztatta ki.

A *tathāgatagarbha* metafizikája szerint egyetemes princípium, ezért nem csak a Megvilágosodott (Shakyamuni), hanem a megvalósításra törekvőkben is benne rejlő potencialitás. Nem egyedül az adeptusban fedezhető fel ezen lehetőség, hiszen ha „az abszolút princípiumot vagy a buddha-természetet csak üresként, vagy a profán jelenségektől elkülönülten, tiszta létükben szemléljük, nem fürkészhetjük ki a buddha-természet belső lényegét.”¹⁰¹ A Buddha-természet a *tathāgatagarbha* tanával párhuzamba állítva, a kibontakozása során minden létezőt érint, ahogyan a *yogācāra* alapvető tanításában is megjelenik, nem különül el a Tudattól, mivel minden *cittamātra*, azaz minden csak a Tudatból bontakozik ki.

Dainichi Nyorai

Ez előző alfejezetben elemezett a *trīkāya* és a *tathāgathagarba* tana a Shingon keretein belül az által válik egésszé, ha ezen elemek gyökerét is megvizsgáljuk. A Shingon értelmezési kerete egy átfogó alaptételben egyesíti a két tant. A *dharmakāya* a Buddha valódi esszencialitása, a *tathāgatagarba* az alapvető természet mind a Dainichi Nyoraiban összpontosul.

A Dainichi Nyorai (大日如来) szó szerint a „Nagy-Nap Tathāgata”, a szanszkrit Mahāvairocana (वैरोचन) megfelelője. A Mahāvairocanával párhuzamosan egy másik buddhista iskola, a nepáli *svābhāvika* (स्वाभाविक) iskola Ādi-Buddhájával (आदिबुद्ध) is megfeleltethető, – ha nem egyikből származtatható a másik. Az *ādi* (आदि) szó utalás az abszolutisztikus Buddha primordialitására. A primordiális jelző utal arra: „Mikor minden tökéletes üresség volt, a titokzatos aum szótag megjelent, ebből jött létre saját akaratából az Ādi-Buddha.”¹⁰² Ezzel analógiába állítva, a Shingon a Dainichi Nyorait gyakran úgy is szólítja, mint Honpūshō (本不生). A Honpūshō a szanszkrit Ādyanutpāda megfelelője; jelentése: „Eredetében nem-teremtettség”¹⁰³. A Dainichi Nyorai öröktől fogva létező, ebben

¹⁰⁰ BUSWELL, *i.m.*, 826. (saját fordítás)

¹⁰¹ PAP Melinda, „Az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyítása Zhanran A gyémánt penge című művében”, HAMAR Imre (szerk.), *Távol-keleti Tanulmányok*, 2009/1. , 37-77., 49.

¹⁰² Alice GETTY, *The gods of northern Buddhism—their history and iconography*, Dover Publications, New York, 1988, 1. (saját fordítás)

¹⁰³ INAGAKI, Hisao, „Kūkai’s »Principle of Attaining Buddhahood with the present body« – Translated with and introduction and annotation by Hisao Inagaki”, Richard K. PAYNE (ed.), *Tantric Buddhism in East Asia*, Wisdom Publications, 2005, 102.

benne rejlik, hogy meghaladja az időbeliséget, a létesülést (*bhāva*, भव), és az elmúlás láncolatait.

Egy fontos különbség mégis közbeágyazódik, amikor a Dainichi Nyorai, vagy a *dharmakāya* metafizikájára kerül a hangsúly a Shingonban. A *dharmakāya* a világhoz mérten omnipotens, és ez a korábbi buddhista iskolák intellektuális elmélkedéseit arra vezette, hogy megfoghatatlan módon tételezzék. Ez megfoghatatlanság a nem-teremtett mivolta miatt célszerű, sőt irányadó a mélyebb megismeréshez. A Shingon sem tagadja a *dharmakāya* transzcendentalitását, de Abszolútum természete miatt – amelyből totalitása is következik – elkerülhetetlen az a meglátásbeli hozzátoldás, hogy a Dainichi Nyorai amellett, hogy nem teljességében, de emanációja által forrásként jelen legyen, áthatja a létezés egészét.

„A nagy űr alapja a Dharmakaya Buddha. Ő olyan, mint a nagy űr; örök, korlátlan, és magába foglal minden létezőt” – írja Kūkai a *Sokushin–Jobutsu–Giben* (即身成佛儀).¹⁰⁴ A jelenségvilág mögötti esszencia azonosítása különböző példázatokon keresztül jelenik meg. A kozmológia alapjául szolgáló hat elem (*mahābhūta* महाभूत)¹⁰⁵, mind áthatott a *dharmakāya* által, így létét is köszönheti neki.¹⁰⁶ A *dharmakāya* által összefogott elemek kölcsönhatásban állnak egymással, erre írja Kūkai: „A Hat Nagy Elem egymástól áthatott és az örök harmónia állapotában van”¹⁰⁷ Az alapelvként szolgáló princípiumnak köszönhetően a világ a harmónia által visszatükrözi a Dainichi Nyorait, ugyanakkor a Yogācāra *cittamātra* tana is előtérbe kerül, mivel legvégső soron a *dharmakāya* a Tudat tiszta természetével is azonos. Ahogyan a *dharmakāya* emanációja teremti és hatja át a létezést, úgy a létezők sem függetlenek a *dharmatestétől*, hiszen alapjukban véve Tudat tükörhöz hasonló visszaverődései az objektív valóságban megjelenő létezők.

A *dharmakāya*, vagy Dainichi Nyorai bár a Tudat legmagasabb természete, és maga a Tudat, lényege szerint mégis üresség-természetű. A *śūnyatā* a *dharmakāya* valódi formájára, és formáján túli attribútumára utal. A Végső Valóság, így az általa áthatott dolgok is valódi értelemben maga az Üresség. A Dainichi Nyorai ürességgént történő megfogalmazása során a Shingonban a Madhyamaka iskola interpretálásában értelmezik a Mahāvairocana és az objektumok valódi természetét, így az ontológiai és az azon túli állapotok Shingon általi megragadásának megértéséhez, az előbbi iskola tanait kell röviden részleteznünk.

¹⁰⁴ HAKEDA, *i.m.*, 226.

¹⁰⁵ A föld, víz, tűz, levegő, űr vagy tér, illetve a tudat.

¹⁰⁶ INAGAKI, *i.m.*, 103.

¹⁰⁷ HAKEDA, *i.m.*, 227.

A Madhyamaka tanításai a Shingonban

A 3. században Nāgārjuna (नागार्जुन) a Brahmin *éthoszú* varnából származó nālandāi mester alapítja meg a Középút (Madhyamaka) Iskoláját. A Madhyamaka tekinthető egyfajta restaurációként, mely a skolasztikus buddhizmusból újra visszaigyekezik térni a Shakyamuni legfontosabb tanításaihoz (valószínűsíthetően az alapító ezért nyúl vissza a mahájána előtti szövegekhez)¹⁰⁸, azáltal végrehajtva ezt a fajta újra megragadást, hogy bizonyos mértékben nem mond le a szútrák köré csoportosult iskolákban rejlő szellemi lehetőségekről sem, hiszen a Madhyamaka részét képezi az bölcselkedés párosítása a szenvedés megszüntetésére alkalmazott analitikai módszerekkel is.

A *samsārāba* való belerekedtség, belekényszerülés egy preexiztens állapotban bekövetkezett tudatlanság, *avidyā* (अविद्या) következtében megy végbe. Ahogyan a Buddha is kijelenti: „a tudat annak megfelelő besorolást nyer, amely forrásból származva keletkezett”¹⁰⁹ Tehát a tudatállapotok belekényszerítő „erőkként” egy láncolatot hoznak létre, egymásra épülve, először a különböző aggregátumokat, ezen keresztül érzékelhető, felfogható objektív valóság észlelésére, beismerésére korlátozva a Tudatot. Ez a korlátozás a ragaszkodás által létesíti az individuumot, aki quasi létrehozza önnön szenvedésvilágát.¹¹⁰ A szenvedés (*duḥkha*, दुःख) a tudati transzformációkhoz elkülönülő, önmagukban álló lényeg társítása, és emiatt egymáson alapuló, egymástól függő mivoltuk fel nem ismerése. Nāgārjuna ki is hangsúlyozza:

Azok, akik öntermészetet és mástermészetet,

Létet és nemlétet látnak,

Nem látják meg a valót

A Buddha tanításában¹¹¹

A Tudat *avidyāból* származó, körforgásként létrejövő, objektív realitása tehát nem létezik Önléttel (*svabhāva*, स्वभाव), hiszen változó mivolta a függőkeletkezés által fenntartott percepciók egységes megtapasztalása miatt azt a látszatot kelti, mintha állandó jelleggel bírna. A világon megtapasztalt létezők ugyanakkor megszületnek, léteznek, majd elmúlnak, tehát nem állandóak, valódi természetük az Üresség (*śūnyatā*). Az üresség-tanának kihangsúlyozása

¹⁰⁸ SKILTON, im., 100.

¹⁰⁹ Mahā-taṇhāsāṅkhaya Sutta– A szomjúhozás kioltása, <https://a-buddha-ujja.hu/mn-38/hu/a-pali-fordito-csoport> [VEKERDI József]

¹¹⁰ Lásd. még: 1. ábra

¹¹¹ TÁNCZOS GÁBOR (szerk.), *Bevezetés a buddhista filozófiába*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2004., 57.

miatt a Madhyamakára gyakran, mint az Üresség-ösvénye, azaz Śūnyavādaként (शून्यवाद) is hivatkoznak.

Az Üresség, a Végső Igazság (*paramarthasatya*), hiszen a *nirvāṇa* során, az abszorció által a múlt dolgokba vetődő érzékek – amint a gyakorló felismeri valódi, önlét nélküli természetüket – megszűnnek, velük együtt a szenvedés is. A Madhyamaka mégsem úgy tekint a *nirvāṇa*-ra mint végcél, hiszen a Végső Igazság üresség-természete meghaladja az olyan kettősségeket, mint lét és nem-lét, vagy *saṃsāra* és *nirvāṇa*. A maguk szintjén ezek mind tételezhetőek, ám legvégső soron az Üresség által áthatottak.

A Madhyamaka nem-kettősség elvén alapuló megközelítése a mahájána buddhizmus alapvető logikájává vált. Később olyan iskolák is kibontakoztak belőle, mint a Prasaṅgika (प्रासंगिक), vagy a Svātantrika (स्वतन्त्रिक), amelyek érvelési módszereikkel igyekeztek a buddhizmus különböző tételezéseit megközelíteni.¹¹² Olyan iskolák követőire is hatást gyakorolt, mint a yogacharin Dignāga (दिग्नाग), aki a Nāgārjuna által alapított nālandāi egyetemen is többször folytatott szellemi kérdésekkel kapcsolatos vitákat.¹¹³ A hatás természetesen nem kerülte el a vadzsrajána, így a Shingon analitikai módszereit sem, de a Śūnyavāda tanainak megtartása által a magasabb valóságokkal kapcsolatba hozva is kibontakoztatták azokat a lehetőségeket, amely sūnyata természetére utalnak, végrehajtva ezt úgy, hogy a látszólagos ellentmondásokat is kiküszöböljék.

A Shingon integrálta a gondolkodásába a mahájána főbb szempontjait, így a *śūnyatā* sem kerülhette el a figyelmüket. A *dharmakāya* abszolutisztikussága viszont ilyen téren ellentmondásosnak tűnhet, hiszen a Madhyamaka álláspontja szerint a dolgoknak nem lehet önléte, de a Shingonban ezzel szemben a létezőket esszenciálisan áthatja, körüljárja a Dainichi Nyorai. A Shingon ezoterikus megközelítésében a *dharmakāya*, mivel Abszolútumként tételezendő fel, ezáltal meghaladja az ellentmondásokat. Ugyanígy azt az ellentmondást is, mely abból fakad, hogy „a titokzatos *Dharmate*st, ami meghaladja mind a jelenségeket, mind az egyéni tudatot, miközben mind a kettőben jelenvaló.”¹¹⁴ A *dharmate*st ezzel együtt önlétet is kölcsönöz a jelenségeknek, ennek köszönhetően a nepáli hagyományban is megtalálhatjuk rá a párhuzamot, amikor is az Ādibuddhát úgy nevezik, mint Svabhāvika (स्वभाविक), utalva Önlétére. Ettől a jelenségek önmagukban állva ugyanúgy részesei a függőkeletkezésnek, de valódi *svabhāva*-juk a Dainichi Nyorai. A *dharmakāya*

¹¹² SKILTON, *i.m.*, 101.

¹¹³ Edward CONZE, *A buddhizmus rövid története*, Akkord, 2000, 96.

¹¹⁴ YAMASAKI, *i.m.*, 66. (saját fordítás)

átítatja az összes létezőt, a tudatot és a jelenségeket is, ugyanakkor természete az Üresség. A Shingonban így kiegészül mind a *śūnyavāda*, mind a *trikāya* tana.

A śūnyavāda helyes felfogásáról Kūkai a következőket írja:

A különböző exoterikus tanításokban az elemek vonatkozásait tekintve nem-felfoghatóak, ám az ezoterikus tanítás kifejti, hogy ezek a Buddha rejtett, mindent átható teste. Ezen elemek nem különbek a tudattól, és bár azt mondják az elme és a forma elkülönülnek, természetük azonos. A forma az elme, és az elme a forma akadályok és megkötöttségek nélkül.¹¹⁵

Kūkai Sokushin Jobutsu Gi-ben olvasható kifejtése párhuzamba állítható Nāgārjuna következő versével is:

Ha az ember látja, hogy így keletkezik ok és okozat,
S elismeri a sokféleség alapján születő
Köznapi tapasztalat valóságát,
A nemlétezést sem fogadja el.

Ha pedig rájön, hogy megszűnik ez a valóság,
Ha sokféleség nincsen,
Nem vallja a létezést sem;
A kettőségtől függetlenül így lesz szabad.¹¹⁶

A közös pont, az összekötő szál a két megfogalmazásban a kettőség nélküliség erőteljes hangsúlyozása. A Kūkai-féle értelmezés látszatra teljesen ellentétes Nāgārjuna versével, hiszen a Shingon miközben azt állítja, hogy akár a hat elem¹¹⁷, vagy az aggregátumok¹¹⁸ a Dharmatest által átítatottan léteznek, addig a Madhyamaka ezeket mind üresség természetűnek véli, mivel a függőkeletkezés láncolata miatt tűnnek valódi létezőknek.

A 'kettősség nélküliség' alapján a két felfogás végső soron megegyező, mivel a különbözőség nem a két irányzat szellemiségéből adódik, hanem a „betűszerintiségből”. Ez a tendencia figyelhető meg az ezoterikus értelmezés során is, hiszen a *dharmakāya* túllép a kettősségek világán, így a forma, vagy formanélküliségre sem korlátozódik. Természete a formátlan, de mégis formákat átjáró üresség. Mivel esszenciális, így a *dharmatest* azonos a tudattal is, egy időben pedig a létezőkkel is, mivel azok mind a tudatból származtathatóak. Kūkai sorai emiatt, mikor azt írják: „[Az] elme és a forma elkülönülnek, természetük azonos. A forma az elme, és az elme a forma akadályok és megkötöttségek nélkül.” – párhuzamba

¹¹⁵ YAMASAKI, i.m., uo.

¹¹⁶ TÁNCZOS Gábor (szerk.), *Bevezetés a buddhista filozófiába*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2004., 46.

¹¹⁷ A föld, víz, levegő, tűz, űr, tudat (japánul: *rokudai* 六大).

¹¹⁸ Ezek a *rūpa*, azaz forma; *vedanā*, az érzések; *saṃjñā*, érzékek; *saṃskāra*, énségi összetartó erő; *vijñāna*, tudatosság, öntudat.

állíthatóak Nāgārjuna soraival: „A nemlétezést sem fogadja el. [...]Nem vallja a létezést sem; a kettősegtől függetlenül így lesz szabad.”

A Shingon ezoterikus megközelítésére tehát jellemző a fogalmak mélyebb szintű kibontakoztatása, és mahájána alapját szolgáló Madhyamaka és Yogācāra tudatra irányuló kijelentéseinek szintetizálása. Kérdéssé válik, hogy az iskolák állításaira vonatkozó, szellemibb, meghaladottabb lényegiséget belátó felfogást mi alapján tulajdonították magukénak a Shingon teoretikusai. A következő fejezetben ezért kitérünk a Shingon praxis magjára, a tudat hierarchikus szintezésére, melyet párhuzamba állítottak nem csak a buddhista, hanem a kortárs vallási, aszketikus irányzatok nézeteivel is. A sajátos tudati analízis alapjául szolgált mind a rítusnak, és a rítusból következő intuícióknak is, melyeket a korabeli hagyományok (például taoizmus), ideológiák (konfucianizmus), vagy a Shingont megelőző mahájána iskolák (akár a fentebb taglalt Madhyamaka és Yogācāra), de még a hínájána értelmezéséhez is. A Tudat felosztása emellett megalapozta a *maṇḍalá*kkal kapcsolatos kifejtéseket, ebből kifolyólag a világot is eszerint kezdték el elemezni, mely a Shingon ontológiai és szupraontológiai megállapításaihoz vezetett.

Tudatállapotok és tudati hierarchia Shingon gondolkodásában, praxisában

Az előző fejezetben említésre került Nāgārjuna Shingon szempontjából történő taglalása a tudatállapotokkal kapcsolatos fejezetbe került, hiszen úgy gondoljuk szerepe máshogy közelítődik meg az általunk taglalt hagyományban, mint a Madhyamakában. Ennek oka, hogy Nāgārjuna egy történelem feletti, archetipikus karakterisztikumot nyer. Karaktere amellet, hogy szimbolikus, kardinális szerepet tölt be, hiszen ő a Shingon harmadik tagja a beavatási láncolatban. Beavatása akkor történt meg, mikor a hagyomány szerint belépést nyert a misztikus acélpagodában. Az acélpagodáról szóló történet számos ponton tükrözi a Shingon teleológiáját, és az ahhoz kapcsolódó ösvényt, mely a megvalósítás, a Buddhával való egység felé törekvés.

Nāgārjuna Kūkai szerint a láncolat második tagjától, Vajrasattvától vette át a tanítást.¹¹⁹ Mielőtt találkozott volna mesterével, a feljegyzések szerint a buddhista tudati tartományokba, mennyei világokba, illetve a víz alatti *nāgák*¹²⁰ világába utazott.¹²¹ A dél-indiai vastorony megtalálásakor, ahhoz, hogy bejusson, hét napon keresztül mantrákat kellett recitálnia, majd a hetedik napon mák, vagy más feljegyzésekben bors magvakat szórt el; a rítus elvégzése után a

¹¹⁹ ABÉ, *i.m.*, 221.

¹²⁰ A *nāgák* az ind-hindu, majd a későbbi buddhista mitológia világában gyakran sárkányhoz hasonlatos, kígyószerű, vagy félig kígyó-félig emberi lények.

¹²¹ ABÉ, *i.m.*, uo.

torony megnyitotta kapuit, belsejét buddhák *mantra* recitálásának hangja, és a tömjénfüst hatotta át, míg végül Nāgārjuna megkapta az ott tartózkodó Vajrasattvától az iniciációt, illetve a Gyémántsútrát (japán: Kongōchō-gyō 金剛頂經), ami a Shingon egyik szent iratának tekinthető.¹²²

Abhiṣeka – a beavatás

A beavatás a spirituális ösvény kezdőpontja, ahol a beavatandó jogosultságot kap az adott hagyomány gyakorlatainak végzésére és a beavatási láncolat tagjává válik. Az iniciációban nagy hangsúly jut a mesternek, tantrikus viszonyban az úgynevezett *gurunak* (गुरु), aki a tanítványt vezeti, sőt óvja, hiszen bizonyos technikákra különösen nagy figyelmet kell szentelni, mivel helytelen végzésük miatt akár mentális problémák is adódhatnak.¹²³ Az elővigyázatosság, melyben figyelmeztető, felügyelő szerepben is fellépő mesternek nagy szerepet tulajdonítanak nem véletlen, a tantrikus buddhizmusok felfogásában a beavatási rítus nem egyszerűen szimbolikus; ami tovább adódik egyfajta erő, mely nélkül a tanulás későbbi fázisában mentális, pszichikai és szuprapszichikai gyakorlatok szinte kivitelezhetetlenné válnak.

Az *abhiṣekha* (अभिषेक) során a buddhizmus klasszikus alapelvei is nagy szerepet játszanak. Kūkai beavatása során Huìguō úgy hivatkozik önönmagára, mint üres korsóra, ebből kikövetkeztethető, hogy az egyén szerepe az individuumon túlmutatóként felfogott, az *anātman* (अनात्मन) tana értelmében.¹²⁴ Az *anātman*, mely lényeg-nélküliséget, éntelenséget jelent; egyrészt tagadja a védikus vallásokból ismert *ātmāt*, másrészt a szubjektum, mint egyén önlétét (*svabhāva*). A tantrikus vonulatok esetében ez kissé átértékelődik, hiszen akit a beavató és beavatott megtestesítenek, azok deitások, konkrétabban véve a beavató Dainichi Nyorai, a beavatott pedig Kongōsatta (Vajrasattva).¹²⁵ Megtestesítve a két istenséget mind a ketten a *dharmate*stet reprezentálva, kapcsolódva hozzá, ezáltal is betöltve a Nagy Én végső állapotát (japán: *Taiga* 大我), mely párhuzamba vonható az Upaniṣadokból is ismert Ātmā-Brahman azonossággal.

Ezen erő átvitelére *abhiṣeka* szóban, illetve a japán megfelelőjében, *kanjōban* (灌頂) a kifejezés mélyebb jelentésének kibontásával megtalálhatjuk mind a *dharmakāyá*val való azonosságot, mind az egységesülést, és láncolati erő továbbhagyományozását is. Az *abhiṣeka*

¹²² ABÉ, *i.m.*, 225. vö. HAMAR Imre, „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában”, 66. vö. YAMASAKI, I.M., 88.

¹²³ DASGUPTA S.H., *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta University Press, Calcutta, 1950, 176.

¹²⁴ ABÉ, *i.m.*, 126.

¹²⁵ YAMASAKI, *i.m.*, 87.

hat jelentéssel bír, mindegyik jelentés a koronázási rítussal, megújító rituáléval, vagy az oltár fürdetésének rituáléjával áll kapcsolatban.¹²⁶ Az *√abhiṣiñj*-gyök jelentése meghinteni (megfelelője az azonos jelentésű *kanjō*), ezzel is utalva arra, mikor az uralkodót vízzel meghintik.¹²⁷ A beavatás a tantrikus buddhizmus keretein belül különböző teóriáknak nyit teret. Elképzelhető, hogy kezdetben az *abhiṣeka* tantrikus szövegek átadására irányul.¹²⁸ Az iniciáció egy fajtája mahájánában is megjelenik, hiszen a *bodhisattvaság* tizedik szintjén a *bodhisattva* korona hercegeként tituláltatik, a meghintést pedig a körülötte álló buddhák szeme közötti pontból érkező fény szimbolizálja.¹²⁹

A beavatás fokozatait tekintve különböző minőségű. Amoghavajra életrajzi forrásaiban olvasható, amint beavat *maṇḍalák*ba katonákat, udvari nemeseket, sőt még magát a császárt is.¹³⁰ Az *abhiṣeka* fokozatai között döntő a gyakorló szellemi minősége, a képesség, mely által képes a tanítást befogadni, ezáltal *maṇḍalánként* külön beavatás történik. A szintek legmagasabbja, a *dharma* hagyományvonalába való beavatás (*denpō kanjō*, 伝法灌頂), amikor az adeptus az átadási vonal tagja lesz.¹³¹

Az *abhiṣeka* fontos fázisát jelöli a *maṇḍalába* való beavatáson keresztül az istenség kiválasztása, mellyel a beavatandó összeköttetésben áll. A rítus során az avatás előtt álló szemét bekötik, kezébe pedig virágot adnak, amit az egyik istenség képére ejt.¹³² Amelyik *maṇḍala* istenségre esik a virág, annak emanációja a beavatott.¹³³ Kūkai például beavatása alkalmakor a Mahāvairocanára ejtette a virágot, mely mesterét, Huiguōt nagy reményekkel töltötte el.¹³⁴

A *kanjō* fontos aspektusa az istenekkel egy *kaulába*, azaz klánba kerülés. Ennek előzménye a királyi avatás a védikus Indiában, mikor a király az istenekkel egy családot alkot. Buddhista aspektusban ezzel párhuzamosan, a *gotra* (गोत्र), azaz a Buddha fiává fogadtatással hozható összefüggésbe, mely számos mahájána szútrában fellelhető.¹³⁵

¹²⁶ Ronald M. DAVIDSON, „Abhiṣeka”, Charles D. ORZECHE – Henrik H. SØRENSEN – Richard K. PAYNE (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, BRILL, Leiden–Boston, 2011, 71–75, 71.

¹²⁷ DAVIDSON, *i.m.*, 72.

¹²⁸ DAVIDSON, *i.m.*, 74.

¹²⁹ DAVIDSON, *i.m.*, 73.

¹³⁰ HAMAR Imre, „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában”, HAMAR Imre– SALÁT Gergely, *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2009, VII, 65–79, 76. vö. GOBLET, *i.m.*, 30.

¹³¹ YAMASAKI, *i.m.*, 156.

¹³² Alexis SANDERSON, „Vajrayāna: Origin and Function”, *Buddhism into the Year 2000 – International Conference Proceedings*, Dhammakāya Foundation, BANGKOK – Los Angeles, 1995, 89–102, 88.

¹³³ DAVIDSON, *i.m.*, 76.

¹³⁴ HAMAR Imre, „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kūkai”, SZERDAHELYI István (szerk.), *Japanológiai körkép*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 183–201, 191.

¹³⁵ Lásd. Hamar Imre, *Buddha megjelenése a világban*, Balassi Kiadó, Budapest, 2002, 168., 171.

A tudat tíz szintje¹³⁶

A Shingon a Tudatot, mint hierarchiát fogja fel, amiben szintek vezetnek a kiteljesedésig, de valódi természete szerint túlhalad ezeken a meghatározásokon. A tíz kategória első szintje a 'nyugtalan, kecske tudat' (japánul: *ishō teiyo-shin*, 異生羝羊心). A megnevezés humoros, ám szigorú, pejoratív stílusa utal arra, hogy a Shingon szempontjából az, aki nem jár semmilyen spirituális ösvényt – csak vegetatív életmódot folytat, mely együtt jár a hedonisztikus nézetekkel –, tulajdonképpen állati szintű, tehát azt a kritériumot sem éri el, melytől embernek mondható.

A második fázis 'a bolond, megtartóztató tudat' (japánul: *gudō jisai-shin*, 愚童持齋心). A gyakorló ezen a fokozaton már különböző megtartóztatásokat, etikát vezet be az életében. Az önkorlátozó attitűd mellett az erényesség, gyermeki szeretet erényeit is előtérbe helyezi. A szintek terén az úton járó a konfuciánus elveknek megfelelő eszmék szerint halad.¹³⁷

A harmadik fokozaton, 'a gyermeki, félelemmentes tudat' (japán: *yōdō mui-shin*, 嬰童無畏心) által a tudat már megnyílik, vágyakozik a mennyei világokba való újjászületés felé. A gyermeki jelző arra utal, ahogyan a gyermek is szeretettel viszonyul anyja iránt, ugyanígy az adeptus is vágyakozik eredete, a felsőbb szférák iránt. Ennek a szintnek megfelelője a taoizmus, vagy az intellektuális iskolák Indiában, mint például a Nyāya (न्याय), vagy a Sāṅkhya (सांख्य).

'Az elemekből álló éntelen tudat' (japánul: *yuiun muga-shin*, 唯蘊無我心) utalás a hínájána iskoláira. Ezen belátások segítségével az egyén számára már alapvetővé válik az *anātmā*-tana, illetve követendő elve a négy nemes igazság (szanszkrit: *chatvari-arya-satyani*, चत्वारिआर्यसत्यानि). A negyedik szintre a történelmi Buddha tanítványai értendők, akikre „a hallgatók járműve” megnevezés is vonatkozik.¹³⁸

A 'karmikus okság gyökereitől mentes tudat' (japán: *batsu gōinju-shin*, 拔業因種心) olyan gyakorlat elsajátításával elérhető, amely során a függőkeletkezés tizenkét láncolatát már megszüntették. Az állapot leginkább a *pratyekabuddhá*kra (प्रत्येकबुद्धान) jellemző, akik magányosan elérték az *arhatságot*, de még nem jutottak el a *bodhisattvaságig*.¹³⁹

¹³⁶ Dolgozatunk 2. ábrája igyekszik visszaadni, segíteni megértetni a Kūkai által felvázolt koncepciókat.

¹³⁷ HAMAR Imre, „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kūkai”, SZERDAHELYI István (szerk.), *Japánológiai körkép*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2007, 195.

¹³⁸ HAKEDA, *i.m.*, 70. (lábjegyzet)

¹³⁹ HAKEDA, *i.m.*, uo.

A tudat hatodik tartománya, 'a könyörületes mahájána tudat' (japán: *taen daijō-shin*, 他緣大乘心). „A korlátlan könyörület ébredése; ez az első példa a nagy könyörületességre. Felismerni a jelenségeket, mint a tudat illuzórikus árnyékai, [a Yogacara követője, aki hiszi] ami létezik: tudat, pusztán tagadja a jelenségek világát.” – írja Kūkai.¹⁴⁰ A mahájána kezdete a könyörület, amihez a gyakorló a jelenség világ mögötti valóságra ráébredésen keresztül jut el, célként kitűzve: az összes lényt erre a konklúzióra elvezetni.

A 'nem-keletkezésre ébredt tudat' (japánul: *kakushin fushō-shin*, 覺心不生心) a Madhyamakara utal. A Shingon szemszögéből – a japánul Sanronnak (三論) nevezett iskola – magasabb helyet foglal el, mint a Yūshiki (唯識), vagyis a Yogācāra. Ennek oka a Madhyamaka logikája, ahol a nem-keletkezésre, nem mint a keletkezés ellentétéként utal, hanem, mint egy azt meghaladó, objektumként leírhatatlan síkra.¹⁴¹

A nyolcadik tudatállapot utalva a Tendaira, 'az egyedüli igazság módszerének tudata' (*nyojitsu ichidō-shin*, 一道無為心) nevet viseli, utalva egyrészt a saichōi *ekayānára* (japánul: *ichijō*, 一乘), a megvilágosodásban virágzó egyetlen módszerre. Az ok, amiért a nyolcadik szintet a Tendai képviseli a Lótusz-szútra Madhyamakával való összefonódásában keresendő.¹⁴²

A kilencedik tartomány, 'A végső éntelen-természet tudata' (japánul: *goku mujishō-shin*, 極無自性心), a Hua-Yen buddhizmust jelöli, ami Kūkai szerint az exoterikus ösvény betetőzése.¹⁴³ Amiért a Hua-Yen tartotta a legmagasabb szintűnek az egységlogikára vezethető vissza. A Hua-Yen „iskola központi tétele: a világ egysége. Minden mindennel összefügg: az egyik jelenség a másikkal, az elvont abszolút igazságok a jelenségekkel.”¹⁴⁴ Az exoterikus út utolsó előtti lépcsőfokán a tanítvány ráeszmél a végső egységre, ám ez még nem teljes, hiszen a tizedik tudatállapotban még egyesülnie kell a Mahāvairocanával.

A tudatállapotokon áthaladva, a gyakorló eljut a kiteljesedésig, ez pedig a Tudat utolsó állapota, és egyben az eredeti természete is. A 'titokzatos, magasztos tudat' (japánul: *himitsu shōgon shin*, 秘密莊嚴心) reprezentánsa a Shingon. Az utolsó szint természete valójában végtelen, és ennek beismerése misztérium, ahogyan maga Dainichi Nyorai is, akivel az adeptus eggyé válik. A Shingon egyfajta kiindulópont, és végcél, mely nélkül Kūkai szerint az

¹⁴⁰ HAKEDA, *i.m.*, 71. (saját fordítás)

¹⁴¹ HAKEDA, *i.m.*, 72.

¹⁴² HAKEDA, *i.m.*, 73.

¹⁴³ HAKEDA, *i.m.*, 74.

¹⁴⁴ HAMAR Imre, „Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban”, HAMAR Imre (szerk.), *Mítoszok és vallások Kínában*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2000, I., 50–66, 59.

exoterikus gyakorlat érvénytelen.¹⁴⁵ Ezen a szinten a *mūdrák* (kézzel formázott misztikus pecsétek), sőt a *mantra* képes megjeleníteni magát az istenséget, melyekkel ez utóbbi szimbolikusan összetartozik.¹⁴⁶

A Shingon ezoterikus felfogása szerint, a teljes igazság (*paramārthasatya*) a Dainichi Nyorai általi kinyilatkoztatás által realizálható. Ezen alapelv megjelent minden nézetben, vallásban, sőt a buddhizmus összes iskolájában is, ám a Shingon a megfelelő belátás hiánya, vagy a *samsārai* viszontagságok miatt, – melyek nem függetlenek egymástól –, az utóbbiak nem ébredtek rá egészen a Mahāvairocana egyetemességére. Kūkai a Dainichi Nyorait így Shennonghoz (神農), a kínai mitológia földművelő istenéhez hasonlítja, aki különböző gyógynövényeket (vallásokat) hozott létre, hogy a tévelygők ennek segítségével érik el a felébredés különböző szintjeit. A Shingon a tradíciók közötti összehasonlításban nem csak ezotéria és exotéria hierarchikus rendszerezése által rangsorolta a vallásokat, tradíciókat, hanem azt is állította, ezek mind az egyetlen Nap Buddhának tanításai, melyek közötti különbség pusztán látszólagos.¹⁴⁷

Végkövetkeztetés

A vadzsrajána a mahájána gondolkörén belül, az utóbbi átritualizálásból született, átemelve az ind-hindu kultúrkör alapelemeit is, ezzel egy olyan rendszert megalkotva, ahol a gyakorlat erőteljes kihangsúlyozása egyszerre funkcióvá és céllá válik. Ezeket a hagyományokat a gyakorlatias szempont értelmében az alkalmazásuk mellett osztályozták is; a megvilágosodás különböző fokozatainak betöltésében pedig diszciplínákként értelmezték.

A Shingon esetében hasonló figyelhető meg a Japánon belüli buddhista iskolák, és önnön iskolája közötti különbségtétel kapcsán. Ennek tudatában, összevetve az indiai iskolák magatartásával felmerülhet a kérdés: Ha már a mahájánán belül is megjelenő rítusok, gyakorlatok, belátások megjelentek, akkor a vadzsrajánát érdemes e megkülönböztett jelzővel vizsgálni? Önálló ágazatnak tekinthető-e a vadzsrajána?

Egyrészt szükséges belátni, hogy a vadzsrajána megjelenését indokolta, hogy mind formailag, mind tartalmilag a mahájánában már potenciálisan jelen voltak olyan elemek, mely az említett irányzat misztikusnak mondható felfogását magában hordozta. A mahájána gyakorlatai önmagukon túlmutatóan teret engedtek egy mágikusnak mondható értelmezés számára. Elmondható tehát, hogy a rítusok egy komplexebb értelmezésen estek át.

¹⁴⁵ HAKEDA, *i.m.*, 75.

¹⁴⁶ HAKEDA, *i.m.*, 160.

¹⁴⁷ HAKEDA, *i.m.*, 158.

Hozzáállásában akár az egység, akár a transzcendencia közvetlen megtapasztalásának erősebb hangsúlyozása kiemelt irányzattá tette a vadzsrajánát.

A felvázolt folyamat a vadzsraja Japánba kerülése során is megtörtént, ahol a helyi kultuszok teret engedtek a taumaturgikus irányzatok, így a Shingon számára is. A „mágia” használata miatt, és az ezzel kapcsolatos csodatevő képesség, mint a laikusok számára gyakori bizonyítási tétel, az udvari szerepkör betöltése, illetve az iskola saját magára vonatkoztatott felsőbbrendűség miatt gyakori, hogy a Shingon, a Japán történelemben gyakori jelenség, a buddhista rendek politikai szerepvállalásának folytatásaként tűnik fel.

Az ezoterikus hozzáállás, ami elvezetett a Shingon felsőbbrendűként tételezéséhez mégsem elsősorban hatalmi lépés, hanem egy magatartásnak köszönhetően tételeződött. Az objektív realitásban mindenütt tapasztalható Mahāvairocana felfedezése, a vele való egységbe való visszatalálás, mind a *mantra*, mind a *maṇḍala* gyakorlása által a végső tudati tartomány, a *sokushin jōbutsu*, tehát a buddhaiság jelen pillanatban való teljes megtapasztalásában rejlik. A legmagasabb állapot mindennapi gyakorlással való elérése, ezáltal a Shingonnak a japán praxisorientált szellemiséggel összhangba kerülése megalapozta tekintélyét.

A Shingon a történelem folyamán több aliskolára vált szét. A gyakorlatok iskolánként eltérőek lehetnek, ugyanakkor Kūkai személye mindegyikben tiszteletnek örvend. Az iskola Kōbō Daishi tanítványaira szállt, akik a főtemplomok, a Kōya-san és a Tō-ji vezetőiként igazgatták a rájuk származtatott hagyományt. A két templom megléte és a később alapított szentélyek előidéztek az iskola több álgazatra, ezen belül pedig aliskolára (*ryū*, 流) tagozódását. A hagyományt számos szintetikus hatás érte, így egyes oldalágaira hatottak például az Amitābha-kultusz tanai is.

Számos más iskolára hatást gyakoroltak közül példaként megemlíthető Dōgen (道元) zen mester, aki a zen buddhizmus *sōtō* (曹洞) ágazatát Japánban terjesztette. Dōgen a *sikkan taza* (疾患た座), vagyis a „csak-ülés” gyakorlatát hangsúlyozta, ahol a tanítványnak a *zazen* (座禅) meditációs ülésben kell átélnie az elmélyülést. A *zazen* általi tudati beteljesedést úgy jellemezte, mint „A Tudat maga Buddha” (*sokushin zebutsu*, 即心是仏); a megfogalmazás a Kūkai által is gyakran idézett „Buddhaság ebben a testben” (*sokushin jōbutsu*, 即身成仏) homonímikus szójátéka, hiszen a *shin* (心), mint tudat azonos hangalakú a testet jelölő *shin* (身) írásjeggyel.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Pamela WINFIELD, *Icons and Iconoclasm in Japanese Buddhism – Kukai and Dogen on the the on the Art of Enlightenment*, Oxford University Press, 2013, 5.

Kūkai után a Shingon legjelentősebb képviselőjének Kakubant (覚鑁) tartják. Kakuban megpróbálta feléleszteni az addigra már elhagyottá vált Kōya-sant, és a régi Shingon tradíciót. Végül küldetését megfékeztek a templomok közötti politikai intrikák, emiatt száműzetésbe vonult. Tanítványai korában a Shingon ketté vált, Új-Shingonra (japán: *Shingi-Shingon*, 新議真言), illetve Régi-Shingonra (japán: *Kōgi-Shingon*, 古議真言).

A Shingon még számos aspektusból, történeti összefüggésekkel együtt kutatható, ahogyan Hamar Imre írja Saichōról és Kūkairól: „[N]oha a buddhizmus kutatásban méltatlanul háttérbe szorultak a Kamakura-kor (1185–1336) vallásreformerei mellett. [...] Mindketten nagy hatást gyakoroltak a japán buddhizmus fejlődésére, a későbbi buddhistavezetők merítettek tanításaikból”¹⁴⁹ Ennek tudatában a tanulmány részvételnél hivatott szolgálni ahhoz a feladathoz, mely a Shingonról való ismereteket kívánja bővíteni a még fel nem tárt elemeiből származó ismeretlenségéből fakadó űr betöltése érdekében.

¹⁴⁹ HAMAR Imre, „Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kūkai”, SZERDAHELYI István (szerk.), *Japanológiai körkép*, ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2007, 184.

Felhasznált irodalom

ABÉ, Ryûichi, *The Weaving of Mantra – Kukai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York, 1999

ÁDÁM Béla, *Szanskrit-magyar nagyszótár*, d'Art studio, 2006

BUSWELL, Robert E. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*, Pan MacMillan, London, 2004, Vol. I.

CONZE, Edward, *A buddhizmus rövid története*, Akkord, 2000 [ZENTAI György]

COPP, Paul, „Prajña”, ORZECHE, Charles D.– PAYNE, Richard K. – SØRENSEN, Henrik H. (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, BRILL, Leiden–Boston, 2011, 360–362.

DASGUPTA, S. H. , *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta University Press, Calcutta, 1950

DAVIDSON, Ronald M., „Abhiṣeka”, ORZECHE, Charles D.– PAYNE, Richard K. – SØRENSEN, Henrik H. (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, BRILL, Leiden–Boston, 2011, 71–75.

DUMOULIN, Heinrich, *Zen Buddhism: A History – India and China*, World Wisdom, Bloomington, 2005

ELIADE, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, Osiris, Budapest, 2006

GETTY, Alice, *The gods of northern Buddhism – their history and iconography*, Dover Publications, New York, 1988

GOBLE, Geoffrey C., *Chinese Esoteric Buddhism – Amoghavajra, the Ruling Elite, and the Emergence of a Tradition*, Columbia University Press, New York, 2019

GRIFFITHS, Paul J., *On Being Buddha – The Classical Doctrine of Buddhahood*, State University of New York Press, Albany, 1994

GRIMES, John, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy – Sanskrit terms defined in English*, State University of New York Press, Albany 1996

HAKEDA, Yoshito S., *Kūkai – Major Works, Translated, with an Account of His Life and a Study of His Thought*, Columbia University Press, New York, 1984

HAMAR Imre, „Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban”, HAMAR Imre (szerk.), *Mítoszok és vallások Kínában*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2000, I., 50–66.

HAMAR Imre, „Az ezoterikus buddhizmus története Kínában”, HAMAR Imre– SALÁT Gergely, *Kínai történelem és kultúra – Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely, Balassi kiadó, Budapest, 2009, VII., 65–79.

HAMAR Imre, *Buddha megjelenése a világban*, Balassi Kiadó, Budapest, 2002

HAMAR Imre, *Buddhizmus a Heian-korban: Szaicsó és Kūkai*, SZERDAHELYI István (szerk.), *Japanológiai körkép*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2007, 183–201.

INAGAKI, Hisao, „Kūkai’s Principle of Attaining Buddhahood with the present body ” – Translated with and introduction and annotation by Hisao Inagaki”, Richard K. PAYNE (ed.), *Tantric Buddhism in East Asia*, Wisdom Publications, 2005,

JOSHI, M. C., „Historical and Iconographic Aspects of Śākta Tantrism”, BROWN, Robert L. – HARPER, Katherine Anne (ed.), *The Roots of Tantra*, State University of New York Press, Albany, 39–55, 2002

KIYOTA, Minoru, *Shingon Buddhism – Theory and Practice*, Buddhist Books International, Los Angeles – Tokyō, 1978

LEHNERT, Martin, „Amoghavajra – His role in and influence on the development of buddhism”, ORZECHE, Charles D. – PAYNE, Richard K. – SØRENSEN, Henrik H. (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, BRILL, Leiden–Boston, 2011, 351–359.

LORENZEN, David R., „Early Evidence for Tantric Religion”, BROWN, Robert L. – HARPER, Katherine Anne (ed.), *The Roots of Tantra*, State University of New York Press, Albany, 25–36, 2002

Mahā-taṇhāsāṅkhaya Sutta – A szomjúhozás kioltása, <https://a-buddha-ujja.hu/mn-38/hu/a-pali-fordito-csoport> [VEKERDI József] [2022. 07. 14.]

MATSUNAGA, Alicia – MATSUNAGA, Daigan, *Foundation of Japanese Buddhism – The aristocratic age*, Buddhist Book International, Los Angeles – Tokyo, 1974, vol. II.,

MITUSADA Inoue, *Introduction to Japanese History – Before the Meiji Restoration*, Kokusai Bunka Shinkokai, Tokyō

NAGAO, Gadjin M., *Mādhyamika and Yogācāra – A Study of Mahāyāna Philosophies– Collected Papers of G. M. Nagao*, State University of New York Press, Albany, 1991

PAP Melinda, „Az élettelen tárgyak buddha-természetének bizonyítása Zhanran A gyémánt penge című művében”, HAMAR Imre (szerk.), *Távol-keleti Tanulmányok*, 2009/1. , 37-77.

PINTE, Klaus, „ŚUBHĀKARASIMHA (637–735)”, ORZECHE, Charles D. – PAYNE, Richard K. – SØRENSEN, Henrik H. (ed.), *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, BRILL, Leiden–Boston, 2011, 339–341.

POROSZ Tibor, *A buddhizmus lexikona – A Buddha tanítása és a théraváda irányzat szakszavai*, A Tan Kapuja Buddhista Egyház, 2018

SHAUGHNESSY, Edward L., *Kína*, Saxum, Budapest, 2011 [VEKERDY János]

SKILTON, Andrew, *A buddhizmus rövid története*, Damaru, Budapest, 2017 [AGÓCS Tamás]

TÁNCZOS Gábor (szerk.), *Bevezetés a buddhista filozófiába*, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 2004

TENIGL-Takács László, *India története*, Medicina, Budapest, 1997

SANDERSON, Alexis, „Vajrayāna: Origin and Function”, *Buddhism into the Year 2000 – International Conference Proceedings*, Dhammakāya Foundation, BANGKOK – Los Angeles, 1995, 89-102.

VEKERDI József, *A Buddha beszédei*, Helikon, 2015

WATANABE Shoko, *Japanese Buddhism – a Critical Appraisal*, Kokusai Bunka Shinkokai, Tokyō, 1964

WEINSTEIN, Stanley, „Kūkai”, *The Cambridge History of Japan – Heian Period*, MCCULLOUGH, William H. – SHIVELY, Donald H. (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2008., Vol. II., 473–478.

WEINSTEIN, Stanley, „Saichō”, *The Cambridge History of Japan – Heian Period*, Donald H. SHIVELY – William H. MCCULLOUGH (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2008., Vol. II., 462-473.

WINFIELD, Pamela, *Icons and Iconoclasm in Japanese Buddhism – Kukai and Dogen on the Art of Enlightenment*, Oxford University Press, 2013

YAMASAKI, Taikō, *Shingon – Japanese Esoteric Buddhism*, Shambala, Boston – London, 1988