

**Háskóli Íslands**

**Hugvísindasvið**

**Japönskudeild**

## **Svipur hins upprunalega**

**Waka-ljóð Dôgens í togstreitu japanskrar hefðar og síðnútíma**

Ritgerð til BA-prófs í Japönsku

**Árni Björn Árnason**

**Kt.: 090882-4659**

**Leiðbeinandi: Gunnella Þorgeirsdóttir**

**Maí 2017**

## Ágrip:

Við afhendingu nóbelsverðlaunanna árið 1968 flutti japanski rithöfundurinn Yasunari Kawabata (1899-1972) ræðu undir yfirskriftinni „Japan, hið fagra og ég“. Ræðan hefst og endar á tilvitnun í ljóð eftir zen munkinn Eihei Dôgen (1200-1253), sem ber heitið Svipur hins upprunalega. Á einum stað segir Kawabata ljóðið „miðla innsta kjarna Japans“. Aldarfjórðungi síðar heldur annar japanskur nóbelsverðlaunahafi, Kenzaburo Ôe (1935-), erindi í New York undir yfirskriftinni „Japan, hið vafasama og ég“, þar sem hann gagnrýnir Kawabata fyrir að nota torskiljanleika sama ljóðs í sjálfhverfum tilgangi. Í ritgerðinni er ljóðið skoðað, með hliðsjón af því annars vegar hvort það falli að þeim skilaboðum sem Kawabata gefur með ræðu sinni, eins hinu, hvort ljóðið er torskiljanlegt líkt og Ôe heldur fram. Til að varpa ljósi á merkingu ljóðsins er sjónum beint að yfirskrift þess, Svipur hins upprunalega, þekktu orðatiltæki úr kínverskum chan búddisma, sem vísar í hugtakið búdda-eiginleika (busshô) og/eða afbrigði þess upprunalega vakningu (hongaku). Rakin er saga hugtakanna, vægi þeirra og mótun í austur-asískri hugsun, allt frá uppruna þeirra á Indlandi um 100. f.kr, gegn um kínverskan chan búddisma, þangað til það berst til Japans í sinni afdrifaríkustu mynd. Þá verður ljóðið skoðað í ljósi ævi og verka Dôgens, sem og menningarlegu andrúmslofti Japans við upphaf Kamakura-tímans (1185-1333). Í því skyni verður notast við nýlegar rannsókir fremstu sérfræðinga á sviði sögu, bókmennta, og trúar-/heimspekilegra hefða chan og zen búddisma í Kína og Japan miðalda. Ljóðið sjálf er tekið fyrir í víðara samhengi waka hefðarinnar, sem og í ljósi þeirra sértæku aðferða sem beitt er við tilurð þess; til dæmis að telja upp fjórar árstíðir í sama ljóði, og skírskotun lýsingarorðsins suzushi („svalt“). Við nánari eftirgrennslan kemur á daginn að ljóðið er merkingarbært, en á jafnframt lítið skylt við þá þjóðhverfu og lokuðu hefðarhyggju sem gerir vart við sig í nóbelsræðu Kawabata.

# Svipur hins upprunalega



## EFNISYFIRLIT:

Inngangur.....	5
<i>Honrai no menmoku - Svipur hins Upprunalega</i> .....	8
„Svipur hins upprunalega“ — Um yfirskrift ljóðsins .....	9
Uppruni orðtaksins í rituðum heimildum.....	9
Umgjörð <i>Ræðupalls-sútrunnar</i> .....	10
Undirliggjandi þræðir að baki „svipur hins upprunalega“ .....	12
Mótun <i>búdda-eiginleikans</i> í Austur-Asíu.....	14
<i>Mahayana</i> búddismi og hugtakið <i>búdda-eiginleiki</i> .....	14
<i>Búdda-eiginleikinn</i> með hliðsjón af <i>Kveikju hins Algilda/Dasheng-qixin-lun</i> .....	16
Sjónum beint að <i>Kveikju hins Algilda/Qixin-lun</i> .....	17
Nánar um heimspekina sem birtist í <i>Kveikju hins Algilda/Qixin-lun</i> .....	18
<i>Búdda-eiginleikinn</i> í kínverskum <i>chan</i> texta frá 6.-7. öld.....	21
Suður- <i>chan</i> og Norður- <i>chan</i> ; „skyndileg“ eða „stigvaxandi“ vakning .....	23
<i>Búdda-eiginleikinn</i> , <i>Mazu Daoyi</i> og <i>Tiantai-skólinn</i> .....	24
Eihei Dôgen (1200-1253).....	25
Samspil trúar og lista í hugsun Dôgens .....	25
Uppvöxtur Dôgens og Japan við upphaf 13. aldar .....	27
Samspil vægis og efasemda gagnvart <i>búdda-eiginleikanum</i> .....	30
<i>Upprunaleg vakning</i> í Japan .....	31
Rifjað upp.....	31
<i>Upprunaleg vakning</i> eða algild fyrirbærahyggja?.....	32
Hugmyndin um <i>upprunalega vakningu</i> öðlast sjálfstætt líf í Japan .....	33
Ný og gömul gagnrýni á <i>upprunalega vakningu</i> og <i>búdda-eiginleikann</i> .....	35
„ <i>Búdda-eiginleikinn</i> er ekki búddismi“: Gagnrýni japanskra fræðimanna á 20. öld .....	35
Gagnrýni Dôgens tengd <i>búdda-eiginleikanum</i> í <i>Bendôwa</i> .....	37
<i>Búdda-eiginleikinn</i> mótast áfram í <i>Genjôkôdan</i> .....	39
„Svipur hins upprunalega“ í prósavverkum Dôgens og bráðabirgðaniðurstaða .....	40
Nóbelsræða Kawabata og áleiðis að greiningu.....	41
Nóbelsræða Yasunari Kawabata í ljósi athugasemda <i>Kenzaburo Ôe</i> .....	41
Japönsk ljóðlist, árstíðirnar fjórar og <i>waka</i> ljóð Dôgens.....	44
Áleiðis að greiningu ljóðsins .....	46
Ályktanir almenns eðlis varðandi ljóð Dôgens .....	47
Ápreifanlegri vísbendingar til skilnings á <i>Svip hins Upprunalega</i> .....	48
Samiburður við ljóð eftir Wúmen Húikaí.....	48
Lesning Kawabata á ljóði Dôgens skoðuð nánar.....	50
Ljóð Dôgens og víðari skírskotun orðsins <i>suzushi</i> .....	51
Niðurlag .....	53
Ræturnar að togstreitu nóbelshöfundanna.....	53
Vangaveltur í lokin um <i>waka</i> ljóð Dôgens.....	55
Lokaorð um <i>búdda-eiginleikann</i> .....	57
Heimildaskrá .....	59

## INNGANGUR

Fyrir nokkrum árum rak ég augun í japanskt *waka*<sup>1</sup> ljóð: *fushikusa mo / mienu yukino no / shirasagi wa / ono ga sugata ni / mi wo kakushikeri; (grösin liggja / grúfin, á enginu undir snjónum / hvítur hegri / hylur sig / með eigin ásýnd).*

Sama dag gerði úrhelli. Þegar ég leit út um stofuglugga mótaði fyrir hreyfingu í garðinum bak við hús, undir trjám. Í fyrstu gat ég ekki greint hvað það var sem hreyfðist, en sá eftir dálitla stund að það var moldvarpa. Hér rifjaðist ljóðið upp frá því fyrr um daginn, en í stað snjóbreiðu á akri sem huldi japönsk grös á þrettánda öld blasti við mér rifinn gervileðursófi, bílhæ í næsta garði, gömul bíldekk, dósapokar, og rigningarblautur arfi sem lifði góðu lífi í bakgarðinum. Í stað þess að hylja sig með hvítum fjaðurham í snjó eins og hegrinn í ljóðinu, afhjúpaði moldvarpan sig í samlitu nærumhverfi „með eigin ásýnd“.

Mér hafði ekki dottið í hug að bakgarður á 21. öld gæti orðið viðfangsefni í anda japanskra miðaldabókmennta. En þarna var ljóðið komið, í einhvers lags umhverfu sinni, innan um dósapoka og gúmmidekk undir trjám úti í garði. Ég hugsaði með mér að þetta gæti verið til marks um orðaleikni ljóðskáldsins. Í kjölfarið fann ég út að sextíu og þrjú *waka* ljóð voru eignuð sama höfundu, Eihei Dôgen (1200-1253) (Heine, 1997, bls. 89-120). Verkum Dôgens í prósaformi hafði ég kynnst á þessum tímapunkti. En þarna kom í ljós að hann orti líka ljóð þó að *waka* mörkuðu aðeins milliprósentu af höfundaverki hans í heild.

*Waka* ljóð Dôgens birtast fyrst í *Kenzeiki*, fyrstu ævisögu hans sem kom út á 15. öld, rúmlega tvö hundruð árum eftir að hann deyr (Leighton og Okumura, 2004, bls. 2). Engin frumrit ljóðanna hafa varðveist, og því hafa einstakir fræðimenn, til dæmis japanski bókmenntafræðingurinn Yoko Funazu, bent á að ekki sé unnt að sanna með ótvíræðum hætti að nokkurt þessara *waka* ljóða sé ort af Dôgen (Funazu Y., 1995, bls. 279). Í þessu ljósi ásamt því hversu fá *waka* ljóð eru eignuð Dôgen, má segja að það sé á mörkunum hvort hann megi yfirleitt flokka sem *waka* ljóðskáld. Þessar staðreyndir komu þó ekki í veg fyrir að japanski rithöfundurinn Yasunari Kawabata (1899-1972)

---

<sup>1</sup> Klassísk japönsk ljóð frá og með 8. öld, sem samanstanda af þrjátíu og einu atkvæði, og skiptast í fimm línur eftir formúlunni 5-7-5-7-7.

skyldi opna ræðu sína við afhendingu nóbelsverðlaunanna 1968 með tilvitnun í *waka* ljóð eftir Dôgen.

*Waka* hefðin á djúpar rætur í japanskri menningu, frá áttundu öld og jafnvel fyrr (Shirane, 2012, bls. 25-26). Formið er knappt, þrjátíu og eitt atkvæði í fimm línnum, og minnir á hina vinsælu *haiku* sem er að vísu tveimur línnum styttri og þúsund árum yngri. Viðfangsefni þeirra virka í fljótu bragði hversdagsleg. Dæmigerð efnisorð eru „blóm“, „fjall“, „vindur“ og „snjór“ og líklega var það sumpart vegna einfaldleika þessara orða, sem ég ákvað að grafa ljóðin upp í upprunalegri mynd.

Eftir að hafa spreytt mig á nokkrum *waka* ljóðum eftir Dôgen var eitt þeirra sem skar sig úr hvað varðaði framsetningu. Það virkaði í fljótu bragði eins og upptalning frekar en ljóð; í aðeins þrjátíu og einu atkvæði eru árstíðirnar fjórar taldar upp ásamt dæmigerðum einkennum þeirra í Japan. Önnur *waka* ljóð létu nægja að taka fyrir eina árstíð í einu. Þar fyrir utan innihélt þetta ljóð aðeins eitt lýsingarorð og eina sögn, til móts við átta nafnorð, sem kom mér óvenjulega fyrir sjónir. Dôgen velur ljóðinu kínversku yfirskriftina 詠本来面目 sem útleggst með japönskum framburði *honrai no menmoku wo yomu* („ljóð um svip hins upprunalega“) (Okumura, 2015, bls. 5). Þetta ljóð verður til umfjöllunar á næstu síðum.

Eftir að hafa vitnað í ljóð Dôgens í nóbelsræðunni, talar Kawabata um japanska fagurfræði. Ræðuna má skilja sem mærð hans til japanskrar miðaldarmenningar, ekki síst til nokkurra búddískra munka sem einnig voru ljóðskáld. Yfirskrift ræðunnar er „Japan, hið fagra og ég“ (j. *utsukushii nihon no watashiku*) og í henni stillir Kawabata fegurð japanskrar menningar upp til móts við „tómhyggju Vestursins“ eins og hann orðar það (Frängsmyr, 1993).

Aldarfjórðungi síðar, árið 1993, flytur annar japanskur nóbelsverðlaunahafi, Kenzaburo Ôe (1935–), erindi í New York undir yfirskriftinni „Japan, hið vafasama og ég“ (Wei-hsun Fu, 1995, 313-325). Í fyrirlestrinum tekur Ôe upp þráðinn úr nóbelsræðu Kawabata og hnýtir í hana fyrir að hafa verið „óljós, margræð“ og jafnvel „vafasöm“. Ôe telur að ræðan tjái ógagnrýnin viðhorf til fortíðar og fegraða sýn á japanska menningu (Wei-hsun Fu, 1995, bls. 314); Kawabata gerist jafnvel sjálfur sekur um

tómhyggju, sem að sögn Ôe birtist til dæmis í því að „ekkert pláss sé fyrir Vestur-Evrópu og Bandaríkin í hugmynd hans um fegurðina“ (Wei-hsun Fu, 1995, bls. 318).

Í hvoru tveggja, ræðu Kawabata og viðbrögðum Ôe aldarfjórðungi síðar, leikur fyrrnefnt ljóð eftir Dôgen, *Svipur hins Upprunalega*, all veigamikið hlutverk. Kawabata byrjar og endar ræðu sína á tilvitnun í þetta ljóð, segir það miðla „innsta kjarna Japans“ (Frängsmyr, 1993). Ôe heldur því aftur á móti fram að ljóðið sé torskiljanlegt og óaðgengilegt (Wei-hsun Fu, 1995, bls. 314-315). Hann líkir orðum þess við lokaðar skeljar og gantast með þá ákvörðun samlanda síns að lesa það á frummálinu fyrir sænsku akademíuna. Ôe rekur hornin einna helst í það, að eftir að hafa undirstrikað mikilvægi og dýpt viskunnar í ljóðum *zen* skáldanna, þá segist Kawabata sjálfur hafa náð til botns í henni; hann eigi þar með hlutdeild í visku miðaldarskáldanna, – ásamt fegurð Japans. En þrátt fyrir að hafa sjálfan aðganginn að viskunni, og þrátt fyrir að hafa ákveðið að ljá máls á þessari visku og lýst vægi hennar og dulúð, þá sýnir Kawabata ekki minnstu viðleitni til að skýra hana nánar eða miðla henni til áheyranda. Það er af þessum sökum sem Ôe dregur þá ályktun að torskiljanleika Dôgens og annarra *zen* skálda noti Kawabata í sjálfhverfum tilgangi. (Wei-hsun Fu, 1995, bls. 316).

Togstreitu Kawabata og Ôe má líklega á einhverju stigi málsins sjá í stærra samhengi sem togstreitu hefðarhyggju og póstmóðernisma. Í þessu sambandi er rétt að taka fram, að þótt hún kunni að endurspeglar póstmóðernísk viðhorf til gamalla hefða, þá er gagnrýni Ôe fyrst og fremst beint að því sem hann túlkar sem vafasama notkun samtímamanns á torskiljanleika gamalla ljóða.

Þó að vissulega sé ljóð Dôgens *Svipur hins Upprunalega* fjarlæggt að mörgu leyti, hefur það margvíslega útskýranlega merkingu, til dæmis með hliðsjón af orðatiltækinu sem myndar titil ljóðsins. Það var vinsælt í kínverskum *chan* búddisma allt frá 9. öld og rekur uppruna sinn til texta, eignuðum kínverska munknum Húineng (638-706). Eins og komið verður að, þá er orðatiltækið þekkt tilvísun í hugtökin *búdda-eiginleika* (仏性 kí. *fo-xing*; j. *busshô*) og/eða afbrigði þess *upprunalega vakningu* (本覚 kí. *benjue*; j. *hongaku*). Bæði eru þau mikilvæg hugtök í heimspeki *mahayana* búddisma, sérstaklega þegar horft er til Kína og Japans.

Þegar rýnt er í ljóðið í samhengi við umrætt orðatiltæki, sögu og menningarlegt andrúmsloft Japans á þrettánda öld, heimspeki *mahayana* búddisma og kínversku *chan*

skólanna, önnur verk Dôgens, sem og nýlegar rannsóknir á verkum hans svo eitthvað sé nefnt, kemur í ljós að þótt ljóðið tilheyri rótgróinni hefð, er það fjarri þeirri lokuðu hefðarhyggju sem gerir vart við sig í nóbelsræðu Kawabata. Um miðbik ræðunnar segir hann ljóð Dôgens miðla „innsta kjarna Japans“, en gefa má rök fyrir því að aðferðin — sú sem Dôgen beitir í ljóðinu — sé alveg jafn „kínversk“ eða „búddísk“, ef ekki „dógensk“, eins og „japönsk“.

Þó að Dôgen sé bersýnilega annt um hefðir og þannig megi fella hann undir hefðarhyggju, þá er hefðarhyggja Dôgens frumleg — opin — frekar en sjálfhverf eða lokuð. Ritstíll Dôgens duflar oft á tíðum við þolmörk tungumálsins, til dæmis með því að gjörbreyta leshætti klassískra texta, leysa þá upp í frumeiningar, raða þeim upp á nýtt og varpa þeim þannig fram í nýju ljósi. „Eins og Konfúsíusi hefur verið lýst af Herbert Fingarette sem hefðarhyggjumanni og hugsjónamanni, má líta á Dôgen í sama ljósi“ skrifar Kim (2007: bls. xi).

Í ritgerðinni er þeirri spurningu velt upp, hversu heppilegt ljóð Dôgens sé, sem tilvitnun í nóbelsræðu Kawabata, ef það er rétt sem gefið hefur verið í skyn, að ræðan einkennist af menningarlegri þjóðhverfu og lokaðri hefðarhyggju.

## *HONRAI NO MENMOKU - SVIPUR HINS UPPRUNALEGA*

*honrai no menmoku wo yomu*

*Ljóð um Svip hins Upprunalega*

*haru wa hana*

*Á vorin, blóm*

*natsu hototogisu*

*sumrin, gaukar*

*aki wa tsuki*

*á haustin, tunglið*

*fuyu yuki kiede*

*veturna, snjór, – og bráðnar ekki;*

*suzushi kari keru*

*hverja árstíð, blátt áfram, hviklaust<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> Þýðinguna er að finna í Árnason Á. (2017, bls. 8)



# „SVIPUR HINS UPPRUNALEGA“ — UM YFIRSKRIFT LJÓÐSINS

## Uppruni orðtaksins í rituðum heimildum

Líklega blasir það við að „svipur hins upprunalega“ er ljóðræn myndlíking. Orðatiltækið var komið inn í kínverskt ritmál í bókmenntum *chan* búddisma<sup>3</sup> á 9. öld. Eftir því sem næst verður komist liggja rætur þess í kínverskum texta, *Ræðupalls-sútru Sjötta Forföðurins* (六祖壇經 kí. *liuzu-tan-jing*; j. *rokuso-dangyô*) (Pine, 2006, bls. 118-124). Aðalpersóna textans er munkurinn Dajían Húíneng (638-713), en *Ræðupalls-sútran* lýsir ævi hans og kennslu, allt frá því hann er almúgapiltur af lægstu stétt þar til hann er orðinn „sjötti forfaðir“<sup>4</sup> kínverska *chan* skólans. „Ræðupallurinn“ í titli verksins vísar til þess þegar Húíneng segir sögu sína á upphækkuðum palli frammi fyrir áheyrendum, en frásögn hans myndar kjarna textans. Þó fátt sé vitað með vissu um ævi Húínengs, er ljóst að nafn hans er aldrei langt undan hvar sem gripið er niður í bókmenntir *chan* búddisma. „Allir mótaðri þræðir *chan* hefðarinnar rekja sig á einn eða annan hátt til [Húínengs] sem fyrir vikið gerir hann að einni áhrifamestri goðsögn við mótun kínversku *chan* hefðarinnar“ (Buswell, 2014, bls. 365).

Tvær útgáfur *Ræðupalls-sútrunnar*, kenndar við fornleifafundinn í Dunhuang-hellum í norð-austurhluta Kína kring um aldamótin 1900, hafa eftir umfangsmikla rannsókn verið raktar af Philip Yampolsky<sup>5</sup> til ársins 780, það er 67 árum eftir áætlaðan dauða Húínengs (Pine, 2006, bls. 54). Aðrir fræðimenn hafa rakið aldur Dunhuang-útgáfna *Ræðupalls-sútrunnar* allt aftur til ársins 733 (Pine, 2006, bls. 54). Markverðustu útgáfur textans birtust víðsvegar á meginlandi Kína fram til ársins 1291, þegar sú viðteknasta kom fram, en hún er kennd við munkinn Tsúngpaó (Pine, 2006, bls. 55).

<sup>3</sup> Þó að 禪 *chan/zen* vísi að grunninum til sömu hefðar, þá er í ljósi blæbrigðamunar á kínversku *chan* hefðinni og japönsku *zen* hefðinni gerður greinarmunur á *chan* búddisma (Kína) og *zen* búddisma (Japan).

<sup>4</sup> 祖師 kí. *zushi*; j. *soshi*; „forfaðir“ vísar til mikilvægra kennara í kínverskum skólum búddisma, eftir „ættlínur“ sem rekja sig gjarnan aftur til upphafsmanns búddatrúar, Sakyamuni. Flestar þessar „ættlínur“ eru skapaðar eftir á til að undirstrika lögmeiti síðari tíma kennara. Því er nauðsynlegt að horfa á „forfeður“ og „ættlínur“ *chan*-hefðarinnar með fyrirvara. (Sjá t.d. Buswell, 2014)

<sup>5</sup> Philip Yampolsky (1920-1996); prófessor við Columbia Háskóla á sviði kínverskra og japanskra trúarbragða, með áherslu á *zen*-búddisma.

Dunhuang-útgáfur *Ræðupalls-sútrunnar* innihalda ekki orðasambandið „svipur hins upprunalega“; það birtist ekki sem hluti verksins fyrr en með útgáfu munkins Húixin sem rakin er til ársins 967 (Pine, 2006, bls. 120). Orðalagið „svipur hins upprunalega“ birtist hins vegar í *Zen-keningum Húangbós* (kí. *Chuanxin-fayao*) frá 857, samantekt á keningum Húangbós (d. 850) forvera *linji chan* skólans (Buswell, 2014, bls. 357). Því má telja næsta víst að orðtakið hafi verið komið í umferð undir lok Tang-tímabilsins (ca. 618-907), um eða upp úr miðri 9. öld. Ártalið 857 er það elsta, að svo komnu máli, sem hægt er að tengja við orðtakið „svip hins upprunalega“.

## Umgjörð *Ræðupalls-sútrunnar*

Dramatíska umgjörð *Ræðupalls-sútrunnar* má draga saman í nokkrum setningum: Sagan hefst á markaði þar sem Húineng, fátækur almúgapiltur, selur eldivið í sveitaborpi. Einhver les upp úr búddískum helgiritum á markaðnum og Húineng verður fyrir „skyndilegri vakningu“<sup>6</sup>. Hann ákveður að ganga í klaustur sem óbreyttur vinnumaður. Dag einn tilkynnir ábóti klaustursins (Hongren/Kônin, 601-674, álitinn fimmti „forfaðir“ *chan* hefðarinnar) að hann sé kominn á aldur og vanti arftaka; sá sem búi yfir nægilegri visku skuli semja ljóð og hengja upp á vegg (Buswell, 2014, bls. 354). Húineng, ólæs, með stöðu sópara í klaustrinu, semur ljóð og fær félagá sinn til að skrifa það fyrir sig á vegginn. Ljóðið skákar öðru ljóði, eftir hátt settan munk í klaustrinu (Shenxiu/Jinshû, 609-720, talinn til stofnanda „norður-skóla“ *chan* hefðarinnar) (Buswell, 2014, bls. 800). Næstu nótt kemur ábótinn að máli við Húineng, gerir hann óvænt að „sjötta forföður“ *chan* skólans, afhendir honum forfeðra-kuflinn og skipar honum að flýja burt þá þegar, ella muni hann lenda í vandræðum. Á flóttanum er hann „eltur uppi af munknum Húimíng, óhefluðum fyrrum hershöfðingja af þriðju gráðu“ (Pine, 2006, bls. 118-119). Húimíng finnur Húineng á Tayu-fjallshrygg:<sup>7</sup>

<sup>6</sup> 頓悟 kí. *dunwu*; j. *tongo*; „skyndileg vakning“, einkennismerki suður-skóla *chan* búddisma og felur í sér þá hugmynd að það, að koma auga á eigin *búdda-eiginleika*, jafngildi vakningu búdda. Í nútíma fræðimennsku hefur viðhorf suður-skólans fengið nafnið súbitismi (e. subitism), samanborið við gradúalism (e. gradualism) norður-skóla *chan* búddisma, sbr. t.d. McRae J. (2003) *Seeing Through Zen: Encounter, transformation and genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: University of California Press.

<sup>7</sup> Endursögnin er byggð á John McRae (2003) *Seeing Through Zen*, Berkeley: University of California Press, bls. 60-62, sem og frumtextanum eins og hann birtist í Pine R. (2006). *The Platform Sutra*. Emeryville: Shoemaker & Hoard, bls. 3-51

Hann náði mér á fjallshryggnum og ég bauð honum að taka kufl forföðurins en [Húímíng] vildi ekki taka hann. Hann sagði við mig, „Ég kom alla þessa leið fyrir darma<sup>8</sup>, ekki kuflinn.“ Svo ég miðlaði darma til Húímíng á fjallshryggnum. Hann var tilbúinn að hlusta og hugur hans opnaðist um leið og ég mælti. (Pine, 2006, bls. 118)

Í útgáfu Húíxin frá árinu 967 segir Húíneng, þegar hér er komið við sögu:

Þegar þú hugsar hvorki gott né slæmt, hver er upprunalegur svipur þinn á því andartaki“? (Pine, 2006, bls. 120)

Í elstu heimild þar sem orðtakið „svipur hins upprunalega“ kemur fyrir, *Zen-kenningum Húangbós* frá 857, er spurningin orðuð á annan hátt, þó að inntak hennar sé það sama:

Meðan þú hugsar hvorki gott né slæmt; settu upp svipinn sem þú hafðir áður en móðir þín og faðir fæddust (Blofeld, 1958, bls. 67)

Á tíma Song-keisaraveldisins (960-1279) tekur orðtakið smátt og smátt á sig mynd *kóan* gátu. *Kóan* gátur (公案 kí. *kung-an*; j. *kôan*) eru pedagogísk aðferð í trúarlegri þjálfun munka *linji* hefðarinnar (Heine & Wright, 2000, bls. 110-111).<sup>9</sup> Þessar gátur eru lævísar, oft yfiringilegar rökleysur, byggðar á samræðu meistara og lærisveina, og ætlað að leysa hug *chan* munkna undan vana og kalla fram „skyndilega vakningu“ handan hugsunar og aðgreininga (Heine & Wright, 2000, bls. 110-111).

Kínverski *chan* meistarinn Wúmen Húíkaí (1183-1260) tók árið 1229 saman úrval *kóan* gátna í *Hliðlausa Hliðinu* (kí. *Wúmen-gúan*; j. *Mumonkan*) og orti sjálfur ljóð í hefðbundnum kínverskum *kanshi*<sup>10</sup> stíl við hverja og eina þeirra (Buswell, 2014, bls. 1002). Í 23. kafla textans birtist orðasambandið „svipur hins upprunalega“:

<sup>8</sup> Þýðing á „dharma“. Orðið er upphaflega sanskrítarorð og hefur margvíslega merkingu í ólíkum indverskum trúarbrögðum fornaldar, en á hér við um kenningar búddisma.

<sup>9</sup> Heine S. & Wright D. (2000). *The Koan*. Oxford: Oxford University Press, bls. 110-111

<sup>10</sup> Japanskt hugtak um klassísk kínversk ljóð, eða ljóð eftir japönsk skáld í kínverskum stíl.

Sjötti forfaðirinn er eltur af munknum Myô [kí. Húímíng, aths. þý.] alla leið upp að Tayu-fjalli. Þegar forfaðirinn sér Myô nálgast leggur hann kuflinn og betliskálina niður á grjótklöpp og segir, „Þessi kufl stendur fyrir kenningar búddisma. Það ætti ekki að þurfa að slást um hann með valdi. Ef þú vilt taka hann, gjörðu svo vel og gerðu það núna.“ Myô reynir að taka hann upp en kuflinn er þungur eins og fjall og haggast ekki. Skjálfandi af undrun og ótta hrópar hann upp yfir sig, „Ég kom fyrir darma, ekki fyrir kuflinn. Fyrir alla muni, leiðbeindu mér.“ Forfaðirinn segir, „Hugsaðu hvorki gott né slæmt. Hvert er upprunalegt andlit munksins Myô, hér á þessu andartaki? (Sekida, 2005, bls. 27-28)

Við samanburð sést að frásögn Wúmens er orðin talsvert litríkari og tilfinningum þrungnari frá því sem var í eldri útgáfum. Eftir að sjötti forfaðirinn, Húíneng, spyr um hinn upprunalega svip, bætir sama útgáfa við, þar sem eldri útgáfum sleppir: „Myô kastar sér öskrandi í jörðina, löðrar í svita og grátbiður um fleiri viskufull orð“ og þar fram eftir götunum (Sekida, 2005, bls. 27-28).

Þessi nýja umgjörð er ekki aðalatriði hér, en kann að orsakast af breyttum áherslum í bókmenntum Song-tímabilsins. Hvað varðar orðatiltækið „svip hins upprunalega“, þá eru örfá atriði sem virðast haldast stöðug frá fyrstu útgáfunni á 9. öld fram að þeirri sem birtist í *Hliðlausu Hliði Wúmens* frá 1229. Fyrir það fyrsta er óhætt að taka undir orðabókarskilgreininguna, að orðtakið bendi á veruleikann. Það sem vegur þó þyngra með tilliti til ljóðsins eftir Eihei Dôgen sem hér er til skoðunar, er að umræddur veruleiki er handan aðgreininga. Í þessu skyni nota ritsmiðir textanna orðalagið „áður en móðir þín og faðir fæddust“ eða „án þess að hugsa gott eða illt“. Hér ekki aðeins leitað út fyrir andstæður, heldur skrefi lengra, handa við *hugsun* um andstæður. Fornir höfundar þessara kínversku *chan*-texta líta með öðrum orðum svo á, að veruleikann sé að finna handan við hugsun.

## Undirliggjandi þræðir að baki „svip hins upprunalega“

Í bók sinni *The Zen Poetry of Dôgen* færir Steven Heine, einn fremstur fræðimanna nútímans á sviði rannsókna á verkum Dôgens, rök fyrir því að „ljóð zen-meistarans Dôgens Zenji [kveiki] spurninguna um hið raunverulega auðkenni manneskjunnar,

grunneiginleika sjálfsins, með því að rifja upp spurningu Húínengs, „Hvernig ertu á svipinn, áður en foreldrar þínir fæðast?““ (Heine, 1997, bls. 25) Með þessum orðum ber hann saman ljóð Dôgens og spurningu Húínengs úr *Ræðupalls-sútrunni*, og gefur til kynna að þeir séu að ávarpa einn og sama veruleika. Enn er um margt á huldu hver þessi veruleiki er, en til að komast feti nær inntaki hans má byrja á að skoða bókstaflega merkingu orðanna.

Á íslensku má þýða orðtakið *honrai no menmoku* bókstaflega sem „svipur hins upprunalega“; 本来 *honrai* merkir „upprunalegt“, „í sjálfu sér“ eða „eðlislægt“, 顔 *no myndar eignarfallslið* með undanfarandi orði/orðum og 面目 *menmoku* þýðir „andlit“, „ásýnd“ eða „svipur“.<sup>11</sup> Í japanskri orðabók eru gefnar tvær grunnskýringar á orðatiltækinu. Sú fyrri, *jibun no honrai no sugata* er á íslensku „upprunalegt form mín sjálfs“; síðari skýringin er *shinjitsu no jikô*, eða „raunverulegt sjálf“ (Daijisen, 2012). Af þessum skýringum að dæma hefur orðatiltækið að gera með raunveruleikann, eitthvað ekta eða upprunalegt, og okkur sjálf.

Þá má bera saman enskar þýðingar mikilvægra þýðenda. Steven Heine þýðir *honrai no menmoku* á ensku sem „original face“ eða „upprunalegur svipur (/andlit)“, og bætir við að það sé „hefðbundið orðtak í Zen um frumeðli manneskjunnar, eignað sjötta forföðurnum Húíneng í frásögn sem vitnað er til í 23. kafla Mumonkan kóansafnsins.“ (Heine, 1997, bls. 14) Þýðing Heine er bein og laus við túlkun, og verður því tekið mið af þeirri þýðingu hér.

Edward Seidensticker, helsti þýðandi verka nóbelskáldsins Yasunari Kawabata, gefur *honrai no menmoku* þýðinguna „innate reality“ (Frängsmyr, 1993) sem gæti útlagst „eðlislægur veruleiki“. Sú þýðing er í anda japanskrar orðabókar og felur í sér þá túlkun að *honrai no menmoku* sé tilvísun og bendi á raunveruleikann (Daijisen, 2012).

Sérhæfðari orðabók skilgreinir *honrai no menmoku* í svipuðum dúr, en bætir við nýju hugtaki:

„Honrai-no-menmoku; [...] þetta orðatiltæki, þýtt sem „upprunalegur [grundvallar-] svipur [ásýnd] er vinsæl myndlíking í Zen, og bendir á hið sanna eðli eða búdda-eiginleika mannfólks og allra hluta.“ (Fischer-Schreiber, 2010, bls. 87)

<sup>11</sup> Þýðingarnar byggja á enskum þýðingum orðabókanna *jisho.org*; Halpern (2013) *The Kodansha Kanji Learner's Dictionary: Revised and Expanded*. USA: Kodansha.

Hér er „sönnu eðli“ og hugtakinu *búdda-eiginleika* slegið upp hlið við hlið. Samslátturinn orsakast af því að síðara hugtakið hefur frá upphafi austur-asískrar búddatrúar verið notað til að skýra eðli veruleikans.

## MÓTUN *BÚDDA-EIGINLEIKANS* Í AUSTUR-ASÍU

### *Mahayana* búddismi og hugtakið *búdda-eiginleiki*

*Mahayana* búddismi er það form búddatrúar sem varð ríkjandi í Kína, Kóreu, Japan, Tíbet og Mongólíu, og hefur því stundum verið nefndur „Norður-Búddismi“ til samanburðar við „Suður-Búddisma“, eða Teravada-búddisma Suður-Asíu (Buswell, 2014, bls. 513-514). Þegar talað er um austur-asískan búddisma er nær undantekningalaust um að ræða *mahayana* búddisma, hreyfingu sem tók að myndast á Indlandi um fjórum öldum eftir áætlaðan dauða Gotama/Sakyamuni eða á 1.-2. öld f. kr. (Buswell, 2014, bls. 513-514).

Mikilvægasta heimildin um tilvist *mahayana* búddisma er fjöldi helgiritá sanskrít, tímasett frá og með um 100 f.kr. Hjá Buswell (2014) kemur fram, að um nákvæman uppruna þessara rita hafi fræðimenn deilt fram á daginn í dag (bls. 513-514). En af efni þeirra að dæma hafa þau skv. Okumura (2010) mótast vegna „samfelldrar viðleitni til að koma skýrara ljósi á nokkur höfuðatriði í heimspeki búddisma“ (bls. 31-32). Dæmi um höfuðatriði eru hugtökin tóm (skt. *sunyata*; 空 j. *kû*) og form (skt. *rupa*; 色 j. *shiki*), en rauður þráður *mahayana* búddisma er ástundun eða iðkun sem gengur út frá því að manneskjur og búdda eigi hlutdeild í sama veruleika. „Þó að efnistöð þessara rita séu víðfeðm, stilla þau venjulega upp svonefndri bodísattva-leið<sup>12</sup> sem fyrirmynd í átt til búddískrar vakningar, og varpa í þessu skyni

---

<sup>12</sup> Hugtakið *bodísattva* (e. bodhisattva) er upphaflega sanskrítarorð, og á annað hvort við um lykilhugtök í heimspeki mahayana-búddisma, gjarnan í formi myndrænna tákna; þannig er Monji (skt. Manjusri) til dæmis tákngevingur

fram bodísöttvum og búddum sem viðfangi trúarlegrar hollustu“ (Buswell, 2014, bls. 513).

Ein breyting sem hér hefur orðið, samanborið við fornbúddisma Suður-Asíu, er að „búdda“ er ekki lengur einfaldlega sérnafn heldur líka nafnorð, ýmist í eintölu eða fleirtölu. Til að knýja fram þessa fjölföldun leikur lykilhlutverk hugtak *mahayana* búddisma um *búdda-eiginleikann* (仏性 kí. *fo-xing*; j. *busshô*; skt. *buddhata*) sem skv. Buswell (2014) á upphaflega við um „meðfæddan eiginleika mannfólks til að ná vakningu búdda“ (bls. 513-514). *Mahayana* búddistum fornaldar virðist ekki hafa nægt að eiga aðeins einn uppljómaðan upphafsman, heldur skapa þeir nýtt táknerfi sem gefur þeim kost á nýjum, raunar óendanlega mörgum „búddum“.

Þekkt dæmi úr kínverskum búddisma þar sem *búdda-eiginleikinn* kemur fyrir er ráðgátan um *búdda-eiginleika* hunds. Þetta er fyrsta *kóan*-gátan í verki Wúmens, *Wúmengúan* (j. *Mumonkan*) og sú fyrsta sem nemendur *linji/rinzai* skólans fá í hendur til að brjóta heilann um, þegar þeir hefja formlega þjálfun:

Munkur spyr Jôshû, „Hafa hundar líka búdda-eiginleika?“ Jôshû svarar, „*mu*“. (Koun, 2004, bls. 11)

Gátan hefur vafalaust verið skilin á ólíka vegu gegn um aldirnar. Einhver hefur haldið því fram að Jôshû vitni í fagurt baul beljunnar. Þó að „*mu*“ minni óneitanlega á kýrnar í haga, byggist sú tilgáta á japanskri lesningu kínverska orðsins *wu* 無 sem merkir „ekki“, eða „nei“. Ekki er rúm til að fara í saumana á þeirri neitun hér, – ætlunin er að beina sjónum að *búdda-eiginleikanum* sem munkurinn spyr um. Þegar er komin fram vísbending um að hugtakið standi í nánnum tengslum við kínverska orðatiltækið frá 9. öld og þar með ljóð Dôgens, *Svip hins Upprunalega*. Verður því stiklað yfir sögu hugtaksins og vægi.

---

visku, og Kanjizai/Kanzeon (skt. Avalokitesvara) tákngervingur umhyggju, o.s.frv. Hins vegar á *bodísattva* við um iðkendur mahayana-búddisma.

## *Búdda-eiginleikinn með hliðsjón af Kveikju hins Algilda/Dasheng-qixin-lun*

Í ljósi þess hvernig inntak þess tók að breytast eftir að það barst frá upprunalandinu Indlandi, norður um Tíbet og Afganistan til Kína, þá er *búdda-eiginleiki* eitt þeirra hugtaka sem kann að afhjúpa séreinkenni í trúar- og heimspekilegri hugsun Austur-Asíu.

Samkvæmt Hakeda (2006) verður hugtakið til vegna „viðleitni til að útskýra með hvaða móti maðurinn, meðan hann dvelur í tilfallandi skipan tímans, getur á sama tíma búið yfir þeim möguleika að staðsetja sig í eilífðinni; það er, með orðalagi búddisma, að uppljómast...“ (bls. 8).

Samkvæmt Buswell (2014) er hugtakið talið rekja uppruna sinn til *Astasahasrika-prajna-paramita*, í dag viðurkennt sem elsta helgirit *mahayana* búddisma, ritað á tímabilinu 100 f.kr. til 100 e.kr (bls. 74). *Búdda-eiginleiki* birtist þó ekki sem eiginlegt hugtak fyrr en í *Maha-parinirvana-sutra*, verki sem líklega var ritað á 3. öld, en hafði verið þýtt á kínversku árið 418 (bls. 504-505). Í þessum texta birtist eftirfarandi fullyrðing, lögð í munn Gotama/Sakyamuni:

Allar skyni gæddar verur, án undantekninga, hafa búdda-eiginleika. (Abe, 1989, bls. 27)

Eitthvað í þjóðarvitund Kínverja virðist hafa verið móttækilegt fyrir þeirri hugmynd að allir gætu orðið búdda. Þeir taka henni opnum örmum og hún berst næstu aldir, ekki bara um Kína heldur ystu afkima austur-asískrar menningar í heild.

Ein mikilvægasta kínverska bókin til vitnis um áhrif hugtaksins er *Kveikja trúar á hið algilda* (大事寄進論; kí. *Dasheng-qixin-lun*; j. *Daiji-kishin-ron* — hér eftir *Kveikja hins Algilda/Qixin-lun*) frá 6. öld. „Sé tekið mið af sögu búddískrar hugsunar“ skrifar Hakeda (2006) „má líta á [*Kveikju hins Algilda*] sem hápunkt í mótun hugtaks *búdda-eiginleikans* í Mahayana-búddisma“ (bls. 9). Í ljósi þeirra áhrifa sem textinn hafði á *chan/zen* skólana, ekki síst með tilliti til *búdda-eiginleikans* sem yfirskriftin að ljóði Dôgens vísar í, þá er rétt að gera ritinu nánari skil ásamt grunneinkennum þeirrar heimspeki sem í því birtist.



## Sjónum beint að *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun*

Það er ef til vill til marks um sköpunargleði Kínverja, að *Kveikja hins Algilda/Qixin-lun* var í upprunalegri mynd yfirlýst þýðing á indverskri fyrirmynd, ánefnd indverska skáldinu Ashvahosha (2. öld). Í dag þykir þó flest benda til þess að verkið hafi verið samið í Kína, líklega af munknum Zhendi (499-569). Svo enn sé vitnað í Buswell (2014) þá hefur textinn allt frá því hann leit dagsins ljós „viðhaldið sessi sínum sem eitt áhrifamesta rit í austur-asískum búddisma eins og hann leggur sig“ (bls. 221-222). Verkið í heild er skipulögð úttekt á einu og sama fyrirbæri, *búdda-eiginleikanum*, en samkvæmt Hakeda (2006) „getur skilningur á þessu mikilvæga hugtaki veitt vísbendinguna um inntak textans í heild“ (bls. 8).

Í verkinu er notast við fleiri hugtök, sem sum hver höfðu myndast sem eins konar tilbrigði við hugtak *búdda-eiginleikans* í *Maha-parinirvana-sútrunni*. Eitt það veigamesta er *búdda-fósturvísir* (如来像 *j.nyoraizô*; skt. *tathagata-garbha*), sem felur í sér svipaða merkingu og *búdda-eiginleikinn*, að allar manneskjur búi yfir þar til gerðum „fósturvísi“ sem geri þeim kleift að öðlast markmið búddatrúar. Að vísu fylgir sá böggull skammrifi að *búdda-fósturvísirinn* er falinn, og þarf viðkomandi því fyrst að koma auga á hann áður en lengra er haldið. Þegar rýnt er í rökin að baki þessari kenningu lítur út fyrir að á einhverjum tímapunkti hafi skyni gætt mannfólk misst sjónar á *búdda-eiginleikanum*, sem þó er meðfæddur og að því er virðist eilífur. Eðlilegt er að velta fyrir sér hvernig stóð á þessu.

Í texta sem ber nafnið *Búdda-fósturvísis-sútran* (skt. *Tathagatha-garbha-sutra*; *j. nyoraizô-kyô*), draga indverskir höfundar textans upp grafískar líkingar til að varpa ljósi á *búdda-eiginleikann*; er honum til að mynda lýst sem gullmola sem þarf að veiða upp úr flór og hreinsa eftir að tiltekinn indverskur guð hefur vísað á hann, eða sem hunangi í býflugnabúi umkringdu býflugum, fræjum innan í ávöxtum og þar fram eftir götunum (Buswell, 2014, bls. 898). Allar miða þessar líkingar að því að útskýra *búdda-eiginleikann*.

Eins og ýjað var að, birtist veikleiki *Búdda-fósturvísis-sútrunnar* í því, að þar kemur hvergi fram hvers vegna við misstum sjónar á *búdda-eiginleikanum* til að byrja með (Buswell, 2014, bls. 221). Kínversku bókina *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun* má í

Þessu sambandi lesa sem viðbrögð við þessum ágalla, – viðleitni í þá veru að sætta ágreining varðandi hugtakið. Strax á 6. öld er *búdda-eiginleikinn* farinn að valda ágreiningi, – nokkuð sem hefur haldist fram til dagsins í dag (Swanson: 1993).

Áhrifum *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun* bera vitni 176 skýringarrit sem Mochizuki Shinkô, einn helstur sérfræðinga á sviði verksins á 20. öld hefur tilgreint, útgefin í Kína, á Kóreuskaganum og í Japan frá áætluðum ritunartíma þess á 6. öld og fram á 20. öld (Hakeda, 2006, bls 2-3). Dæmi um áhrif ritsins í kínverskum búddisma er verk frá 9. öld eftir munkinn Zongmi (780-841), fimmta „forföður“ *huayan* skóla búddisma, þar sem heimspeki verksins er beitt til að mynda samstæða heild úr konfúsíanismi, taósima og búddisma (Hakeda, 2006, bls. 6). Sumir fræðimenn fullyrða jafnvel að verkið hafi leikið höfuðhlutverk við mótun ný-konfúsíanismi á tíma Song-keisaraveldisins (960-1279) (Hakeda, 2006, bls. 7). Eru þessi dæmi til marks um ótvírætt vægi textans í búddískri heimspeki Kínverja á miðöldum.

## Nánar um heimspekina sem birtist í *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun*

Veruleikinn eða *búdda-eiginleikinn*, sem yfirskriftin að ljóði Dôgens (*Svipur hins Upprunalega*) vísar til er útfærður á skipulegan hátt í umræddu verki, *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun*. Vísi að grunnhugmyndum verksins er að finna í fyrstu málsgrein þriðja hluta þess, undir kaflaheitinu „Einn hugur og tvær hliðar hans“:

Lögmálið um Einn Hug hefur tvær hliðar. Önnur er hlið Hugans með tilliti til hins Algilda (*tathata; þannig-leikans*<sup>13</sup>); hin er hlið Hugans með tilliti til fyrirbæra (*samsara; fæðingar og dauða*). Hvor þessara tveggja hliða fyrir sig felur í sér hvert einasta ástand tilvistarinnar. Hvernig? Af því þessar tvær hliðar fela hvor aðra í sér. (Hakeda, 2006, bls. 38)

---

<sup>13</sup> Hugtakið *tathata* (j. 真如 *shinnyo*) kemur úr sanskrít og er í *Kveikju trúar á hið algilda* (kí. *dasheng-qixin-lun*) notað um algildan veruleika. Á kínversku hefur 如 ekki beinlínis inntak, en svipar einna helst til atviksorðanna „svo“, „svona“ eða „þannig“. Með því að bæta 真 *shin* (sannleikur; raunveruleiki) fyrir framan, breytist atviksorðið í nafnorð og þaðan kemur íslenska viðskeytið -leiki. Þessu má líkja við samband lýsingarorðsins „feginn“ við nafnorðið „feginleiki“. 真如 *shinnyo* hefur verið þýtt á ensku sem „suchness“, sem er augljóslega illþýðanlegt á íslensku. Þangað til betra orð finnst, notast ég við „þannig-leiki“, þar eð það hljómar örlítið betur en „svo-leiki“ eða „svona-leiki“.

Í athugasemdum við textabrotið bendir þýðandi textans, Yoshido Hakeda, á þrjú atriði. Í fyrsta lagi er „Einn Hugur“ ótvíræð tilvísun í *búdda-eiginleikann*. Í öðru lagi er „einn“ notað í skilningnum „algildur“ eða „einn, án nokkurs annars“ frekar en einn á meðal margra. Í þriðja lagi er veruleikinn hugsaður sem tengipunktur einstakra fyrirbæra við hið algilda, og felur því samtímis í sér áþreifanleg fyrirbæri og hið algilda. (Hakeda, 2006, bls. 38-39)

Eins og Hakeda bendir á, þá er tilvist hins algilda í þessu sambandi ekki aðskilin frá hinu afstæða. Með orðalagi hans (2006) er greinarmunurinn „þekkingarfræðilegur fremur en verufræðilegur“ (bls. 8), og felur með öðrum orðum í sér tvenns konar skilning á sama veruleika; veruleikinn er að grunninum til einn og samur, en felur í sér tvö sjónarhorn. Þessum tveimur sjónarhornum eru í *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun* gefin ólík nöfn í formi andstæðupara, eins og fram kemur í eftirfarandi tilvitnun:

Samkvæmt hugmyndakerfi höfundarins er hið algilda — veruleikinn sem felur allt í sér — [...] kallaður þannig-leiki [skt. *tathata*; j. 真如 *shinnyo*; e. *suchness*, aths. þý.]<sup>14</sup>. Á sviði tilvistarinnar er hann tjáður með tilliti til Hugar, sem Einn Hugur, Hugur skyni gæddra vera, kjarni Hugarins o.s.frv. Hugur stendur fyrir hið algilda, eins og það birtist í skipan tímans. Hugurinn felur nauðsynlega í sér tvenns konar skipan eða tvær hliðar — óáþreifanlega og áþreifanlega, almenna og einstaka, óendanlega og endanlega, kyrrstæða og hreyfanlega, helga og veraldlega, algilda og afstæða o.s.frv. Tilvist hinnar algildu tilhögunar er því ekki aðskilin frá þeirri afstæðu; þau aðgreinast þekkingarfræðilega, fremur en verufræðilega. (Hakeda, 2006, bls. 8)

Enginn vafi leikur á því samkvæmt Hakeda (2006) að verkið sé samið af búddamunki, og ekki þarf að draga dul á innblásturinn að baki textanum, því „þrátt fyrir heimspekilega dýpt verksins með tilliti til hugtaka og skilgreininga, er það að grunninum til trúarlegt, – kort dregið upp af manneskju með óbifanlega trú, sem leiðir lesendur þess á hápunkt hins trúarlega skilnings. Kortið og hápunkturinn eru ekkert annað en tákni til bráðabirgða, slyngar og slægar aðferðir til að vekja fólk til vakningar“ (Hakeda, 2006, bls. 1-2).

---

<sup>14</sup> Sbr. neðanmálgrein 16.

Með öðrum orðum má horfa á *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun* sem búddískt táknerfi í kínverskum stíl. Með tilliti til ljóðsins eftir Dôgen, eru í þessu kerfi einkum tvö hugtök til umhugsunar, sem ritið varpar fram til að kryfja tvö sjónarhorn á einn raunveruleika, *upprunaleg vakning* (本覚 *hongaku*) og *raungerð vakning* (視覚 *shikaku*). Með hversdagslegu orðalagi gat manneskja að grunninum til verið uppljómuð (*upprunaleg vakning; hongaku*), en átt eftir að þjálfra hæfileikann til að fylgja uppljómun sinni eftir (*raungerð vakning; shikaku*).

Til að varpa ofurlitlu ljósi á vægi þessara hugtaka má nefna að í nútímanum hafa fræðimenn á borð við Matsumoto Shirô og Hakamaya Noriaki gefið sannfærandi rök fyrir því að kenningin um *upprunalega vakningu* sé ekki búddismi. Í ljósi þess að japanskur búddismi hvílir að miklu leyti á hugmyndinni um *upprunalega vakningu* fylgir með tilgátunni að japanskur búddismi, þar á meðal *zen*, sé ekki búddismi (Hubbard: 1997; Swanson: 1993).

Ýmsar líkingar hafa verið dregnar upp til að skýra þá hugsun sem birtist í *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun*. Eitt dæmi er saga frá Tokugawa-tímabilinu (1600-1868) um grasker á akri. Sagan er runnin undan rifjum sama rits og er dæmi um aðlögun þess í japönskum búddisma síðari alda:

Bakvið hof var akur þar sem fjöldi graskerja óx á vafningsrunna. Dag einn brutust út óeirðir milli graskerjanna, þau skipuðu sér í tvær fylkingar sem hrópuðu hvor á aðra. Höfuð-munkur hofsins heyrði lætin, gekk út á akurinn, sá graskerin rífast og ávítti þau með drynjandi röddu: „Hættið að rífast og komið ykkur fyrir í hugleiðslu.“ Graskerin settust í hugleiðslu, hættu að slást og rann reiðin smátt og smátt. Þessu næst sagði munkurinn lágri röddu, „látið hendurnar ofan á höfuðið á ykkur“. Þegar graskerin þreifðu á höfðinu á sér fundu þau eitthvað vaxið fast. Það reyndist vera vafningsjurt sem þau tengdust öll. „Þetta er undarlegt,“ sögðu graskerin, „meðan við rifumst lifðum við þrátt fyrir allt einu lífi.“ (Uchiyama, 1993, bls. 96)

Í sögunni er augljós sá iðkunar- eða trúarlegi vinkill sem þessi heimspeki felur í sér; til að nálgast *upprunalega vakningu* þarf að sitja í hugleiðslu. Manneskjum er líkt við grasker, og yfirfærð á táknerfi búddisma í kínverskum stíl, eins og það birtist í *Kveikju*

*hins Algilda/Qixin-lun*, eru grasker sögunnar staðsett í tengipunkti tveggja andstæðna, hins algilda og afstæða. Í veröld graskerjanna á akrinum felst *búdda-eiginleiki* í því að eiga samtímis hlutdeild í einstöku graskeri (afstæðum veruleika) og öllum graskerjarunnum (algildum veruleika). Þetta sjá graskerin þegar þau „þreifa á höfðinu á sér“.

## *Búdda-eiginleikinn* í kínverskum *chan* texta frá 6.-7. öld

Einhvern tíma milli síðari hluta 6. aldar og ársins 645 birtist elsti texti sem almennt er talinn heyra undir kínverskan *chan* búddisma, *Tvær aðgönguleiðir og fjórar iðkanir* (二入四行論 kí. *Erru-sixing-lun*; j. *Ninyû-shigyô-ron*). Textinn er eignaður Bodídarma, goðsagnarkenndum upphafsmanni *chan* (j. *zen*) búddisma. Nær öruggt þykir að Bodídarma hafi aldrei verið til í raun. Hins vegar má líta á nafn hans sem tákni um upphaf *chan* búddisma í Kína. Auk þess hefur varðveist formáli að þessum stutta texta eftir munkinn Tanlin, sem talinn er hafa átt fót í raunveruleikanum á árunum 506-574 (Buswell, 2014, bls. 286). Samkvæmt McRae (2003) birtist í þessum texta ein fyrsta vísbendingin um það hvernig *chan* búddismi meðhöndlar *búdda-eiginleikann*:

Nauðsynlegt er að hafa djúpstætt traust á þeirri staðreynd, að allar skyni gæddar verur búi yfir einum og sama sanna eiginleikanum, jafnt venjulegt fólk og uppljómaðir búddar. Orsök þess að hinn sanni eiginleiki er hulinn [venjulegu fólki] eru aðeins villandi áhrif skynjunar (bls. 29).

Textabrotið dugir í þessari mynd til að sýna fram á sitt hvað sem hefur átt sér stað varðandi þróun á inntaki og merkingu *búdda-eiginleikans*. Í *Parinirvana-sútrunni* lásu við að „allar skyni gæddar verur, án undantekninga“ hefðu *búdda-eiginleikann*. Hér er sú staðhæfing útfærð á nýjan hátt, með þeirri áherslu að bæði venjulegt fólk og uppljómaðir búddar séu í senn hluthafar. Þá segir textabrotið að það, hvort *búdda-eiginleikinn* sé hulinn eða augljós, hafi *aðeins* að gera með tiltekin áhrif skynjunar. Þetta þýðir að í hugum kínverskra búdda-munka á 6. eða 7. öld er búddísk vakning

orðin að nokkurs lags stillingaratriði á sviði skynjunarinnar — sjónarhorn — fremur en fjarlægt markmið sem byggist á tímafrekri iðju. Aðgangurinn að markmiðum búddatrúar er orðin aðgengilegri:

Í sem afdráttarlausustum skilningi felur þetta brot í sér nákvæma útfærslu á hugmyndinni um búdda-eiginleikann, [möguleikanum] á vakningu, sem er falinn innra með öllum, [...] Fræðiorðaforðinn, sem hér er notast við, er, með einni undantekningu, tiltölulega einfaldur: Hinn „sanni eiginleiki“ eða búdda-eiginleiki er fullkomin, algild [...] tilvist. [Búdda-eiginleikinn] er þá aðeins hulinn sjónum okkar vegna villandi hugrenninga og skoðana hversdagslegrar meðvitundar. (McRae, 2003, bls. 29)

Þessi „eina undantekning“ sem John McRae nefnir, er ákvæðisliðurinn „aðeins“ í textabroti Bodídarma/Tanlins að ofan. Samkvæmt Yanagida Seizan<sup>15</sup> gefur þetta litla orð „vísbendingu um tengsl *búdda-eiginleika* við svið skynjunar og aðgreininga“ (McRae, 2003, bls. 29-30). Það að uppljómunin sé orðin spurning um þar til gerða skynjun, bendir til þess að *búdda-eiginleikinn* hafi öðlast þyngra vægi sem raunveruleiki, samanborið við skynjaða ásýnd hins daglega lífs.

Með því að vera orðinn að hlutmengi milli venjulegs fólks og uppljómaðra búdda — *aðeins* stillingaratriði á sviði skynjunar — hefur *búdda-eiginleikinn* færst nær lesanda Bodídarma/Tanlins, samanborið við lesendur eldri texta með líkingum af fósturvísi sem kallar á fyrirhöfn og tíma. Hér örlar með öðrum orðum á einu höfuðeinkenna *chan/zen* búddisma: skyndileika vakningarinnar, – því, hversu afdráttarlaust eða fljótt hana ber að.

---

<sup>15</sup> Yanagida Seizan (1922-2006); prófessor við Hanazono-háskóla í Kyôtô, sérfræðingur á sviði kínversks chan-búddisma.

## Suður-chan og Norður-chan; „skyndileg“ eða „stigvaxandi“ vakning

Tímabilið sem gekk í hönd um það leyti sem *Kveikja hins Algilda/Qixin-lun* kom út og helst nokkurn veginn í hendur við tímabil Tang keisaraveldisins í Kína (618- ca. 906) er jafnan kallað „gullöld *chan*“ í sögu kínversks búddisma. Það er á þessu tímabili sem *chan* skólarnir kenndir við „norður“ og „suður“ líta dagsins ljós og byrja að hafa merkjanleg áhrif á kínverska menningu.

Suður-skólinn óx upp frá Húíneng og er samkvæmt hefðbundinni túlkun talinn hafa lagt áherslu á *upprunalega vakningu*, meðan norður-skóli Shenxiu (605-706), lagði áherslu á *raungerða vakningu* (Okumura, 2010, bls. 190-191). Óhætt er að segja að deilan milli þessara tveggja skóla *chan* búddisma hverfist um heimspekina í *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun*; skyndileg vakning sprettur af kenningunni um *upprunalega vakningu* meðan stigvaxandi vakning byggir á kenningunni um *raungerða vakningu*. Ljóðin sem þeir keppinautarnir Húíneng og Shenxiu ortu á örlagastundinni, eru talin lýsandi fyrir þessi tvö viðhorf. Ljóð Shenxiu er svohljóðandi:

*Líkaminn er tré vakningar / hugurinn speglastandur hins bjarta spegils / fægja þarf spegilinn án afláts / ekki láta rykið safnast saman.* (Okumura, 2010, bls. 191)

Ljóðið, sem gerði Húíneng að sjötta forföður *chan* hefðarinnar er svohljóðandi:

*Vakningin hefur ekkert tré / bjarti spegillinn engan speglastand / í grunninn er ekki nokkur hlutur; / hvar safnast rykið?* (Okumura, 2010, bls. 191)

Okumura (2010) bendir á að ljóðin séu talin hafa verið samin nokkru eftir daga þeirra beggja, Húínengs og Shenxiús (bls. 191). Kínverjar, þar á meðal *chan* munkar, höfðu tilhneigingu til að hampa forfeðrum sínum eftir á, til að lyfta ættleggnum til hærri metorða. Ljóðin eru engu að síður talin varpa ljósi á áherslumun milli „skyndilegrar vakningar“ suður-skólans, samanborið við „stigvaxandi vakningu“ norður-skólans. Orðalagið „skyndileg vakning“ og „suður-skóli“, var raunar fyrst notað af Heze Shenhui (684-758), nemanda Húínengs. Hugmyndunum stillti hann upp bæði til að heiðra

kennara sinn og til að niðurlægja „norður-skólann“ og kenningar þeirra (McRae, 2003, bls. 54-56).

Meðal fræðimanna á sviði austur-asíks búddisma í nútímanum, hafa orðið almenn hugtökin „súbítismi“ (e. *subitism*) um viðhorf suður-skólans, en „gradúalism“ (e. *gradualism*) um viðhorf norður-skólans í *chan* (McRae, 2003, bls. 63).

## Búdda-eiginleikinn, Mazu Daoyi og Tiantai-skólinn

Hugtak *búdda-eiginleikans* hélt áfram að þróast í Austur-Asíu, einkum í þágu beinnar upplifunnar og skynjunar, á kostnað vitsmunalegra greininga. Samkvæmt Okumura (2010) eru margir sem telja að Mazu Daoyi (709-788) hafi verið ábyrgur fyrir áherslu *chan* búddisma á milliliðalausun, áþreifanlegan veruleika:

„Eftir daga [Mazu Daoyi] kenndu zen meistarar að athafnir okkar væru ekkert annað en birtingarform *tathata*, eða þannig-leikans<sup>16</sup> [hins algilda, aths. þý.]. Tvær þekktar setningar Mazu og nemenda hans eru „Hugurinn er sjálfur búdda“ (j. *sokushin zebutsu*) og „Venjulegur hugur er Vegurinn<sup>17</sup>“ (j. *heijoshin zedo*). Það að sjá algildan veruleika (*li*) í áþreifanlegum fyrirbærum (*ji*) var grundvöllur kenninga þeirra. Með öðrum orðum kenndu þeir að búdda-eiginleikinn væri ekki hulinn innan í skyni gæddum mannverum. Þeir sögðu þvert á móti að öll áþreifanleg fyrirbæri og allar manneskjur væru sjálf birtingarform *tathata*, hins algilda veruleika.“ (bls. 192)

Samkvæmt Okumura (2010) er hugtakið *búdda-eiginleiki* hér farið að taka á sig talsvert breytta merkingu frá því sem var við upphaf *mahayana* búddismans á Indlandi (bls. 192). Haruo Shirane (2012) einn fremsti bókmenntafræðingur Japana í nútímanum, tekur í sama streng og gefur dæmi af öðrum kínverskum meistara, níunda forföður *tiantai* skólans í Kína, Chan-jan (711-782), sem er tveimur árum yngri en Mazu Daoyi:

<sup>16</sup> Sbr. neðanmálsgrein 16.

<sup>17</sup> Rétt er að taka fram að „vegur“ á hér ekki við um *dao*-hugtak taóisma, þó að það sé raunar skrifað eins (道) heldur er orðið í þessu samhengi kínversk þýðing á sanskrítarorðinu *bodhi*, „vakningu“ búddatrúar.



„Chan-jan [...] hélt því til streitu að allt efni innihéldi óbreytanlegt grundvallareðli allra hluta, og fyrir vikið gætu jafnvel stokkar og steinar orðið búdda. Í Kína var talsvert deilt um þetta, en í Japan var þessi afstaða Tendai skólans samþykkt af öllum helstu trúdeildum búddisma tímabilsins (Shingon, Zen, Jôdo, og Nichiren), sem leiddi til hinnar vinsælu setningar, „trén, grösín, og jörðin verða öll búdda,“...“ (bls. 124-125)

Hér er *búdda-eiginleikinn* þá kominn til umfjöllunar í japönsku samhengi, en óhætt er að segja að hvergi nokkurs staðar hafi tilbrigði hans, hugmyndin um *upprunalega vakningu*, birst með jafn djúpstæðum og afgerandi hætti eins og í Japan. Fyrst við erum komin til Japans, þá er við hæfi að beina sjónum að Eihei Dôgen.

## EIHEI DÔGEN (1200-1253)

### Samspil trúar og lista í hugsun Dôgens

Það þótti sæta tíðindum þegar rithöfundurinn Yasunari Kawabata ákvað að nota ljóð Dôgens *Svip hins Upprunalega* í ræðu sinni við afhendingu nóbelsverðlaunanna árið 1968. Ein ástæðan er líklega sú að Dôgen er ekki þekktur sem ljóðskáld, heldur fyrst og fremst sem munkur og stofnandi *soto zen* skólans í Japan, eða þá sem höfundur torlesinna heimspekilegra verka. Framlag hans til *zen* bókmenntanna er nær allt í prósaformi. Þó að stíll hans sé ljóðrænn liggja ekki eftir hann nema 63 ljóð á stangli, í japönskum *waka* stíl. Dôgen er með öðrum orðum *ekki* meðal helstu ljóðskálda Kamakura-tímabilsins í Japan, og undantekning ef minnst var á ljóð hans á 20. öld, fram að nóbelsræðu Kawabata (Heine: 1997).

Önnur ástæða gæti verið sú að Dôgen, sem búddískur heimspekingur, var frægur fyrir afdráttarlausa gagnrýni sína á iðkun bókmennta. Í *Shôbôgenzô Zuimonki* skrifar hann orðrétt:

Það að semja bókmenntir, kínversk ljóð og japanskar stökur, er einskis virði og ber að leggja fyrir róða með öllu. (Dôgen, 2004, bls. 41)

Á öðrum stað í sama verki skrifar hann:

Zen-munkar eru hrifnir af bókmenntum þessa dagana og nýta þær í skrifum sínum á ritlingum og versum. Þetta eru mistök. Sama hversu fágaður eða óviðjafnanlegur prósi þeirra og ljóðagerð kann að verða, þá eru þau ekkert annað en leikur að orðum sem aldrei geta fangað sannleikann. (Heine, 1997, bls. 10)

Eins og Heine (1997) hefur bent á kemur þessi athugasemd frá *zen* meistara sem í seinni tíð „hefur verið hampað fyrir að endurskrifa og aftur endurskrifa prósan í höfuðverki sínu *Shôbôgenzô* fram undir það síðasta“ (bls. 10). Verk Dôgens eru gegnsýrð af tilvitnunum í bókmenntir og ljóð fyrri alda, sem og persónulegum tilbrigðum hans við ótal kínversk ljóð. Í prósa sínum nýtir hann grimmt stílbrigði japönsku ljóðahefðarinnar, „svo sem öxul-orð (掛詞 *kakekotoba*), tengi-orð (縁語 *engo*) og vísanir (本歌取 *honkadori*)“ (Heine, 1997, bls. 6). Ofan á þetta bætist bókmenntastíll Dôgens sem einkennist af íróníu, þversögnum, glettni, afbyggðum kínverskuslettum og rökbrellum, og þykir raunar svo óvenjulegur — jafnvel fyrir Japani — að hann hefur hlotið viðurnefnið „dógenska“ (Leighton/Okumura, 2004, bls. 63). Eitt einkenni stílsins er að leysa kínversk *chan* ljóð eða hugtök úr heimspeki *mahayana* búddisma upp í frumeindir og endurraða táknum til að birta ljóðin eða hugtökin í nýju ljósi. Þannig má segja að hann noti tungumálið beinlínis sem aðferð til að iðka sitt *zen*.

Þess má geta að nefnd á vegum ríkisstjórnar Japans mat frumrit með pensilskrift Dôgens til þjóðargersema (*kokuhô*) í flokki skrautritunar árið 1941 (Bielefeldt, 1988, bls. 17). En með þessum orðum úr *Zuimonki* virðist Dôgen gera skarpan greinarmun á milli trúar og lista. Ef ætlunin er að taka ljóð Dôgens alvarlega sem rannsóknarefni, er eðlilegt að spyrja hvort gagnrýni hans felí í sér mótsögn með hliðsjón af tilvist ljóða hans. Skipti hann um skoðun á ljóðlist eftir að þessu orð féllu? Er rétt að láta þessa mótsögn liggja milli hluta? Hefur hún vægi sem slík?

Áður en fjallað er um Dôgen sem ljóðskáld er gagnlegt að hafa hliðsjón af stöðu hans sem heimspekingur, búddamunkur og ritsmiður, og ekki síður umhverfinu sem hann kemur úr og mótar líf hans.

## Uppvöxtur Dôgens og Japan við upphaf 13. aldar

Fræðimenn eru ekki sammála um nákvæm deili á ætterni Dôgens, en skv. Tanahashi (1985) er móðir hans af flestum talin hafa verið dóttir Fujiwara Motofusa (1144-1230), ríkisstjóra í hirð keisarans (bls. 3-4). Dôgen er ýmist talinn hafa verið óskilgetinn sonur Michichiga Koga (Minamoto) eða næstelsta sonar hans, Michitomo, hátt settum embættismönnum af hinu völduga Minamoto-ættveldi (Okumura, 2010, bls. 218-219). Samkvæmt Bodiford (1993) kallar Dôgen föður sinn *ashô*, sem merkir „ríkisráðgjafi“ (bls. 22). Hvernig sem faðerni hans var háttað þykir ljóst að Dôgen hafi fæðst inn í efstu stétt við bláupphaf Kamakura-tímans (Fischer-Schreiber, 1991, bls. 58-59). Því er eðlilegt að gera ráð fyrir að hann hafi hlotið uppeldi í samræmi við stöðu sína í samfélaginu og menningarlegt andrúmsloft tímabilsins.

Eitt ríkjandi einkenna Heian-tímabilsins (794-1185) er sú hugsun að fegurðin — þar með í bókmenntum og myndlist — beri trúarlegt inntak, á sama hátt og trúin hefur fagurfræðilegt inntak; mörkin á milli eru vart greinanleg:

Kannski er ekkert samfélag í sögu mannsins sem leggur jafn ríka áherslu á fagurfræðilega fágun eins og japanska aðalsstéttin á þessum tímum. Eins og Ivan Morris orðaði það, „Lífið meðal efri stétta á Heian-tímanum einkenndist af ljóðlist frá upphafi til enda; enginn mikilvægur viðburður átti sér stað án ljóðagerðar.“ Þessari fegurðardýrkun tengdust órjúfanlegum böndum tvö ríkjandi viðhorf tímabilsins — næmi fyrir tilfinningalegum eiginleika lífsins og heimsins (*mono no aware*) og næmi fyrir hverfuleikanum (*mujô*). Þrátt fyrir mikillæti og íburð á ytra borðinu, var lífsstíll höfðingjastéttarinnar gegnsýrður af fegurðarvitund, sem aftur féll í skuggann af depurð vegna hins skammlífa eðlis fegurðarinnar. Aðalsfólk innan hirðarinnar nam eitthvað trúarlegt í fegurð, og öfugt. Fegurðin vakti hjá þeim trúarlegar kenndir, tilfinningu fyrir endimörkum

lífsins, hverfuleikanum og dauðanum. Á sama hátt höfðuðu trúarbrögð til þeirra á fagurfræðilegum forsendum, frekar en siðferðilegum. (Kim, 2004, bls. 14-15)

Þegar Dôgen gagnrýnir bókmenntir eru ólík viðhorf að verki sem taka þarf tillit til. Í fyrsta lagi felur það, að alast upp í hástétt við upphaf Kamakura-tímans, í sér aðlögun og kennslu í ljóðrænni og trúar-fagurfræðilegri bókmenntahefð Japans. Eðlilegt er að gera ráð fyrir að Dôgen hafi fengið tilsögn í lestri klassískra kínverskra og japanskra bókmennta. Veigamesta heimildin um Dôgen eru verk hans sjálfs, og á einum stað skrifar hann: „Sem drengur lagði ég stund á sögu og bókmenntir af kappi. [...] Sem afleiðing af námsfýsn minni í barnæsku, hneigist ég jafnvel enn í dag til að rannsaka mælskuþrungnar setningar sígildra verka utan búddisma, á borð við *wen-xuan*<sup>18</sup> (Kim, 2004, bls. 19).

Eins og fram kemur hjá Kim (2004) bætir Dôgen við að þessi sígildu verk séu á endanum einskis virði og beri umsvifalaust að kasta í eitt skipti fyrir öll (bls. 19). Náin tengsl Dôgens við kínverskar og japanskar bókmenntir eru eftir sem áður óumdeild. Það að vera japanskur og skrifa japönsku á Heian- eða Kamakura-tímanum felur í sér að skrifa ljóðrænt; ljóðræna tekur við þar sem blekinu sleppir. Inn á þetta kemur Kim í greininni *The Reason of Words and Letters: Dôgen and the Kôan Language*: „Þrátt fyrir umvandanir sínar um leiki að orðum, þá var [Dôgen] ljóðrænn á djúpstæðan hátt; sem Japani á miðöldum var annað ekki hægt. Fyrir Dôgen fólst iðkun á heimspeki ekki bara í hugsun heldur líka tilfinningu; ekki bara í rökstuðningi heldur líka skáldlegum búningi. (LaFleur, 1985, bls. 54-83)

Þá koma fleiri hliðar til sögunnar, til að mynda sú, að staða fólks í þjóðfélaginu var á þessum tíma túlkuð sem forlög eða „karma“. Hvílandi í þeirri hugsun stóð aðlinum á sama um hagi fjöldans, sveitafólks og lægri stétta, „líkt og siðferðilegt næmi þeirra væri ósamrýmanlegt hinu fagurfræðilega“ (Kim, 2004, bls. 15).

Annað höfuðeinkenni tímanna við upphaf 13. aldar eru átök milli hirðar keisarans í Kyôtô og rísandi herforingjastéttar í Kamakura. Inn í þau átök blandast stofnanir búddisma, sem hafa þá öðlast gríðarleg veraldleg völd. Stóru búddísku klaustrin í Kyôtô voru tengd Heian-keisaraveldinu órjúfanlegum böndum og spillingin

---

<sup>18</sup> *Wen-xuan*: eitt elsta og mikilvægasta safn kínverskra bókmennta og ljóða, frá fyrri hluta 6. aldar.

sem veraldleg ítök búdda-klaustranna fól í sér birtist með ýmsu móti. Eins og fram kemur hjá Kim (2004) gat ákvörðun um að gerast búddískur munkur verið aðgönguleið að ríkidæmi og völdum (bls. 15-16). Annað skýrt dæmi um spillingu í innviðum japansks Heian-búddisma voru stríðsmunkar (*sōhei*), þjálfaðir í skjóli búddískra stofnana og beitt í deilum stærstu klaustranna, ýmist þeirra á milli eða í deilum við stjórn keisarans (Buswell, 2004, bls. 835). Hlutverk stríðsmunka fólst meðal annars í að „rústa óvinaklaustrum, marsera eftir götum höfuðborgarinnar, leggja bænaskrár fyrir keisarann með valdi, og öðrum blygðunarlausum gjörningum“ (Kim, 2004, bls. 16).

Ofan á borgarstýrjöld, pólitíska upplausn og spillingu trúarstofnana bættust náttúruhamfarir, hungursneyðir og farsóttir. Það hefur væntanlega ekki verið erfitt að finna eitt og annað aðfinnsluvert í Kyôtô við upphaf 13. aldar. Svo mikið er víst að Dôgen var gagnrýninn á ríkjandi viðhorf strax sem unglingur, og víða í verkum hans seinna meir er gagnrýni hans þess eðlis að rit hans voru ekki birt opinberlega, – sum ekki fyrr en á 19. öld.<sup>19</sup>

Prisvar á ævinni hafnaði Dôgen vísun frama innan aðalsstéttarinnar og eru þessi tilvik til marks um lífsskoðun hans eða skapgerð. Fyrsta skiptið var strax árið 1212, þegar til stóð að vígja hann formlega með *gempuku* innvígslu í arfleifð Fujiwara-veldisins (Kim, 2004, bls. 19-20). Dôgen virðist hafa staðið frammi fyrir stöðu innan hirðarinnar, en ákveður þess í stað að ganga í Enryakuji-klaustur á Hiei-fjalli við Kyôtô, valdamestu stofnun búddisma í Japan á þeim tíma.

Dôgen dvaldi í tíu ár í klaustrum höfuðborgarinnar, fyrst við stofnun Tendai-skólans á Hiei-fjalli, en í Kenninji-klaustri frá 1217. Líkt og Kim bendir á (2004) hafa þessir staðir líklega verið ákjósanlegar aðstæður á þeim tíma til að leggja stund á búddisma (bls.21), með aðgang að bókasöfnum í skjóli frá órólegu andrúmslofti borgarinnar. Dôgen hélt þó áfram að vera gagnrýninn innan klaustranna og samkvæmt ævisögu hans, *Kenzeiki*, sneru efasemdir hans fyrst og fremst að margnefndu fyrirbæri *búdda-eiginleikanum*, þó sér í lagi kenningunni um *upprunalega vakningu* sem var allsráðandi hugmynd í japanska Tendai-skólanum á þessum tíma. Spurning Dôgens var svohljóðandi:

---

<sup>19</sup> Sjá t.d. inngang að *Raihai Tokuzui* í óútgefni þýðingu Stanleys Weinstein, á vefsíðu Soto Zen Text Project hjá Stanford-háskóla:  
[https://web.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/raihai\\_tokuzui/rhtz.intro.html](https://web.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/raihai_tokuzui/rhtz.intro.html)

Ef það er tilfellið, að allar manneskjur séu haldnar búdda-eiginleikanum frá fæðingu, hvers vegna hafa búddar og forfeður á öllum tímum [...] þurft að eltast við vakningu og kljást við búddíska iðkun? (Kim, 2004, 22-23)

Samkvæmt *Kenzeiki* gat enginn svarað spurningu Dôgens (Kim, 2004, 22-23). Mun spurningin hafa sótt að honum svo hann ákvað að yfirgefa stofnunina með öllu og leita á nýjar slóðir. Hafa ber í huga að heimildin að baki spurningu Dôgens, ævisagan *Kenzeiki*, var skrifuð nálægt 1470, yfir tvöhundruð árum eftir dauða Dôgens og hefur yfir sér sterkan helgisagnablæ (Leighton og Okumura, 2004, bls. 2). En hvað svo sem rak Dôgen af stað í raun og veru, þá benda aðrar heimildir þess að Dôgen hafi raunverulega siglt til Kína í leit að nýjum meistara árið 1223 og dvalið þar í landi í fjögur ár. Má þar nefna ferðadagbækur Dôgens, *Hôkyôki* (*Skrá frá Hôkyô-tímabilinu*), með lýsingum á lífsháttum og umhverfi Zhejiang-héraðs við upphaf 13. aldar.<sup>20</sup>

## Samspil vægis og efasemda gagnvart *búdda-eiginleikanum*

Hafi efasemdir Dôgens um *búdda-eiginleika* og *upprunalega vakningu* orsakað brotthvarf hans frá Hiei-fjalli og siglingu yfir Japanshaf í kjölfarið, þá er ljóst að hugtökin hafa skipað grundvallarsess í ævi hans. Þrátt fyrir þann helgisagnabrag sem einkennir ævisöguna *Kenzeiki* fullyrðir Steven Heine (1997) að, „Dôgen [hafi ráðist] í ferðalag sitt til Kína vegna djúpstæðra efasemda um hugtakalegan áreiðanleika og trúræn birtingarform kenningarinnar um „upprunalega vakningu“ (bls. 75).

Margvísleg ápreifanleg dæmi um vægi *búdda-eiginleikans* í hugsun Dôgens er að finna í verkum sem hann skrifar eftir dvölinu í Kína. Eitt augljóst dæmi er bindið *Busshô* (*Búdda-eiginleikinn*) úr höfuðverki hans, *Shôbôgenzô*. Verkið er ítarleg úttekt á

---

<sup>20</sup> Fleiri heimildir styðja við Kínaför Dôgens, til dæmis ferð kínverska munkins Jiyuan (1207-1299) til Japans, hvar hann settist að í þáverandi klaustri Dôgens, Kôshôji. Jiyuan hafði áður numið ásamt Dôgen hjá Tiantong Rujing (1163-1228) í Kína. Sterkasta heimildin er þó yfirgripsmikil notkun Dôgens á kínverskum heimildum, gegnumgangandi í verkum hans. (Sjá t.d. Heine, 2003, bls. 27-59)

hugtakinu og jafnframt lengsta bindið í *Shôbôgenzô*, skrifað árið 1241.<sup>21</sup> Annað nærtækt dæmi er ljóðið sem hér er til rannsóknar, *Svipur hins Upprunalega*, þar sem Dôgen tjáir *búdda-eiginleikann* með stuttu, klassísku *waka*-ljóði.

Hér eru annars vegar efasemdir Dôgens um *búdda-eiginleikann* og *upprunalega vakningu*, sem birtast í höfnun hans á Tendai-skólanum og leit að nýjum meistara í Kína; hins vegar áþreifanleg dæmi um vægi þessara sömu hugtaka síðar í skrifum Dôgens. Út frá þessu hlýtur að teljast ólíklegt að Dôgen hafi einfaldlega hafnað *búdda-eiginleikanum* sem kenningu í heimspeki *mahayana* búddisma. Eins og Heine bendir á hér að ofan er líklegra að Dôgen hafi verið gagnrýninn á eitthvað við framkvæmd og birtingarform kenningarinnar meðal ráðandi aflu í samtíma sínum.

## UPPRUNALEG VAKNING Í JAPAN

### Rifjað upp

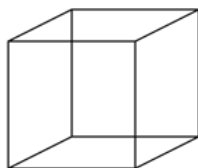
Eins og komið hefur fram birtist kenningin um *upprunalega vakningu* hvergi með jafn afgerandi hætti og í Japan. „Þó að kenningin sjálf væri jafn gömul sögu *mahayana* búddisma, var róttækasta túlkun hennar“ eins og fram kemur hjá Kim (2004) „mynduð í Japan á Heian og Kamakura tímabilunum, að mestu leyti fyrir tilstilli Tendai-hugsuða, sem þrýstu kenningunni út að rökrænum þolmörkum hennar“ (bls. 22).

Til að átta sig á þeim „rökrænu þolmörkum“ sem Kim talar um, þá er við hæfi að rifja upp. Í *Kveikju hins Algilda/Qixin-lun* var *upprunaleg vakning* kynnt til leiks sem önnur tveggja hliða á algildum veruleika; hin hliðin var *raungerving vakningar*. Í verkinu var ítrekað að hvor hlið fyrir sig fæli hina í sér, – þetta var eitt birtingarform *búdda-eiginleikans*. Hugmyndinni má líkja við þrívíddarkassa á tvívíðum fleti, þar sem

---

<sup>21</sup> Sjá t.d. athugasemdir og formála við þýðingu Williams Bodiford á *Busshô*, á síðu Soto Zen Text Project hjá Stanford-háskóla:  
<https://web.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/bussho/intro.html>

grunnlínurnar (algildur veruleiki) eru þær sömu, en sjónarhornin tvö (*upprunaleg/raungerð vakning*) ólík, þó að hvort þeirra feli hitt í sér:



Fyrr í ritgerðinni var *búdda-eiginleikanum* svo fylgt eftir hjá höfundum *chan* búddískra texta, þar sem hann verður aðgengilegri, — eins konar stillingaratriði á sviði skynjunar. Þessu næst sáum við *búdda-eiginleikann* í höndum Mazu Daoyi (709-788) og kínverska Tiantai-skólans, þar sem horft er á athafnir hversdagsins og alla afstæða hluti sem birtingarform á algildum veruleika. Áherslan er nær alfarið á sjónarhorn áþreifanlegra hluta sem myndbirtingu hins algilda.

### *Upprunaleg vakning* eða algild fyrirbærahyggja?

Í úttekt Buswell (2014) kemur fram að í Japan hafi „hin innflutta hugmynd um *upprunalega vakningu* [verið] túlkuð algjörlega upp á nýtt [...] sem verufræðileg staðfesting allra hluta eins og þeir eru“<sup>22</sup> (bls. 353). Þessi skýring er í anda fræðimannsins Tamura Yoshiro (1921-1989), eins þeirra fyrstu sem tóku á 20. öld upp ítarlegar rannsóknir á *hongaku*-textum (Sueki: 1995). Tamura skýrði hina japönsku hugsun um *upprunalega vakningu* annars vegar sem „heimspeki algjörar staðfestingar“ (*zettai kôtei no shisô*) (Tyler: 1982) eða sem „staðfestingu á raunveruleikanum“ (*genjitsu kôtei*) (Sueki: 1995).

Tamura bætir við þeirri athygliverðu athugasemd, að kenningar japanska Tendai-skólans um *upprunalega vakningu* hafi myndað „hátindinn í heimspeki *mahayana* búddisma“ (Swanson: 1993). Þessu tengt hefur Nakamura Hajime fjallað um „algilda fyrirbærahyggju“ (e. absolute phenomenalism), það, að taka hinum

---

<sup>22</sup> Skáletrun er ekki í upprunalegri heimild.



áþreifanlega heimi sem algildum, — viðhorf sem hann segir reyndar ævafornt og „afar þrjóskt“ í japanskri menningu (Tyler: 1982).

Orðabók Princeton-háskóla (2014) heldur áfram í skilgreiningu sinni á *hongaku*-hugsun Tendai-skólans: „Vakning var ekki lengur túlkuð sem lausnarfræðileg (e. soteriological) upplifun heldur eitthvað sem birtist í lífuðum veruleika daglega lífsins“ (bls. 353). Þetta viðhorf birtist til dæmis með skýrum hætti í setningunni „grösin, trén, árnar og fjöllin verða öll búdda“ (*sansen sômoku shikkai jôbutsu*), sem kemur fyrir aftur og aftur í japönskum bókmenntum, myndlist og leikritun á Heian/Kamakura-tímanum (Swanson: 1993). Og eins og fram kemur hjá Nakamura (1981) er sumstaðar gengið enn lengra, í líkingum á borð við „halakörtur og ánamaðkar eru búdda“ (bls. 452). Í báðum tilvikum er augljós áherslan á hinn skynjaða, áþreifanlega heim.

## Hugmyndin um *upprunalega vakningu* öðlast sjálfstætt líf í Japan

„Í Japan öðlast hugsunin um *upprunalega vakningu* sjálfstætt líf“<sup>23</sup> skrifar Paul Swanson (1993) í grein sem ber yfirskriftina *Zen er ekki búddismi: Nýleg japönsk gagnrýni á búdda-eiginleikann*:

Í gervallri hefð japansks búddisma er nær ósjálfrátt gert ráð fyrir *hongaku shisô*, þeirri hugmynd að allir hlutir séu „í eðli sínu“ uppljómaðir. Hugmyndin lék mikilvægt hlutverk við upprunavæðingu búddatrúar í Japan, sem og við mótun hins blandaða trúarlega hugarfars sem býr að baki japönsku samfélagi. (Swanson: 1993)

Það sem Swanson á við með „upprunavæðingu búddatrúar“ er til dæmis það þegar kenningar um *upprunalega vakningu* voru „notaðar til að réttlæta samruna bodísattva búddatrúar og [japanskra] þjóðtrúarlegra guða (*kami*)“ (Swanson: 1993). Vísað er til fyrirbærisins sem *honji-suijaku* þegar fjallað er í þrengra samhengi um búddíska

---

<sup>23</sup> Fyrri skáletrun er ekki í frumheimild.

uppruna *kami*-guða, en í víðara samhengi sem *shinbutsu-shûgô* um samruna Shinto-trúar (*shin*) og Búddatrúar (*butsu*) í Japan (Tyler: 1989).

Þvert á þessa tilhneigingu hefur Haruo Shirane (2012) bent á að *honji-suijaku* rökleiðslunni, um búddískan uppruna japanskra guða, hafi, „oft verið snúið við í því skyni að gefa þjóðlegum *kami*-guðum [...] hærra vægi, með því að gera þá að hinu upprunalega“ (bls. 125). Japönsku guðirnir eru þannig gerðir upprunalegir, frekar en afleiðing af búddískri orsök.

Hvað hefur eiginlega gerst? Hvað er það við hugsunina um *upprunalega vakningu* sem gerir að verkum, að mörkin virðast bæði geta gufað upp *og* verið til staðar, milli guða japanskrar þjóðtrúar og búddískra bodísattva að indverskri fyrirmynd? Er afleiðing orðin orsök? Ferðast orsök og afleiðing í báðar áttir? Hee-jin Kim (2004) varpar ljósi á þessa furðu með skilgreiningu sinni á hinni japönsku *upprunalegu vakningu*:

Upprunaleg vakning var eilíf að því leyti að hún var ekki háð tíma, sem atvik með upphaf og endi í tíma. Andstæðum — á borð við vakningu og blekkingu, líf og dauða, tilvist og tilvistarleysi, eitt og margt — var neitað díalektískt og fyrir vikið voru þær staðfestar án þess að rýra algildi hvorrar um sig. Þessu tengt var samsemd vakningar og iðkunar, hvar áherslan var ekki svo mikil á trúarleg formlegheit, miðað við athafnir daglega lífsins. Frumspekileg staða áþreifanlegra fyrirbæra (*ji*) hafði nú öðlast forgang, fram yfir lögmál (*ri*). Fyrir vikið öðluðust allar aðstæður tilvistarinnar grundvallarvægi. Gildismat, hlutir og atvik eins og þau voru í raunveruleikanum urðu eilíf, ekki sem birtingarform lögmáls, heldur nákvæmlega fyrir tilstilli fyrirbæranna í sjálfum sér. (Kim, 2004, bls. 23)

Hér hefur með öðrum orðum verið tekið enn eitt viðbótarskref áleiðis að þeim „rökrænu þolmörkum“ sem Kim nefndi áður, til dæmis þegar miðað er við Mazu Daoyi (709-788) og fylgjendur hans í Kína, sem lögðu sig einfaldlega eftir því að sjá afstæð fyrirbæri sem hluta af algildum veruleika.

Kim snertir hér á öðru sem ekki er síður áhugavert, og virðist hafa loðað við kenningarnar um *búdda-eiginleika* og *upprunalega vakningu* frá fyrsta degi: það er eilífðarhyggjan (eternalism) eða varanleikahyggjan (substantialism). Ef búddísk vakning

er upprunalegust af öllu upprunalegu — ef jafnvel halakörtur og ánamaðkar eru búdda — þá er auðvitað stutt leið yfir í að fornir japanskir guðir séu líka að grunninum til búdda. Það sem meira er, að þessi japanska hugmynd um vakningu/uppljómun virðist ná út fyrir hugmyndakerfi *mahayana* búddisma. Þegar öll kurl koma til grafar virðist japanskur skilningur *upprunalegrar vakningar* á einhverju stigi málsins ávarpa eilífðarmálin óháð hugmyndakerfum, þar með trúarbrögðum.

## NÝ OG GÖMUL GAGNRÝNI Á UPPRUNALEGA VAKNINGU OG BÚDDA-EIGINLEIKANN

„*Búdda-eiginleikinn* er ekki búddismi“: Gagnrýni japanskra fræðimanna á 20. öld

Í fyrrnefndri grein bendir Paul Swanson (1993) á að yfir löng tímabil í sögu Japans hafi kenningum um *upprunalega vakningu* verið tekið sem gefnum hlut. Hann gefur þó dæmi af ritdeilu um *búdda-eiginleikann* milli Saicho og Tokuitsu snemma á 9. öld, sem stóð yfir í fjögur ár (Swanson: 1993). Annað tímabil sem hugmyndin fór í gegn um róttæka endurskoðun var fyrri hluti Kamakura-tímans, þegar Eihei Dôgen (1200-1253) var virkur í athugasemdum. Nærtækasta dæmið um tímabil endurskoðunar er hins vegar nútíminn, en það er á 6.-7. áratug 20. aldar sem japanskir fræðimenn byrja að sýna fyrirbærinu endurnýjaðan áhuga.

Þegar hefur verið minnst á Tamura Yoshiro og hugmynd hans um *upprunalega vakningu* sem „hátindinn í heimspeki *mahayana* búddisma“. Sextán árum eftir að Tamura birtir niðurstöður sínar — árið 1989 — verða straumhvörf í umræðu um japanskan búddisma þegar tveir fræðimenn, Hakamaya Noriaki og Matsumoto Shirô, birta hvor um sig róttæka gagnrýni á *búdda-eiginleikann*, og *upprunalega vakningu*. Niðurstaða þeirra er einföld — hugmyndirnar um *búdda-eiginleikann* og *upprunalega*

*vakningu* eru ekki búddismi (Swanson: 1993; Sueki: 1995; Kim, 2006, bls. 53-57). Varla er hægt að hugsa sér jafn fjarlægjar skoðanir um eitt og sama fyrirbærið, og ef til vill endurspeglar þær það hversu snúið viðfangsefni er hér um að ræða.

Ein mikilvægasta röksemdafærslan í umfjöllun Hakamaya og Matsumoto snýr að frumsetningu búddatrúar, hverfullleika allra hluta. Samkvæmt þeim neitar þessi frumsetning öllum hugmyndum um eilífan, varanlegan grunn eða „stað“ [locus] sem allt annað hvílir á og sprettur af; hugmyndir um *búdda-eiginleika/upprunalega vakningu* fela í sér slíkan „stað“ og geta því ekki undir nokkrum kringumstæðum talist til búddatrúar (Hubbard, 1997).

Einna áhugaverðast við greiningu Hakamaya er tilgáta hans um tengsl *upprunalegrar vakningar* við margvísleg samfélagsleg mein í Japan nútímans (Swanson: 1993). *Búdda-eiginleikinn* virðist vera eins konar jafnaðarstefna, þar sem allir hafa jafnan aðgang að vakningu búddisma. Á hinn bóginn, ef við reiknum með því að gott og slæmt, rétt og rangt, mikið og lítið, sé í grunninn einn og samur veruleiki, þá er kannski engin ástæða nokkurn tíma til að leiðrétta nokkurn hlut. Í framkvæmd getur kenning um *búdda-eiginleika* og *upprunalega vakningu* með öðrum orðum leitt til félagslegrar mismununar og óréttlætis í nafni jafnræðis, og eins til samfélagslegrar kyrrstöðu eða *status quo* (Hubbard, 1997, bls. 6).

Hakamaya heldur því fram að *upprunaleg vakning* hafi verið hugmyndafræði hins trúarlega og pólitíska valds í Japan miðalda, sem aftur hafi í nútímanum mátt beita við að réttlæta japanska öfga-þjóðernishyggju og hernaðarstefnu (Kim, 2006, bls. 53). Enn fremur heldur hann því fram að hugsunin sé enn áhrifamikil í nútímanum og birtist í fyrirbærum eins og þjóðarsjálhverfu, menningarlegri þjóðernishyggju og hugmyndum um „hið einstaka eðli Japana“ (*nihonjinron*) (Wei-hsun Fu/Faure, 1995, 267-268; Hubbard/Heine, 1997, bls. 256).

Þeim Hakamaya og Matsumoto hefur verið hampað fyrir vandaða fræðimennsku og fyrir að vekja máls á aðkallandi samfélagslegum málefnum, en þeir hafa jafnframt verið gagnrýndir fyrir einföldun í röksemdum sínum, til dæmis í skilgreiningum á búddatrú (Takasaki, 1991, bls. 206).

## Gagnrýni Dôgens tengd *búdda-eiginleikanum* í *Bendôwa*

*Bendôwa* (辨道話; *Samræða um heilshugar iðkun Vegarins*) er eitt fyrsta verkið sem Dôgen skrifar eftir að hann snýr aftur frá Kína 1227 (Leighton/Okumura, 1997, bls. 1-2). Í *Bendôwa* birtist gagnrýni Dôgens á margvísleg birtingarform búddískrar iðkunar í samtíma hans. Þessari gagnrýni fylgir áhersla á hugleiðslu sem hafði orðið undan að láta í Japan, að því er Dôgen telur, vegna hliðarhalla eilífðarinnar í hugmyndum um *búdda-eiginleikann*.<sup>24</sup>

Textinn skiptist í tvo hluta, en síðari helmingurinn samanstendur af 18 spurningum og svörum sem eins og fram kemur hjá Leighton/Okumura (1997) eru talin eiga rætur í samræðu Dôgens við munkinn Kôun Ejô (1198-1280) (bls. 4-5). Ejô hafði líkt og Dôgen flúið af Hiei-fjalli, og gekk nú á Dôgen með efasemdir sínar, líklega með það fyrir augum að athuga hvort hann hefði lært eitthvað nýtt í Kína. Eftir nokkurra daga samræður gerðist Ejô nemandi Dôgens, þótt hann væri reyndar tveimur árum eldri (Leighton/Okumura, 1997, bls. 4-5).

Í tíundu spurningu textans er sú skoðun viðruð, að eðli hugans sé varanlegt, – að jafnvel þótt líkaminn „hafi fæðst og muni hverfa“ þá haldist eðli hugans óbreytt:

„Einhver hefur sagt, „Hafðu ekki áhyggjur af lífi og dauða. [...] Nóg er að skilja til fulls, að eðli hugans er varanlegt. Í ljósi þess að [eðli hugans] er hinn *upprunalegi eiginleiki*, þá er hugurinn varanlegur og óbreytanlegur í fortíð, nútíð og framtíð.“ [...] Er þessi skoðun í samræmi við leið búdda-forfeðranna?“ (Leighton/Okumura, 1997, bls. 32)<sup>25</sup>

Í stað þess að skrifa hugtökin *busshô* (仏性; *búdda-eiginleiki*) og *hongaku* (本覚; *upprunaleg vakning*), notar Dôgen samsöðning af þessum tveimur orðum, *honshô* 本性, „upprunalegur eiginleiki“. Í ljósi þess að *Bendôwa* er gegnumgangandi gagnrýni á búddisma Japans 13. aldar, og í ljósi höfuðvægis hugtakanna *búdda-eiginleika* og *upprunalegrar vakningar*, þá er eftirtektarvert að Dôgen skuli þó hvergi í textanum nota hugtökin í eiginlegri mynd. Þessi tvö hugtök eru nánast eins og heilagar kýr í Japan á 13. öld, og mögulegt að Dôgen forði sér með þessu móti undan ofsóknum.

<sup>24</sup> Sbr. spurningar 4, 7, 10 og 16 í frumtextanum (Leighton/Okumura, 1997, bls. 19-42)

<sup>25</sup> Skáletrun er viðbót undirritaðs.

Stríðsmunkarnir áttu það jù til að rjúka upp af minnsta tilefni við næsta götuhorn. Það er að minnsta kosti mögulegt að tengja orðið *honshô* við efasemdir í afstöðu Dôgens til ríkjandi hugmynda um *búdda-eiginleikann* og *upprunalega vakningu*.

Í spurningunni að framan er því haldið fram að vitneskjan um *búdda-eiginleikann* nægi sem slík til að öðlast „eilíft líf“ og að lokum er Dôgen spurður hvers hann vænti af því að „eyða öllu lífi sínu í að sitja, þegjandi, án árangurs?“ (Leighton/Okumura, 1997, bls. 32)

Í svari sínu segir Dôgen meðal annars að skoðun spyrjandans — sú að hugurinn sé varanlegur og óháður líkamanum — sé sjálf sprottin úr hug sem „...sprettur og hverfur og er á engan hátt varanlegur.“ [...] „Ekkert jafnast á við þvílíka heimsku.“ (Leighton/ Okumura, 1997, bls. 33)

Dôgen virðist, sem sagt, horfa gagnrýnum augum á hugmyndir um varanlegt eðli hugans, og með því að nota samsöðninginn „upprunalegur eiginleiki“ (*honshô*) — lúmska tilvísun í *hongaku* og *busshô* — í sömu andrá og hann gagnrýnir „varanlegt eðli hugans“ (*shinshô no jôjû*) má leiða líkum að því að gagnrýni Dôgens beinist að slagsíðu varanleikans og eilífðarinnar í japönskum hugmyndum 13. aldar um *upprunalega vakningu* (*hongaku*) og *búdda-eiginleikann* (*busshô*).

Sextánda spurning *Bendôwa* ávarpar sambærilega skoðun. Spyrjandinn heldur því fram að allt sé búdda til að byrja með, af því allir hafi *búdda-eiginleikann*, og þar af leiðandi sé iðkun eins og hugleiðsla vita gagnslaus (Leighton/Okumura, 1997, bls. 37). Í sjöundu spurningunni birtist tilbrigði við þetta stef, sú skoðun *rinzai* skólans að nauðsynlegt væri að gera hugleiðslu í ákveðinn tíma, þó aðeins þangað til *kenshô* (見性; „að sjá búdda-eiginleikann“) hefði verið náð (Leighton/Okumura, 1997, bls. 29-30). Eftir *kenshô* er viðkomandi laus allra mála og getur haft það náðugt.

Gagnrýni Dôgens er ekki óskyld gagnrýni þeirra Hakamaya og Matsumoto, sem áður hefur verið nefnd. Það sem einkum virðist trufla Dôgen er sofandaháttur, kæruleysi, og í alvarlegri tilvikum óréttlæti og ofbeldi, í krafti þeirrar fullvissu að allir búi yfir varanlegum *búdda-eiginleika*, sem hægt er að nota til að afsaka hvað sem er. Nærtækt dæmi í samtíma Dôgens eru stríðsmunkarnir (*sôhei*), oft fengnir úr fátækustu afkimum samfélagsins og þjálfaðir í skjóli valdamikilla búddaklaustra til þess að berjast við önnur búddaklaustur (Buswell, 2014, bls. 835).

Í sem stystu máli tjáir verkið *Bendôwa* í heild þá skoðun Dôgens — byggða á kennslu meistara hans í Kína, Tiantongs Rujing (1162-1228), og átti eftir að verða til grundvallar í heimspeki Dôgens — að iðkun og vakning væru sami hlutur (*shushô ichinyo*).

### *Búdda-eiginleikinn mótast áfram í Genjôkôan*

*Genjôkôan* (*Framkvæmd Raunveruleikans*) er fyrsti hlutinn í höfuðverki Dôgens, *Shôbôgenzô*, skrifaður árið 1233, tveimur árum á eftir *Bendôwa*. Í bindinu eru línurnar lagðar fyrir heimspeki þeirra verka sem á eftir fylgdu. Í lok bindisins vitnar Dôgen í kínverska *kóan*-gátu og gefur með henni vísbendingu um lausn á efasemdum sínum um *búdda-eiginleikann*.

„Meistari Magú Baóche veifar blævæng.

Munkur gengur til hans og spyr, „Eiginleiki vindsins er alltaf til staðar og nær til alls. Hvers vegna veifarðu blævæng?“

Magú svarar, „Það eina sem þú veist er að eiginleiki vindsins er alltaf til staðar — þú veist ekki að hann nær til alls.“

Munkurinn spyr, „Hvernig nær vindurinn til alls?“

Meistari Magú heldur áfram að veifa blævængnum.

Munkurinn hneigir sig.“ (Okumura, 2010, bls. 4-5)

„Þegar vel er að gáð,“ skrifar Okumura „verður ljóst að spurning Dôgens um kenningu *upprunalegrar vakningar* og spurning munksins til Magu Baoche er sú sama“ (Okumura, 2010, bls. 193)<sup>26</sup>. *Búdda-eiginleikanum* er líkt við eiginleika vinds og svar meistara Magú er ekki tjáð með orðum heldur „framkvæmd raunveruleikans“.

---

<sup>26</sup> Skáletrun ekki í heimild.

## „Svipur hins upprunalega“ í prósavverkum Dôgens og bráðabirgðaniðurstaða

Í prósavverkum Dôgens eru nokkur tilvik þar sem hann notar sama orðtak og í yfirskrift ljóðsins sem hér er til umfjöllunar. Dæmi eru verkin *Fukanzazengi* og fyrrnefndur texti *Bendôwa*, og í báðum tilvikum er Dôgen að fjalla um hugleiðslu (Bielefeldt, 1988, bls. 176). *Fukanzazengi* er óvenjuleg heimild í ljósi þess að Dôgen endurskrifaði verkið að minnsta kosti fjórum sinnum frá 1227-1242 (Leighton, 2004, bls. 532). Nota má ólíkar útgáfur *Fukanzazengi* til að rekja einstök hugtök milli ólíkra tímabila í lífi Dôgens og greina hvort eða hvernig þau mótast í hugsun hans. Í fjórðu og síðustu kínversku útgáfu Dôgens á *Fukanzazengi* hefur ekkert verið átt við orðtakið „svipur hins upprunalega“.<sup>27</sup> Í ljósi þess að verkið sem slíkt er knöpp úttekt á *zazen* hugleiðslu og málsgreinin hvar í „svipur hins upprunalega“ kemur fyrir heyrir undir almenna samantekt á efni textans<sup>28</sup>, þá er líklegt að í huga Dôgens eigi orðtakið „svipur hins upprunalega“ í nánnum tengslum við hugleiðslu hans, veigamiklum þætti í hugsun og heimspeki Dôgens, til hliðar við ritað mál.

Hér mótar fyrir bráðabirgðaniðurstöðu um skilning á ljóði Dôgens, *Svipur hins upprunalega*. Ljóðið er tjáning japansks búddamunks á 13. öld, um orðatiltæki sem var orðið vinsælt á níundu öld í kínverskum *chan* búddisma. Þetta orðatiltæki er tilvísun í almennt hugtak úr heimspeki *mahayana* búddisma, hugtak sem rekur sig allt aftur til 1. aldar fyrir okkar tímatal. Eftir langvarandi efasemdir, einkum hvað viðvíkur *búdda-eiginleikanum*, eins og hann er iðkaður og hugsaður í Japan við upphaf 13. aldar, þá kemst Dôgen að niðurstöðu sem hann tjáir fyrst um sinn óberort, með tilvísun í athöfn eða iðkun. Í stað þess að hvíla í ímyndaðri vissu um varanleika *búdda-eiginleikans* (*busshô*) eða *upprunalegrar vakningar* (*hongaku*), leggur Dôgen höfuðáherslu á núlíðandi framkvæmd eða iðkun.

Ef ljóðið *Svipur hins Upprunalega* er í einhverjum tengslum við sína eigin yfirskrift, má ætla að það standi og í tengslum við ofangreind viðhorf.

<sup>27</sup> Dôgen gerði einnig japanska útgáfu af textanum, stytta, í *Shôbôgenzô Zazenshin* (1243)

<sup>28</sup> Nánar tiltekið þriðju málsgrein, en fyrstu þrjár málsgreinarnar eru almenn samantekt á efni verksins.



# NÓBELSRÆÐA KAWABATA OG ÁLEIÐIS AÐ GREININGU

## Nóbelsræða Yasunari Kawabata í ljósi athugasemda Kenzaburo Ôe

Að kvöldi 12. desember árið 1968 tók Yasunari Kawabata við nóbelsverðlaunum, fyrstur japanskra rithöfunda. Vafalaust hefur mátt líta á þennan viðburð sem tækifæri til að skapa uppbyggilega samræðu milli Japans og Vesturlanda, en kannski má segja að tónninn hafi verið gefinn strax í yfirskrift ræðunnar „*utsukushii nihon no watahiku*“ sem gæti útlagst „Japan, hið fagra og ég“ samanber þýðingu Edwards Seidensticker „Japan, the beautiful and myself“ (Frängsmyr, 1993). Kenzaburo Ôe hefur bent á að umrita megi sömu yfirskrift sem „*Myself of beautiful Japan*“ (Frängsmyr, 1995), sem á íslensku mætti útleggja „Ég af hinu fagra Japan“ eða „Fagra-Japans Ég“.

Án þess að fara út í nákvæma endursögn er ræðan í sem stystu máli dásömun á feegurð japanskrar menningar. Áheyrendur þurfa ekki að efast um að Kawabata eigi hlutdeild í þeirri feegurð sem hann lýsir. Hins vegar er óvíst hvort þau, sem ræðan ávarpar, — sænska akademían, vestrænn bókmenntaheimur, komandi kynslóðir, — eigi hlutdeild í sömu feegurð.

Ræðan er opnuð með tilvitnunum í ljóð eftir Dôgen og Myôe (1173-1232). Í athugasemdum um ljóðin eftir Myôe leggur Kawabata sérstaka áherslu á vissa reynslu sem hann gefur sér að búi þeim að baki:

Ljósið í tæru hjarta munkins sem situr í hugleiðslusalnum í myrkrinu rétt fyrir dögum verður eitt með tunglsljósinu. (Frängsmyr, 1993)

Hjarta munkins, djúpt sokkið í hugleiðingar hans um heimspeki og trú inni í fjallahofinu, á í fingerðum samskiptum við tunglið. (Frängsmyr, 1993)

Ekkert vantar upp á ljóðræna feegurð þessara athugasemda. Við erum hins vegar litlu nær um hvað það er raunverulega, sem þessi ljóð tákna. Ástæðan sem Kawabata gefur

fyrir að velja þessi tilteknu *zen* ljóð, í þau skipti sem hann gefur sýnishorn af rithönd sinni „hefur að gera með undraverðan þýðleik þeirra og ástúð“ (Frängsmyr, 1993), – en þessi greining er hér um bil sú eina sem nóbelskaldið gefur um merkingu ljóðanna. Þegar sígur á seinni hluta ræðunnar fer Kawabata all ítarlega út í kosti ýmissa japanskra listgreina, á borð við blómaskreytingar, garðyrkju, leirkerjalist, te-athafnir, blek-myndlist og bókmenntir. Þessi umfjöllun er öll undir þeim sömu formerkjum að vestræn fagurfræði sé symmetrísk og „ferköntuð“ og þar af leiðandi takmörkuð í samanburði við þá japönsku. Kawabata segir: „Þetta orsakast af því að hið óreglulega hefur meira afl til að tjá fjölbreytni og rými. Óregluleikinn [í japönskum görðum, aths. þý.] hvílir að sjálfsögðu á jafnvægi sem orsakast af hinni fíngerðu og næmu skynjun. Ekkert er jafn fjölbreytt og næmt fyrir smáatriðum eins og japönsk garðyrkjulist“ (Frängsmyr, 1993).

Kawabata er í ræðu sinni tíðrætt um „hjarta japanska andans“ og „kjarna Japans“. Hann fjallar um „tilurð hinnar einstöku japönsku fegurðar“ sem sprettur upp á Heian-tímabilinu; bókmenntir tímabilsins eru „þekktar sem kraftaverk um heim allan“ og þar fram eftir götunum. Það þarf ekki að hlusta lengi á nóbelsræðuna til að sjá að Kawabata er meðvitaður um kosti japanskrar menningar.

Eins og rithöfundurinn Kenzaburo Ôe hefur bent á, má áheyrendum vera ljóst undir lok ræðunnar að ásamt því að tilheyra fegurðinni, þá eigi Kawabata aukinheldur hlutdeild í visku eða reynslu *zen* munkanna, höfunda ljóðanna sem hann les. Kawabata kveður vestræna áheyrendur sína með þessum orðum:

Það er hérna sem við höfum tóm Austursins. Mínum eigin verkum hefur verið lýst sem verkum tómsins, en þessu má ekki rugla saman við tómhyggju Vestursins. Andlegur grundvöllur þeirra virðist vera all ólíkur. Dôgen gefur ljóði sínu um árstíðirnar titilinn „eðlislægur veruleiki“<sup>29</sup>, því jafnvel meðan hann yrkir um fegurð árstíðanna er hann djúpt niðursokkinn í Zen. (Frängsmyr, 1993)

Í erindi sínu í New York árið 1993, segir Kenzaburo Ôe:

---

<sup>29</sup> Byggt á þýðingu Edwards Seidensticker, „innate reality“.

Ég geri ráð fyrir því að skilaboðin sem Kawabata hugðist koma áleiðis með orðum sínum hafi verið þau, að hans eigin skilningur á ljóðinu — skilningurinn í sjálfum sér — hafi falið í sér hans eigin dulrænu reynslu. Þar að auki gat hann sér til um það, að ekkert magn af rituðum prósa gæti miðlað þeirri dýpt, eða, ég leyfi mér að segja, innra borðinu, á skilningi hans á þessu ljóði. Af þessum sökum vitnar hann orðrétt í ljóðið á japönsku, vitandi fullu viti að ekki einasta sála í áheyrndasalnum myndi skilja hann. (Wei-hsun Fu, 1995, bls. 316)

Fyrr í ræðunni mátti sjá merki þess að Kawabata hafi séð sjálfan sig í *zen* munkum fyrri alda, til dæmis í „Ryōkan [1758-1831, aths. þý.] sem hristi af sér lágkúru nútímans á sinni tíð, sem var niðursokkinn í smekklega fegurð fyrri alda...“<sup>30</sup> (Frängsmyr, 1993) en geta má nærri að þetta hafi einmitt verið sjónarmið Kawabata um sinn eigin samtíma. Eftir lokaorð ræðunnar blasir við að Kawabata líti svo á, að hann sé sjálfur við sínar skriftir niðursokkinn í sama „Zen“ og Dōgen, Myōe, Ryōkan, Ikkyū (1394-1481) og fleiri. Við áheyrndurnir erum hins vegar, enn sem fyrr, engu nær um það hvað þetta „Zen“ felur í sér. Það eina sem við fáum að vita er að það er mikilvægt og dularfullt, og síðast en ekki síst óútskýranlegt.

Athyglisvert er að velta fyrir sér hvers vegna Kawabata hafi þó ákveðið að vekja máls á „Zen“ til að byrja með, vitandi að það væri óútskýranlegt. Var engin leið til að varpa vitsmunalegu ljósi á það? Var ekki hægt útskýra vitsmunalega *hvers vegna* það er óútskýranlegt? Í ræðunni er í það minnsta erfitt að greina viðleitni af hálfu Kawabata til útskýra þokslungna, þó sameiginlega, uppsprettu japanskra miðaldarljóða og skáldverka hans sjálfs. Það er nákvæmlega þetta sem gerir málflutning Kawabata „óljósan“ svo vitnað sé í Ôe (Wei-hsun Fu, 1995, bls. 313) og ekki kveðið sterkar að orði.

---

<sup>30</sup> Í þýðingu Seidenstickers úr nóbelsræðu Kawabata: „Ryōkan, who shook off the modern vulgarity of his day, who was immersed in the elegance of earlier centuries...“ (Frängsmyr, 1993)

## Japönsk ljóðlist, árstíðirnar fjórar og *waka* ljóð Dôgens

Í bók sinni *Japan and the culture of the four seasons* skrifar Haruo Shirane að í austur-asiískri ljóðahefð allt aftur til Keisaraveldanna Sex í Kína (220-589) hafi ljóð þjónað þríþættum tilgangi (2012, bls. 25):

„Að tjá tilfinningar eða hugsanir (*jô*) milliliðalaust, að lýsa „senu“ (*kei*) milliliðalaust, eða að tjá tilfinningu eða hugsun með senu.“ (Shirane, 2012, bls. 25)

Shirane lýsir því hvernig náttúrufyrirbrigði verða smátt og smátt að líkingum fyrir tilfinningar og breytilegt ástand manneskjunnar; með tímanum verði myndlíkingarnar staðlaðri og hafa undir lok Heian-tímans í Japan myndað þéttriðið net af ljóðrænum orðaforða. Hvort sem um er að ræða myndlist eða ljóðlist, þá eru náttúrumyndir nær aldrei einvörðungu til skrauts, en yfirleitt á einhvern hátt menningarlega táknbundnar (Shirane, 2012, bls. 26-27).

Í greinargerð sinni um japönsku *waka* hefðina tilgreinir Earl Miner<sup>31</sup> sem höfuðeinkenni *waka* ljóða að þau séu alltaf sprottin af tilefni (1990). Í þessu sambandi nefnir Miner athyglisverða staðreynd um titla, eða réttara sagt yfirskrift *waka* ljóða:

Til að orða það á neikvæðan hátt, þá hafa *waka* ljóð ekki eiginlegan titil. [...] Í Japan klassíska tímans heyra titlar undir það sem ekki er ljóðrænt, það sem heyrir undir óæðri bókmenntir, og það sem flokkast alls ekki sem bókmenntir. (Miner: 1990)

*Waka* ljóð eru með öðrum orðum tækifærisljóð í jákvæðustum skilningi þess orðs og án eiginlegra titla, þar eð þeir eru ekki álitnir ljóðrænin. Tækifærin eða tilefnin hverfast undantekningalítið í kring um ástina og árstíðirnar fjórar (Miner: 1990). Árstíðatengd náttúrufyrirbrigði — blóm, plöntur, fuglar, veðrabrigði, dalir og fjöll — verða að föstum táknum um tilfinningalíf fólks (Shirane, 2012, bls. 26-27).

Samkvæmt Shirane (2012) birtast einstakar árstíðir sem tilefni að baki *waka* ljóðum þegar með skýrum hætti í *Manyoshu* (*Úrvali tíu þúsund laufblaða*) frá seinni

---

<sup>31</sup> Earl Miner (1927-2004) var einn fyrstur vestrænna fræðimanna sem hóf ítarlegar rannsóknir á japönsku ljóðahefðinni.

hluta 8. aldar (bls. 27). Frá og með þeim tíma eru opinber ljóðasöfn flokkuð í kafla eftir árstíðum og undirkafla eftir einstökum viðfangsefnum/efnisorðum hverrar árstíðar.

Ef við snúum okkur sem snöggvast að ljóðum Dôgens, þá er vitanlega hægt að horfa á þau með ýmsum augum. Fyrir bókmennta- eða ljóðaunnanda hafa þau ef til vill fyrst og fremst fagurfræðilegt gildi, sem ljóð. En eins og Heine (1993) bendir á varpa þau líka ljósi á atvik í ævi Dôgens sem engar aðrar heimildir eru til um (bls. vii). Heimspeki ljóðanna ristir djúpt án þess að notast við þungmelt hugtök og tjá þannig leikni Dôgens með tungumálið. Á sama tíma veita þau innsýn í tilfinningar hans, sem eru óvída uppi á borðum í prósaverkunum.

Þó að *waka* ljóð Dôgens séu sitt á hvað athyglisverð sem ljóðlist, heimspeki, bókmenntir eða sem ævisöguleg heimild, má heldur ekki missa sjónar á því að Dôgen er búddamunkur frá 13 ára aldri. Allt sem hann skrifar sprettur af lífi hans og iðkun sem slíkur, og þar eru *waka* ljóðin engin undantekning.

Hvað varðar þetta tiltekna ljóð — sem ber *tilefnið* „svipur hins upprunalega“ — þá þarf ekki að leita lengi til að finna árstíðir eða árstíðatengd fyrirbrigði: *Á vorin, blóm / sumrin, gaukar / á haustin, tunglið / veturna, snjór, – og bráðnar ekki; / hverja árstíð, blátt áfram, hviklaust*. Það mætti halda að Dôgen hafi gripið eitthvert hinna opinberu ljóðasafna Heian-tímans af handahófi, skráð niður kaflaheitin úr efnisyfirlitinu og skeytt vinsælustu efnisorðunum aftan við. Kawabata gerir athugasemd við ljóðið í nóbelsræðunni:

Í [ljóði Dôgens] eru fábrotlustu myndir og venjulegustu orð þrædd saman án hiks — öllu heldur, í vissum tilgangi — og þannig miðla þau innsta kjarna Japans.  
(Frängsmyr, 1993)

Óhætt er að taka undir orð Kawabata um „venjuleg orð og fábrotnar myndir, þrædd saman án hiks“. En fast á eftir þeim fylgja hins vegar orðin „í *vissum tilgangi*“ (*kotosara motomete*). Þessi „vissi tilgangur“ hefur ekkert lítið vægi, því hann miðlar hvorki meira né minna en „innsta kjarna Japans“. Af orðum Kawabata að dæma virðist hann hafa skilning á þessum tilgangi, sem og skilning á innsta kjarna Japans. Hins vegar fer lítið fyrir þeirri viðleitni að miðla honum áfram eða deila honum með heiminum.

## Áleiðis að greiningu ljóðsins

Hvað á Kawabata við? Hver er þessi „vissi tilgangur“ með framsetningarmáta Dôgens, sem er svo dularfullur og óútskýranlegur að það tekur því ekki að skýra hann vitrænt, — og hvernig miðlar hann innsta kjarna Japans?

Eitt það dularfulla við Dôgen er sú staðreynd að hann, ásamt Snorra Sturlusyni og Marco Polo, var uppi á 13. öld. Litlar átta aldir skilja hann frá nútímanum. Hins vegar höfum við ljóðið hér, svart á hvítu. Á seinni árum hafa raunar bæst við eldri útgáfur ljóðanna, en þær sem Kawabata vitnar í (Bodiford, 1993, bls. 53). Sárálítið misræmi er í elstu útgáfum ljóðsins, sem birtast fyrir Tokugawa tímabilið (1603-1868). Í þessum elstu útgáfum er fjórða ljóðlína í öllum tilvikum rituð *fuyu yuki kiede* í stað *fuyu yuki saete*, — en það er með síðarnefndu sögninni (*saete*) sem Kawabata opnar nóbelsræðu sína. Þetta kann að hljóma smásmugulegt, en skiptir öllu máli þegar um er að ræða jafn stutt ljóð. Að sama skapi getur skilningurinn hvergi byrjað eða endað nema í ljóðinu sjálfu.

Þegar *saete* („er bjartur“) breytist í *kiede* („bráðnar ekki“) gæti það til dæmis gefið vísbendingu um það hvenær Dôgen skrifar ljóðið. Þau sem hafa búið í Kyôtô vita að þar getur snjóað smávegis á veturna, en snjórinn staldrar þá yfirleitt ekki lengi við og bráðnar fljótt aftur. Í hinu forna Echizen-héraði<sup>32</sup> þangað sem Dôgen flytur búferlum frá Kyôtô í sjöunda mánuði árið 1243 (Leighton, 2004, bls. 7), er hins vegar mjög snjóasamt á veturna. Heilu þorpin eiga til að hverfa undir snjó, sem eflaust hefur verið kaldur veruleiki á 13. öld. Þegar Dôgen velur vetrinum einkennistáknið „snjór“ og bætir við að snjórinn „bráðni ekki“ gæti það gefið vísbendingu um að Dôgen hafi ort ljóðið eftir 1243, þegar hann er fluttur frá Kyôtô í „Snjóríkið“ (*Yukikuni*) eins og Kawabata kemst að orði í einni skáldsögu sinni. „Bráðnar“ er vel að merkja eina sagnorð ljóðsins. Ef Dôgen er undrandi yfir því að snjórinn skuli ekki bráðna, gæti það jafnframt gefið vísbendingu um að ljóðið sé samið nær 1243 heldur en andlátsári Dôgens tíu árum síðar, það er að segja, þegar upplifunin er ennþá ný og óvenjuleg.

---

<sup>32</sup> Echizen tilheyrir í dag norðurhluta Fukui-héraðs, við norðurströnd Honshu, um 100 til 150 kílómetrum norðaustur af Kyôtô. Vegna kaldra vinda sem lenda á norðurströnd Japans, frá Síberíu, snjóar óvenjumikið á þessum slóðum að vetri til.

## Ályktanir almenns eðlis varðandi ljóð Dôgens

Þegar hefur verið farið all djúpt í yfirskrift ljóðsins, *Svip hins Upprunalega*. Það er þekkt orðtak úr kínverskum *chan* búddisma og vísar í almennt hugtak í heimspeki *mahayana* búddisma, — *búdda-eiginleikann*. Nú vitum líka að yfirskrift *waka* ljóða fela í sér tilefni þeirra. Í ljósi þess að Dôgen er búddiskur munkur má ætla að ljóð við þetta tilefni tjái skilning hans á því hugtaki sem orðtakið vísar í.

Það sem fyrst stingur í stúf er að Dôgen skuli telja upp *allar* árstíðirnar í sama ljóði. Án þess að fullyrða að það hafi aldrei gerst í Japan á undan Dôgen, þá er ljóst að langsamlega flest *waka* ljóð eiga sér stað á einum tímapunkti, afmarkaðri árstíð eða mótum tveggja. Þaðan er jú aðferð flokkunarinnar tilkomin allt frá 8. öld.

Þennan hátt Dôgens að telja upp allar árstíðirnar í röð má eflaust túlka á óteljandi vegu og óvíst hvort einhver þeirra getur kallast „rétt“ túlkun. En eins og Miner skrifar felast „mestu mistökin [...] síður í að gera mistök, en að reyna ekki að nálgast neitt, hvorki miðlægt né áhugavert“ (1990), og í ljósi þess að árstíðirnar fjórar eru það sem skilgreinir japönsku ljóðahefðina, er forvitnilegt að velta fyrir sér hvort Dôgen gæti með þessu móti verið að ávarpa japönsku bókmenntahefðina. Frá sjónarhorni *waka* hefðarinnar eru efnisorðin sem Dôgen velur yfirmáta venjuleg, eiginlega *of* venjuleg. Þau eru svo venjuleg það er óvenjulegt. Og ekki má gleyma þeirri staðreynd að Dôgen, sem hefur harðlega gagnrýnt iðkun bókmennta, er hér að yrkja *waka* ljóð.

Séum við staðsett í heimspeki Dôgens kemur í ljós að hver og ein þeirra árstíðabundnu táknmynda sem Dôgen tilgreinir í ljóði sínu (gaukur, blóm, tungl og snjór) hefur vægi í textum Dôgens, – burt séð frá japönsku *waka* hefðinni. Til að nefna dæmi birtist gaukurinn (*hototogisu*) í lok 49. bindis *Shôbôgenzô*, *Shohô-Jissô*, þegar Dôgen rifjar upp afdrifaríkt samtal sem hann á við kennara sinn Tiantong Rujing (1162-1228) í Zhejiang-héraði í Kína árið 1226 (Tanahashi, 2012, bls. 518-530; Nishijima, 2006, bls.67-78). Sambærileg dæmi mætti taka af efnisorðunum tungli, snjó og blómi.

Þegar árstíðirnar eru þuldar upp án hiks, liggur beint við að hugsa um framrás tímans. Saman mynda árstíðirnar hringrás og með því að telja þær allar upp má segja að árshringurinn sé dreginn upp. Hvað sem ljóðið tjáir, þá virðist það eiga við allan

ársins hring. Ef það er leyfilegt að fara hring eftir hring, má taka tilgátuna skrefi lengra og vísa til eilífðarinnar.

Forvitnilegt er að bera ljóðið upp við heimspekina í *Kveikju Hins Algilda/Qixin-lun*, sem var skoðuð fyrr í ritgerðinni. Til dæmis er hægt að sjá afstöðu árstíðar við samsvarandi tákni með sama móti og afstöðu heildar við hluta, eða afstöðu einingar við fjölbreytileika. Því næst mætti varpa árstíðunum og táknum þeirra upp, andspænis hringrás tímans eða eilífðinni sem þau fela í sér. Þar með eru komnar tvær „dýptir“ eða „víddir“ andstæðna (árstíð — tákni) og (árstíð+tákni — eilífð), og rifjast þá upp þrívíð kassateikning á tvívíðum fleti.

Lengi mætti halda áfram vangaveltum almenns eðlis, til dæmis bera ljóðið upp við kínversku hugmyndina um móður náttúru sem spinnur árstíðirnar á vefstól tíma og rúms, gera samanburð við ljóð sem svipar til *Svips hins Upprunalega*, eftir kínverska skáldið Hongzshi Zhengjue (1091-1157), eða máta ljóðið við kínverskan taóisma. En einhvers staðar verður að hemla, og hér í lokin verður farið í tvær áþreifanlegri vísbendingar sem vonandi geta leitt til skilnings á ljóði Dôgens.

## ÁÞREIFANLEGRI VÍSBENDINGAR TIL SKILNINGS Á SVIP HINS UPPRUNALEGA

### Samanburður við ljóð eftir Wúmen Húíkai

Árið 1229 kemur út í Kína textinn *Wúmengúan*, safn *kóan*-gátna eftir kínverska *chan* meistarann Wúmen Húíkai (1183-1260). Í nítjándka kafla bókarinnar yrkir Wúmen:

*Hundrað blóm á vorin, máninn á haustin  
frískur andvari á sumrin, snjórinn á veturna;  
ef óþarfir hlutir byrgja ekki huganum sýn,  
þá er þessi árstíð í stakasta lagi.*



Líkindin við ljóð Dôgens eru augljós; í örstuttu *kanshi*-ljóði, svipuðu að umfangi og japönsk *waka*, telur Wúmen upp allar árstíðirnar og einkennismerki þeirra. Án þess að útiloka með öllu að þeir Dôgen og Wúmen hafi vitað af tilvist hvors annars, verður að teljast ólíklegt að Dôgen hafi lesið *Wúmenguán*, þar eð verkið kom ekki út fyrr en 1229, tveimur árum eftir að Dôgen snýr aftur frá Kína. Textinn barst ekki til Japans fyrr en með japanska *rinzai* munknum Shinchi Kakushin (1207-1298) árið 1254, ári eftir að Dôgen deyr. (Buswell, 2014, bls. 806; Dumoulin, 2005, bls. 30)

Í þessu ljósi er athyglisvert að velta fyrir sér hvernig stendur á tilurð þessara tveggja ljóða sem líkjast svona ótvírætt. Þó að Japanshaf skilji milli Dôgens og Wúmens og þó að þeir tilheyri sitthvorri hefð *chan/zen* búddisma<sup>33</sup> þá er tengipunktur á milli þeirra gegn um eldri kínverska *chan* skóla Húínengs og fyrirrennara hans, áður en *chan* greinist í *linji* og *caodong*. Rifja má upp að yfirskriftin við ljóð Dôgens er bein tilvitnun í Húíneng.

Af ljóði Wúmens sést að sú aðferð, að þræða saman fjórar árstíðir án hiks í örstuttu ljóði, er augljóslega notuð í Kína á 13. öld. Ef seinni hluti ljóðsins er ályktun af þeim fyrri, virðist þetta vera aðferð *chan* munks til að tjá trúarlegan eða heimspekilegan, búddískan sannleik. Ef „innsti kjarninn“ sem Dôgen tjáir í „vissum tilgangi“ á sér eitthvert heimilisfang, þá er það jafn líklega einhversstaðar í Kína, eða, ef út í það er farið, einhversstaðar í búddatrú eða búddískri heimspeki; aðferðin virðist vera alveg jafn mikið „kínversk“ eða „búddísk“ eins og hún er „japönsk“.

Í ljósi þess að Wúmen og Dôgen eru fæddir um svipað leyti, tilheyra báðir kínversku *chan* hefðinni, hafa tileinkað sér sömu lífsviðhorf og fylgja að grunninum til sama lífsmetnaði, auk þess sem ljóð þeirra eru í senn óvenjuleg í framsetningu og keimlík, — þá er freistandi að nota ljóð Wúmens sem tæki til að varpa ljósi á ljóð Dôgens.

Kawabata hefur bent okkur á að sá háttur, að telja upp allar árstíðirnar án þess að hika, feli í sér „vissan tilgang“, sem hlýtur jafnframt að mega kalla aðferð. Í tilviki Wúmens myndar þessi aðferð fyrri helminginn í ljóði hans:

---

<sup>33</sup> Dôgen tilheyrir *caodong/soto* hefðinni; Wúmen tilheyrir *linji/rinzai* hefðinni.

*Hundrað blóm á vorin, máninn á haustin  
frískur andvari á sumrin, snjórinn á veturna;*

Þá er seinni helmingurinn eftir, tvær ljóðlínur sem virka eins og hugleiðing eða niðurstaða, — ályktun af fyrri helmingi ljóðsins:

*ef óþarfir hlutir byrgja ekki huganum sýn,  
þá er hver árstíð í stakasta lagi.*

Ljóð Wúmens er með öðrum orðum tvískipt, en ályktunin í síðari hlutanum endurspeglar áherslu *chan* skólans á að losna undan viðjum eigin hugsunar. Þá má einnig nefna að ljóðið birtist sem athugasemd aftan við nítjándu *kóan* söguna í *Wúmengúan*, en beint á undan ljóðinu undirstrikar Wúmen mikilvægi framkvæmdar eða iðkunar með setningunni: „Jafnvel þó að Zhaozhou hafi komið auga á vakninguna þarf hann að brjóta hana til mergjar í þrjátíu ár í viðbót“ (Sekida, 2005, bls. 73-74).

## Lesning Kawabata á ljóði Dôgens skoðuð nánar

Þrjú tilvik í nóbelsræðu Kawabata benda til þess að hann lesi ljóð Dôgens sem heildarmengi sem felur í sér fjórar myndir/setningar. Með augum Kawabata virðist sú aðferð Dôgens — að þræða saman allar árstíðirnar án hiks — leggja undir sig allar fimm línur ljóðsins. Þetta þýðir að fjórða lína og fimmta lína eru lesnar saman sem ein mynd. Setningin lítur þannig út í þýðingu Seidenstickers: „in winter the snow, clear, cold“ (*fuyu yuki saete / suzushi kari keru*).

Í fyrsta lagi lýsir Kawabata ljóðinu sem „venjulegustu orðum, þræddum saman án hiks“ og á öðrum stað sem „dæmigerðum myndum árstíðanna fjögurra“ (Frängsmyr, 1993). Í rauninni er það athyglisverðasta ósagt, því Kawabata tilgreinir ekkert til viðbótar við þetta, — engan „seinni hluta“ sem gæti falið í sér ályktun eða niðurstöðu eins og raunin er um ljóð Wúmens. Með augum Kawabata

virðist ljóð Dôgens einfaldlega samanstanda af fjórum myndum, einni fyrir hverja árstíð.

Í öðru lagi vitnar Kawabata í ljóðið undir blálök ræðunnar með því að segja „*fuyu yuki saede suzushi kari kerī*“; þegar hann gefur dæmi úr ljóðinu les Kawabata 4. og 5. línu saman, sem eina setningu, eina af fjórum setningum ljóðsins.

Í þriðja lagi segir Kawabata á einum stað, skv. þýðingu Seidenstickers: „Dôgen whose poem about the clear, cold, snow I have quoted...“

Saman benda þessi tilvik til þess að Kawabata lesi ljóðið sem fjórar setningar eða myndir, eina fyrir hverja árstíð, þar sem síðustu tvær línur ljóðsins eru ein mynd. Með fyrirfram afsökunarbeiðni til ljóðagyðjunnar, má tjá lesningu hans með eftirfarandi skýringamynd:

In the spring, cherry blossoms

in the summer the cuckoo.

In autumn the full moon

in winter the snow  
clear, cold.



## Ljóð Dôgens og víðari skírskotun orðsins *suzushi*

Hér verður gripið sem snöggvast í ljóð Wúmens og athugað hvort í því felist vísbending um lesningu á ljóði Dôgens. Þá skal sjónum beint að síðustu línu ljóðsins, *suzushi kari kerī*. Í inngangi ritgerðarinnar kom fram að ljóðið samanstandi af átta nafnorðum en aðeins einu lýsingarorði, en það er einmitt þetta orð: *suzushi* („svalt“).

Loksins þegar komið er að eina lýsingarorði ljóðsins er Dôgen búinn að draga upp afstöðu milli blóms og vors, milli sumars og gauks, milli hausts og mána, milli vetrar og snævar; milli orða og hringrásar tímans. En hvar er ljóðmælandinn? Er hann einhversstaðar? Er hann utan við senuna eða innan hennar?

Eina orð ljóðsins sem mögulega getur sagt eitthvað um ljóðmælandann er lýsingarorðið *suzushi* („svalt“). Seidensticker þýðir það á ensku sem „cold“. Með þessari lesningu afhjúpast sá skilningur að *suzushi* sé einkunn fyrir snjóinn að vetri til,

og feli í sér beina líkamlega upplifun, fundna, með því að snjórinn sé kaldur. Það sem þessi lesning gerir, þótt hún sé vissulega ekki „röng“, er að hún horfir framhjá víðri skírskotun orðsins *suzushi*.

Earl Miner og Steven Heine hafa báðir bent á að *suzushi* hafi oft verið notað í hirðskáldskap á Heian-tímanum til að tjá kennd eða innri tilfinningu.

Í hirðskáldskap gefur *suzushi* oft til kynna yfirvegaða og svala yfirsýn — sem nær jafnt yfir hlutlæga ásýnd og einstaklingsbundin viðbrögð — orsakaða af fyrirbærum sem eru ekki bókstaflega köld. Orðið er til dæmis notað af Tamekane til að lýsa tærum og svölum eiginleika í söng gauksins (*hototogisu*), víxlskynjun sem dregur upp flókna undirliggjandi tengsl viðbragða og utanaðkomandi áreitis, líkama og hugar, skynjunar og meðvitundar. (Heine, 1997, bls. 33)

Umbreytingin sem á sér stað við þessa skírskotun felst í því að *suzushi* verður einkunn fyrir öll fyrri efnisorð ljóðsins. Með þessu móti má horfa á fimmtu línu ljóðsins (*suzushi kari keru*) sem niðurstöðu eða ályktun af fyrri línunum fjórum, og þannig skipta ljóðinu í tvær einingar. Seinni hlutinn, ályktunin, er aðeins eitt orð með margbrotna merkingu, en *kari keru* er upphrópun.

Á vorin, blóm  
sumrin, gaukar  
á haustin, tunglið  
veturna, snjórinn, – bráðnar ekki;

hverja árstíð, blátt áfram, hviklaust

Eins og Heine ýjar að hér ofar, getur *suzushi* haft sambærilega merkingu og „kalt“ í orðasambandinu „kalt mat“, sem andstæða við tilfinningasemi, hlutdrægt mat eða uppnám. Sú lesning er í anda niðurstöðunnar í ljóði Wúmens; „*ef óþarfir hlutir byrgja ekki huganum sýn, þá er hver árstíð í stakasta lagi*“.

Að ofansögðu er orðið ljóst að hægt er að lesa ljóð Dôgens, *Svip hins Upprunalega*, á fleiri en einn veg. En til að komast að þeirri niðurstöðu var nauðsynlegt að skoða ljóðið með gagnrýnum augum, án þess að kyrrsetja það í óútskýranleika eða sveipa það dularfullri þoku.

# NIÐURLAG

## Ræturnar að togstreitu nóbelshöfundanna

Þegar nóbelsræður rithöfundanna Yasunari Kawabata frá 1968 og Kenzaburo Ôe frá 1994 eru grandskoðaðar, rennur upp að togstreitan á milli þeirra er djúpstæð. Það er ekki upp úr þurru að Kawabata verði gagntekinn af fegurð Japans; ekki af einskærri meinfýsi sem Ôe gagnrýnir Kawabata.

Þegar Kawabata (1899-1972) er að alast upp hefur engin heimsstyrjöld átt sér stað; Japanir eru rétt farnir að tileinka sér vestræna siðmenningu, svo að hann fær „gamla Japan“ með móðurmjólkinni. Þegar Ôe (1935-) er að hefja sinn höfundaferil hefur þáverandi ríkisstjórn á einum tímapunkti staðið í miskunnarlausri útpenslu, á öðrum þurft að lúta í lægra haldi í heimsstyrjöld. Sem kunnugt er fela þessir tveir þættir japanskrar sögu í sér ólýsanlegar hörmungar, hvor með ólíkum hætti.

Í aðdraganda heimsstyrjaldar undir lok fjórða áratugarins dvelur Kawabata í bænum Yuzawa í Niigata-héraði og skrifar ástarsögu — *Snjóríkið (Yukikuni)* — hvar þemað er fegurð japanskrar menningar. Þrátt fyrir að þessi skáldsaga, líkt og Brown (1988) bendir á, hafi birst „á tímum Shôwa-hernaðarstefnunnar, verður lesandinn á engan hátt var við þá ringulreið sem ríkir hjá þjóðinni eða viðleitni ríkisstjórnarinnar til herkvaðningar í krafti þjóðlegra gilda (bls. 376).“ Kawabata er vel liðinn af ráðandi öflum tímans, þjóðernissinnuðum stjórnámálamönnum og herforingjum (Brown, 1988, 377). Hann fer þá leið að ávarpa ekki kaldar staðreyndir samtímans en tekur þess í stað föstum tókum hugmynd sína um fegurð Japans.

Ôe er aftur á móti eftirstriðsskáld, síst umhugað um að lyfta gömlum hefðum á stall. Í stað þess að undirstrika fegurð japanskrar menningar segist Ôe einfaldlega ekki sjá neina fegurð í Japan samtíma síns (Wei-hsun Fu, 1995, 318). Hann finnur engin tengsl við fagurfræði Heian-tímabilsins eða klassísk japönsk skáld, og segir ljóð *zen* skáldanna flest ganga út á þann eiginleika orða að geta ekki tjáð sannleikann. Hann líkir

orðum *zen* skáldanna við lokaðar skeljar; þau verði aldrei skilin öðruvísi en að gefa sjálfan sig upp á bátinn (Frängsmyr: 1995).<sup>34</sup>

Hugsanlegt er að þessi tvö viðhorf þeirra Kawabata og Ôe lýsi hugrænum úrræðum tveggja manna andspænis óbærilegum staðreyndum í samtíma sínum. Annar þeirra sér *allt* fagurt við Japan, hinn *ekkert*. Ef til vill afhjúpar þetta þá neyð sem þeir bregðast við, hvor með sínum hætti.

Hvar skyldi Dôgen passa í þessa jöfnu? Er raunhæft máta hann þarna inn? Augljóslega má seint búast við rúðustrikuðum niðurstöðum þegar nafni (á borð við „Dôgen“) er kippt aftan úr öldum og borið saman við einstaklinga í samtímanum. Hér hefur til að mynda verið gengið út frá því að Dôgen sé raunverulegur höfundur ljóðsins, sem er ekki ótvírætt.<sup>35</sup> Ef Dôgen orti ekki ljóðið til að byrja með virðast margar ályktanir renna í sandinn fyrirfram. Á hinn bóginn eru vísbendingar í ljóðinu, sem slíku, sem geta leitt til ályktunar. Má þar nefna yfirskrift þess, aðferðina sem beitt er, og skírskotun einstakra efnisorða, svo sem *suzushi* („svalt“). Út frá þessum vísbendingum mátti leiða fram ýmsa punkta, til dæmis um það hvernig ljóðið fellur að nóbelsræðu Kawabata.

Hér í niðurlaginu verður gert ráð fyrir því að ljóðið sé eftir Dôgen, þó með sérstöku tilliti til þeirra atriða sem liggja óháð höfundadeili. Eins og fram kom í tilvitnun Kims (2004, bls. 14-15) fyrr í ritgerðinni, var eitt höfuðeinkenna Heian-tímans tilfinningin um depurð yfir hverfuleikanum; segja má að einn helsti metnaður *waka* skálda fram að Dôgen hafi verið tregafull andakt yfir framrás árstíðanna. *Waka* skáldum á undan Dôgen var m.ö.o. hugleikinn tortímingarmáttur hverfuleikans.

Sami tortímingarmáttur virðist hafa verið Kawabata hugleikinn; eitthvað í samtíma hans varð honum bersýnilega ofviða, því hjá honum leiðir þessi hlið hverfuleikans — tortímingin — á endanum út í algjört vonleysi, einangrun og tómhyggju. Ôe bendir á það hvernig greina megi napran vonleysistón hjá Kawabata, til dæmis með því að áheyrendur nóbelsræðunnar eða „Vestrið“ eigi ekki hlutdeild í fegurðarhugtaki hans:

---

<sup>34</sup> Því má skjóta inn að Ôe virðist ekki hafa kynnt sér ljóð Dôgens betur en svo, að hann les það upp vitlaust (segir *natsu wa hototogisu* í 2. línu) og setur formið þar með úr skorðum.

<sup>35</sup> Sbr. inngang.

Hvern var hann þá að ávarpa? Svarið endurspeglast ef til vill í titli ræðunnar „Japan, hið fagra, og ég“ [...] Hann var að ávarpa ávöxt sinnar eigin ímyndunar, sína eigin hugmynd um hið fagra. Með þessu lokaði hann raunveruleikann úti; sleit á öll tengsl við allar lifandi sálir (Wei-hsun Fu og Heine, 1995, bls. 318).

Við þetta má bæta að ásetningur Ôe, að baki umfjöllun hans um Kawabata og „hið vafasama“ kemur ljóst fram í blálok sama erindis:

Á minni lélegu ensku er ég kominn [hingað] drifinn áfram af óniðurbælanlegri þrá til að eiga samskipti við ykkur. Mest mundi það gleðja mig [...] ef þið minntustu mín sem rithöfundar, sem í þjáningum sínum hefur óskað þess heitast að kasta af sér gamla frakkanum, — gamla frakkanum með útsaumuðum orðunum „Japan, hið vafasama, og ég“. (Wei-hsun Fu og Heine, 1995, bls. 325).

## Vangaveltur í lokin um *waka* ljóð Dôgens

Eitt af því sem gerir sextíu og þrjú *waka* ljóð Dôgens nýstárleg er, að meðan þau tjá tilfinningar hans eru þau með öllu laus við tilfinningasemi, viðkvæmni eða tilfinningalegt uppnám í anda depurðarinnar sem einkennir ljóð Heian-tímabilsins (794-1185). Tanahashi (1985) hefur meðal annarra bent á að ætlun Dôgens sé „ekki að tjá mjúka melankólíu (*mono no aware*) — hina hefðbundnu stemningu. Eins og titillinn *Svipur hins Upprunalega* gefur til kynna er Dôgen að tjá reynslu þess að vera frjálss frá viðteknum táknum (bls. 20).“ Dôgen er hér í flokki með skáldum eins og Saigyô (1118-1190) sem einn fyrstur japanskra skálda ögraði *waka* hefðinni og grínaðist með harmakvein eldri skálda; nokkuð sem varð að stílbrigði á Kamakura-tímanum, sérstaklega meðal *zen* skáldanna (Stoneman, 2008, 33-75).

Í ljóði Dôgens *Svipur hins Upprunalega* er orðið *suzushi* („svalur“) lykilatriði í þessu sambandi; að halda „svölu“ viðhorfi andspænis framrás og fegurð árstíðanna. Ótal dæmi í prósaverkum Dôgens tjá þetta hugarfar, til dæmis skrifar hann í *Tenzo*

*Kyokun*: „Það er óþarfi að rjúka út á engi og elta allar raddir vorsins; óþarfi að láta hugann fjúka burt með eldrauðum laufblöðum haustsins.“<sup>36</sup>

Heildarverk Dôgens er heimild um áherslu hans á *sköpunarmátt* hverfuleikans; Dôgen beitir margvíslegum leiðum til að benda á hið augljósa — sem virðist hafa tilhneigingu til að gleymast — að hverfuleikinn er jafn mikið skapandi afl eins og tortímingarafl.

Eitt þeirra hugtaka sem Dôgen notar í þessu skyni er orðið 空花 *kû-ge*, „blóm tómsins“ (Okumura, 2015, bls. 15). „Tóm“ er í heimspeki Dôgens ekki andstæða við tilvist, samanber „bollinn er tómur“ eða „baðkarið er tomt“. Hjá Dôgen er „tóm“ hvergi annars staðar en í tilvistinni sjálfri; tóm er ekkert annað en tilvistin sjálf. Frekar en andstæða „forms“ er „tóm“ ástand; nánar tiltekið það ástand tilvistarinnar að vera síbreytileg. Frekar en að vera neikvætt hugtak er „tóm“ síbreytileiki, — möguleiki sköpunar. Með tilliti til ljóðsins er „tóm“ forsenda hreyfingar frá einum tíma til annars, það, sem gerir árstíðunum kleift að eiga framrás.

Dôgen tjáir hugmyndina um „blóm tómsins“ (*kû-ge*) í *waka* ljóði undir yfirskriftinni *Nehan myôshin* (*itsumo tada / waga furusato no / hana nareba / iro mo kawaranu / sugishi haru kana*; *Undraverð hugarværð: Þó að þetta blóm / spretti án undantekninga / í heimaþorpinu á hverju vori / þá er liturinn / alltaf sá sami*) (Heine, 1997, bls. 104).

Þrátt fyrir höfuðvægi hugtaksins 空 *kû* („tóm“) ber hvergi á tóm *hyggju* (níhilisma) í verkum Dôgens og þaðan af síður vonleysi, líkt og gerir vart við sig í nóbelsræðu Kawabata. Meðan Kawabata tekur þá stefnu að halda traustataki í hugmynd sína um „fegurðina“ þá undirstrikar ljóð Dôgens „svalt“ (*suzushi*) viðhorf fegurðarinnar sem birtist í óheftri framrás árstíðanna.

Loks má rifja upp að tímarnir sem Dôgen lifði einkenndust af ófriði og stríðsátökum líkt og fyrri hluti 20. aldar. Kawabata vísar ekki styggðaryrði að ráðandi öflum samfélagsins, meðan Dôgen iðkar oft á tíðum beitta samfélagslega gagnrýni í sínum verkum.

---

<sup>36</sup> Sjá þýðingu á vegum Soto Zen Text Project hjá Stanford-háskóla: [https://web.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/eihe\\_i\\_shingi/translations/tenzo\\_kyokun/translation.html](https://web.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/eihe_i_shingi/translations/tenzo_kyokun/translation.html)



Þegar hefur verið minnst á tilhneigingu Kawabata til að sveipa *zen* óútskýranlegri dulúð. Þetta er í sjálfu sér ekkert nýtt, því *chan* skólarnir í Kína gáfu sig beinlínis út fyrir að miðla búddisma án orða, texta eða ritninga (Fischer-Schreiber, 1991, bls. 261). Klassísk túlkun á orðum kínverskra *chan* meistara er að þau séu „eitur til að bregðast við eitri“ (Heine, 1997, bls. 1). Kannski á hugmynd Ôe um „lokaðar skeljar“ *zen* skáldanna rætur í þessum viðtekna skilningi á *chan* og *zen* hefðunum; kannski hafði hann lesið fræga gagnrýni Dôgens á bókmennta- og ljóðagerð í verkinu *Zuimonki*. Hvað varðar ritað mál er Dôgen hinsvegar algjör ráðgáta, því viðamikill bálkur verka hans, talinn í þúsundum blaðsíðna, er ekkert annað en löng og samfelld krítísk útskýring á *zen*, sem ber öll merki yfirgripsmikillar þekkingar á búddískum textum frá fornöld fram að Kamakura-tímanum í Japan. Jafnvel þetta pínulitla ljóð *Svip hins Upprunalega* má auðveldlega lesa sem ljóðræna tjáningu á grunnhugtaki úr heimspeki *mahayana* búddisma. Og er það ekki kaldhæðnislegt ef þessi hnallskýra tjáning hefur myndað upphafið og endinn í nóbelsræðu, sem þar á milli leitaðist við að hjúpa *zen* skáldin moðreyk.

## Lokaorð um *búdda-eiginleikann*

Umtalsvert púður hefur farið í að fjalla um *búdda-eiginleikann*, grunnhugtak ljóðsins, mikilvægt hugtak í ævi Dôgens og hugsun Japana við upphaf Kamakura-tímabilsins á 13. öld. Til að reima einfalda slaufu á þá umfjöllun vil ég beina sjónum að bindi Dôgens, *Busshô, Búdda-eiginleikanum* frá 1241, því það er í þessu verki sem berorð niðurstaða hans um hugtakið kemur fram, eftir langvarandi efasemdir.

Fyrsta setning textans, sem jafnframt er niðurstaða hans, er umorðun Dôgens á setningu *Parinirvana-sútrunnar*:

„Allar skyni gæddar verur, án undantekninga, eru búdda-eiginleiki.“<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Frumtextann ásamt þýðingu Carls Bielefeldt, er að finna á vefsíðu Soto Zen Text Project hjá Stanford-háskóla: <https://web.stanford.edu/group/scbs/sztp3/translations/shobogenzo/translations/bussho/translation.html>

Þessu næst vindur hann sér í gagnrýni, sem hefst með því að öllum viðteknum skoðunum um hugtakið er neitað, til dæmis þeirri að *búdda-eiginleikinn* sé meðfæddur og veiti möguleika á uppljómun/vakningu, eða, að *búdda-eiginleikinn* sé varanlegur sem eðli hugans.

Grunnhugmynd textans er, að í stað þess að við *höfum* síbreytileika, á sama hátt og steinvölu í vasanum eða tösku á bakinu, þá *erum* við síbreytileiki. Þessi síbreytileiki nær yfir alla tilvistina, og, væntanlega af því Dôgen er búddískur munkur á 13. öld kallar hann síbreytileikann *búdda-eiginleika*.

Gaman væri að rannsaka hvort fleira bendi til þess að *Svipur hins upprunalega* hafi verið ortur 1243, samanber fyrrnefndar tilgátur. Þá mætti líta svo á að ljóðið kallaðist á við niðurstöðu Dôgens í *Busshô* frá því tveimur árum fyrr, þar sem Dôgen segir einfaldlega: „síbreytileiki = búdda-eiginleiki“.

Í ljóðinu er formúlan spegluð: búdda-eiginleiki = síbreytileiki. Með orðfæri ljóðsins er *Svipur hins upprunalega* = „Á vorin, blóm / sumrin, gaukar / á haustin, tunglið / veturna, snjór, — og bráðnar ekki“, að viðbætti einkuninni *suzushi* („svalur“) sem leiðir afstöðu ljóðmælandans af hentugleik milli efnisorða ljóðsins, „*hverja árstíð, blátt áfram, hviklaust.*“

# HEIMILDASKRÁ

- Abe M. & LaFleur W. (1989) *Zen and western thought*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Blofeld J. (1958). *The Zen Teaching of Huang Po*. New York: Grove Weidenfeld
- Bodiford W. (1993) *Soto Zen in Medieval Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Brown (1988) *Yasunari Kawabata (1899-1972): Tradition versus modernity*. *Birtist í World Literature Today Vol. 62, No. 3 "Contemporary Japanese Literature"* (Summer 1988) pp 375-379.
- Buswell R. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Woodstock: Princeton University Press
- Daijisen (japönsk orðabók) (2012) Tokyo: Shogakukan; útgáfan í Apple Inc. Dictionary (útg. 2.2.1)
- Dôgen (2004) *Shobogenzo-Zuimonki*. (Okumura & Wright þýð.) Tokyo: Sotoshu-shomochu.
- Dumoulin H. (2005) *Zen Buddhism: A history Vol. 2*. (Heisig J. transl.) Bloomington: World Wisdom Inc.
- Fischer-Schreiber I., Ehrhard F., Diener M., *A Concise Dictionary of Buddhism and Zen*, Shambhala, Boston, 2010.
- Frängsmyr (1995) *The Nobel Prizes 1994*. Stockholm: The Nobel Foundation.
- Frängsmyr (1993) *Nobel Lectures, Literature 1968-1980*. Singapore: World Scientific Publishing Co.
- Funazu Y. (1995) *Dogen shiso taikei vol. 6*. Kyoto: Dohosha Shuppan.
- Hakeda Y. (2006) *The Awakening of Faith: Attributed to Ashvagosa*, Columbia University press, New York,
- Halpern (2013) *The Kodansha Kanji Learner's Dictionary: Revised and Expanded*. USA: Kodansha
- Heine S. (1997) *The Zen Poetry of Dogen*. Boston: Tuttle
- Heine S. & Wright D. (2000). *The Koan*. Oxford: Oxford University Press
- Heine (2003) *Did Dôgen go to China? Problematizing Dôgen's relation to Ju-ching and Chinese chan*. *Japanese Journal of Religious Studies*. Vol. 30, No. 1/2 (Spring, 2003), pp. 27-59
- Hubbard/Swanson (1997) *Pruning the bodhi tree: the storm over critical buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press
- Kim H. (2004) *Eihei Dôgen: Mystical Realist*. Somerville: Wisdom Publishing.
- Kim H. (2007) *Dôgen on meditation and thinking: a reflection on his view of Zen*. New York: State University of New York Press.
- Koun Y. (2004) *The Gateless Gate: The classic book of zen koans*. Somerville: Wisdom Publications
- LaFleur W. (ritstj.) (1985) *Dogen Studies: Studies in East Asian Buddhism No. 2*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Leighton/Okumura (2004) *Dogen's Extensive Record*. Somerville: Wisdom Publications.

- McRae (2003) *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley: University of California Press
- Miner E. (1990) Waka: Features of its constitution and development. Birt í *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 50. No. 2 (Dec., 1990), pp. 669-706
- Nakamura H. (1981) *The ways of thinking of eastern peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Nishijima G. & Cross C (2006) *Master Dogen's Shobogenzo: Book 3*. Book Surge Publishing.
- Okumura S. (2010) *Realizing Genjokoan: The key to Dogen's Shobogenzo*. Somerville: Wisdom Publications.
- Okumura S. (2015) *Zen of Four Seasons: Dogen Zenji's Waka*. Bloomington: Dogen Institute
- Pine R. (2006). *The Platform Sutra*. Emeryville: Shoemaker & Hoard
- Sekida K. (2005). *Two Zen Classics: The Gateless Gate and the Blue Cliff Records*. Boston: Shambala Publications
- Shirane H. (2012) *Japan and the culture of the four seasons*. New York: Columbia University Press.
- Sueki F (1995) *Two seemingly contradictory aspects of the teachiing of innate enlightenment (hongaku) in medieval Japan*. Japanese Journal of Religious Studies, 1995:22 1-2
- Swanson P. (1993) "Zen is not Buddhism": Recent Japanese critiques of buddha-nature. *Numen*, vol. 40.
- Stoneman J. (2008) *So deep in the mountains: Saigyô's yama fukami poems and reclusion in medieval Japanese poetry*. Birtist í Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 68, No. 2 (Dec., 2008), pp. 33-75.
- Takasaki Jikidô (1991) "Daijô-kishinron" o yomu [Að lesa "Kveikju Trúar"]. Tokyo: Iwanami Shoten (Iwanami Semina Bukkusû #35).
- Tanahashi K. (2012) *Treasury of the true dharma eye: Zen Mster Dogen's Shobogenzo*. Boston: Shambala. (*Shoho Jisso* á bls. 518-530)
- Tanahashi K. (1985) *Moon in a dewdrop: Writings of zen master Dogen*. New York: North Point Press.
- Tyler R. (1982) *A critique of "Absolute Phenomenalism"*. Japanese Journal of Religious Studies, Vol. 9, No. 4 (Dec., 1982), pp. 261-283
- Tyler S. (1989) *Honji Suijaku Faith*. Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 16, No. 2/3, Shugendo and Mountain Religion in Japan (Jun. - Sep., 1989), pp. 227-250
- Uchiyama K. (1993) *Opening the hand of thought: Approach to zen*. New York: Penguin Books.
- Wei-hsun Fu C. & Heine S. (1995) *Japan in tradition and postmodern perspectives*. New York: Suny Press