

Nagy Attila: Jizo-kultusz – Kérdések a japán buddhizmus, az abortusz és bioetika összefüggéseiről

Jelen tanulmányban egy mai, modern kérdéskört szeretnék megvizsgálni, és annak megállapításait összevetni egy vallási-, társadalmi jelenséggel. Választásom a *Bioetikán* belül, az *abortusszal* kapcsolatos kérdéskörre esett, melyet egy *japán buddhista rítussal* és a hozzá kapcsolódó fogalmak ismertetésével tárgyalok. Mindent tettem azért, hogy a megszokott európai fogalmi köreinktől kissé eltávolodva egy más perspektívát bemutatva győzzem meg az olvasót arról, hogy a bioetika tárgya közös ügyünk, annak megoldása csak társadalmi szinten lehetséges.

Bioetika és vallás

1979-ben Van Reusselaer (vagy Russel) Potter, rákkutató fejtette ki először a bioetika céljait, problémáit, feladatait. (Már előtte is használták a szót magát, de még korántsem ilyen világos keretek közt meghatározva.) A bioetika (bios + ethic = élet + erkölcs; *erkölcs az életért*¹⁵²) fő feladatai közé tartoznak: feltárni a rend és a rendezetlenség viszonyát, meghatározni a veszélyes tudás fogalmát, emberi haladás és túlélés összehangolása, jövő iránti kötelesség tudatosítása, a technika fejlődésének felügyelete, valamint a tudományok közti párbeszéd, azaz *interdiszciplinaritás*. (Ferencz, 2001, 7-11.)

A bioetika minden tekintetben *szemléletformáló kiindulópont* kell, hogy legyen, létrehozásának szükségszerűségét két tényező kényszerítette ki: szükség lett egy tudományok közti platformra, valamint szükség lett az emberiség túlélésének biztosítására. Az előzőt a tudományok közti-, az utóbbit a jelen és jövő közt átívelő hídnak nevezte el Potter. Ennek a képzeletbeli hídnak fontos feladata az állandó párbeszéd és tájékoztatás, lehetőség szerint oktatás is.¹⁵³ A bioetika feladatába tartozik ezek szerint a modern orvostudomány új technológiáinak a felülvizsgálata, megítélése – milyen keretek közt módosíthatjuk például más fajok géntérképét – illetve a modern

152 Tehát nem bio-filozófiáról, vagy szigorúan vett orvosi etikáról van szó. Saját véleményem szerint azért, mivel nem elvont kérdések tárgyal, hanem nagyon is kézzelfogható, szemünk előtt történő jelenségeket vizsgál. Más szavakkal, „a bioetika, tudományágként szemben áll azzal az általános teóriával, hogy az elveket jóságuk és gonoszságuk szerint értékeli, ehelyett biológiai elveken alapul.” (Chiarelli, 1999, 24.)

153 1995-ben az Interplanetáris Unió (IPU) kimondta, hogy „A bioetika az emberi jogok kérdésében a legfontosabb területté nőtte ki magát.” (Gaizler és Nyéki, 2003, 24.)

problémák közvetítése a szélesebb társadalmi rétegek felé. A bioetika alapkérdései *közös ügyünket* képezik.

Körülbelül az 1970-es évek végére érte el a tudományos technológia azt a szintet, amikor az emberi társadalmak számára nyilvánvalóvá vált: túl sok olyan új dolog jelent meg az egyén hétköznapi életében, amelynek megítélése a kulturális és erkölcsi neveltetés segítségével már nem is olyan könnyű¹⁵⁴. A bioetika tehát ezt az űrt kell, hogy betöltse, mint szabadon választható alternatíva.

Az új tudományág érthető okokból gyakran váltja ki a más szakmabeliek ellenzését, hiszen filozófiai szempontból nem eléggé megalapozott, jogi szempontból nem elég konkrét, és a szerzők néha nem a legújabb természettudományos álláspontokat, eredményeket használják fel. Sokszor nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a bioetika egy konszenzus alapján kialakuló, szemléletformáló nézőpontot kíván közvetíteni. Egy olyan platformot, mely az irányelveket megadva már a szakemberekre bízta a döntést, miközben a felelősségből maga is kiveszi a részét. Meglátásom szerint a bioetika egy normatív etikai rendszert próbál kialakítani, ami a jó értelemben vett nyugati liberális demokrácia alapvető eszményein alapszik. Sőt, ez az etikai cél már maga is a globalizáció nyomán jöhetett létre. A globális problémák hívtak életre számos új diszciplínát (etikán belül maradv a gazdasággal, környezettel foglalkozó témák mindennél nagyobb érdeklődésre tettek szert manapság), illetve teremtettek olyan környezetet, melyek újabb és újabb kihívás elé állították az emberiséget.

Sok, új kapcsolódási pont alakult ki nemzetek, cégek, kisközösségek között, az információdömpingben olyan irányelvekre van szükség, amelyek ugyan kizsoríthatnak néhány lehetőséget, viszont sok kellemetlenségtől megóvhatnak és bizonyos célok irányában talán megkönnyíthetik az utunkat. A bioetika ilyen értelemben a tudományágak együtt gondolkodása kell, hogy legyen. Az együtt gondolkodásban pedig a vallástudomány mindenképpen előnyt élvez. Sajátossága folytán kénytelen több toleranciával dolgozni, mint bármely más tudományág. A vallások ismerete, nemcsak kultúrák, hanem emberi attitűdök¹⁵⁵ ismerete is. És egy olyan platformon, ahol valójában emberi attitűdök, elvek, érzelmek csapnak össze egy ilyen ismeret feltétlen előnyt élvezhet, noha csak szakértelemmel párosulva képes hatékony lenni.

154 Csak egyetlen példával élve, mellyel szeretném szemléltetni a bioetika kérdéseinek összetettségét: elég a génekezelt élelmiszerek problémájára gondolni. Ezeknél az élelmiszereknél – főleg a szójában – már túlmutat a felhasználás kérdése azon, amiért kifejlesztették. Ugyanis a kutatók szerint kiválóan alkalmas a módosított vetőmag arra, hogy a harmadik világ élelmiszer-igényeit kielégítse, mint átmeneti megoldás. Azonban nem tudjuk, milyen hatással van hosszabb távon az emberi szervezetre a fogyasztása – sem azt, hogy ezeknek a monokultúráknak milyen káros hatása lehet a környezetre. Valamint a legnagyobb problémánk az, hogy nem csak a harmadik világba kerülnek ilyen élelmiszerek (a szójában legnagyobb termelője az USA, illetve Brazília), hanem Európába is. Egyfelől érthető, hogy a termelők értékesíteni szeretnék árujukat, másfelől viszont a vásárlók védelme ezen a téren még gyerekcipőben jár. (A feldolgozott árun például nem mindenütt szerepel, hogy pontosan milyen alapanyagokból készült.)

155 Egyes szerzők kiemelik, hogy az argumentációjuk nem feltétlen meggyőző, a példák nem reprezentatívak, de fővallalják azt is, hogy egyes témáról csak érzelmi alapokon lehet beszélni. (Gaizler és Nyéki, 2003. 81.)

A bioetika kérdései, témái közt látszólag hatalmas eltérések vannak, mivel más-más szakágak képviselői kell, hogy hallassák hangjukat a témákkal kapcsolatban. Azonban egy dologban megegyeznek: a központi kérdés mindig az élet, és a személy problémája körül folyó vita. A tudomány eléggé fejlett ahhoz, hogy a biológiai értelemben vett életbe beleavatkozzon – annak szinte bármely szakaszán – azonban a személy méltóságának tiszteletben tartása és megsértése között nem húzott egyértelmű határt.

Az itt következő felsorolt problémacsoportok ezzel a két fogalommal küzdenek. Melyiket kell előnyben részesíteni az élőt, vagy az élő személyt? A fák jogai mellett kell kiállnunk, vagy a favágók oldalán? A bálnákat kell védetünk, vagy a bálnavadászokat? A magzat jogai az erősebbek vagy az anyáé? Van-e olyan élettudományi küszöb, amit nem léphetünk át, – morális megfontolások alapján, – avagy (gén-) kultúránk fejlődése mindent megér? A következő szakaszokban röviden tárgyalom a nevesített problémákat, melyekkel a bioetika a legtöbbet foglalkozik.

Az *eutanázia* problémakörébe olyan kérdések tartoznak, mint a mesterséges táplálás, a kómás betegek életben tartásával kapcsolatos szkeptikus álláspontok, illetve a testi szenvedés véget vetésére alkalmas módszer elfogadása, elutasítása. Francis Bacon használta 1605-ben először a fogalmat, az öngyilkosságtól próbálja megkülönböztetni az embert elviselhetetlen kínjaitól megszabadító cselekedetet. Az eutanázia görög szóösszetétel, melynek előtagja 'jó'-t jelent, utótagja pedig Thanatoszra, az alvilág istenére utal. Magyarra 'jó halál', 'kegyes halál' kifejezésekkel szokták fordítani. (Érdekes nyelvszociológiai szempontból, hogy a média és a köznyelv az egyik magyar kórházban dolgozó nővért, aki bevállása szerint nem bírta nézni a betegek szenvedését, és a másvilágra segítette őket, 'fekete angyalnak' hívta.)

A vita szerzteágazó. Egyfelől vita tárgyát képezi az, hogy be lehet e szüntetni a kómában fekvő beteg ellátását a családja, vagy végrendelete kérésére. Ezek azonban inkább jogi kérdések, (ki, milyen formában, milyen végrendelet alapján érvel), amelyek jelen tanulmány tárgyától messze vezetnének. A másik vizsgálati szempont arra épít, hogy sokan nem látnak különbséget az eutanázia és az öngyilkosság közt. Legfeljebb annyit, hogy ez utóbbihoz alapvetően kell más ember segítsége. Ez a szélsőséges nézőpont minden esetben az életet legfőbb értéknek tekinti. (Ellenzői szerint csupán az életjeleket keverik össze az élettel.) A másik szélsőséges nézőpont szerint ennek fordítottja igaz. A személy már nincs birtokában önmagának. Az élet, amit az orvostudomány képes neki biztosítani, az már nem nevezhető emberi életnek. Felvethető a következő szempont is az utóbbi hozzáállást támogatók részéről: a beteg ápolási költségeit más, sürgős esetekre lehetne felhasználni; pl.: szüléset.

Itt kell egy distinkciót tenni: a szakirodalom ma már elkülöníti az *aktív* és a *passzív eutanáziát*. Az első azt jelenti, hogy asszisztáltan történik a szenvedő halálhoz segítése (pl.: kórházban morfium injekcióval, vagy gyógyszerrel.) Vagyis a haldokló környezetében lévőknek aktív szerepet kell játszaniuk abban, hogy szerettük meghalhasson (Svájcban külön szociális gondozóval hónapokon át kell találkozni a családtagoknak, orvosi engedélyt kell kérni, hogy a gyógyszert megkaphassa a beteg, és

'tanúknak' kell bizonyítaniuk, a halál beálltát, és azt, hogy nem gyilkosság történt. A svájci biztosítók még így is öngyilkosságként kezelik az esetet.)

A *passzív eutanázia* azt jelenti, hogy a testi funkciók nagy része leépült a betegnél, és annak életben tartásához a modern orvostudomány vívmányai kellenek. Ekkor az eszközök, illetve az ápolás megvonása okozza a halál beálltát. Egyesek szerint a kóma olyan állapot, amikor nem érez fájdalmat az ember; emberi méltóságának csorbitását, szenvedését tehát nem érzékeli. Az eutanázia ekkor indokolatlannak tűnik, mivel nem a szenvedés megszüntetésére irányul.

A fenti két elkülönítést a történelem nem ismeri. A görög-római hagyomány az eltávozás szabadságát hirdette. A zsidók az ötödik parancsot tekintik érvényesnek, a teremtés könyve alapján pedig számukra az élet nem jog vagy kötelesség, hanem Isten adománya. A keresztények elfogadják a zsidók álláspontját, és Istentől eredőnek tartják az életet. Isten számukra az élők Istene, aki nem látja örömét teremtményei halálában. Az öngyilkosok sok helyen a temetőkön kívül nyugszanak. Sőt, az öngyilkoságnál súlyosabbnak vett bűn a jogban, az abban való segédkezés. Érdekes módon, viszont a 20. századi Katolikus Egyház szerint az eutanáziát elfogadhatónak tartja, ha nem a halál a cél, hanem a szenvedés megakadályozása. XII. Pius döntő tényezőként a szándékot nevezte meg. Abbéli megfontolások alapján, hogy a lelki üdv érdekében már nem képes tevékenykedni az ember, lényegében ilyen esetekben lélek és test egysége megtörik.

Az emberi kultúrák megjelenésével, és a házasság intézményével¹⁵⁶ egyidős lehet a fogamzásgátlás, illetve az *abortusz* kérdése is¹⁵⁷ (Seregély, 1981) Műtéti beavatkozás, fogamzásgátló szerek (főzetek, manuális eszközök) legkorábbi írásos emlékei i.e. 1850, és i.e. 1500 körülről származnak, Egyiptomból. Ezek közt szerepel egy petefészekroncsolás leírása is. 4000 évvel ezelőtt Mezopotámiában, ha egy nőről kiderült, hogy magzatát elhajtotta, karóba húzták, és testét tilos volt elföldelni. Az ősi Kínában megengedhetőnek tartották a művi abortuszt, ha a nő teste gyenge, vagy beteg volt. (Bodnár és Bodnár, 1988) Rómában a családfő döntésén múltott a magzat megtartása, vagy elvetetése.¹⁵⁸ (Kovács, 1992) Spártában a legegyszerűbb, talán legkegyetlenebb módszert választották Taigetosz hegyén. (Igaz ez már nem az abortusz, hanem a fajnemelés (eugenika) módszerei közé sorolható, melynek lényege, hogy az átörökítésre alkalmatlan egyedeket mesterséges úton ki kell szelektálni. Ugyanez történik, amikor a magzatot neme alapján tartják meg, vagy vetetik el.)

A legősibb eljárások közt főleg durva sebészi módszerek vannak. A magzatelhajtás korai példái: az előbb említett petefészekroncsolás, különböző masszírozó eljárások (ismertek Burmában, Ausztráliában, de Afrika egyes területein is, illetve

156 A házasság intézményével a felelősség vállalása a születendő utód iránt *egyértelműen* megjelenik.

157 „A prehistorikus idők fő születésszabályozási formája a gyermekgyilkosság, csecsemőgyilkosság, kisebb részben az abortusz, még kisebb részben a fogamzásgátlás volt.” (Seregély, 1981, 6.)

158 „az ókori Rómában a rabszolgánokat fogamzásgátlásra és abortuszra kötelezték, ha uruk csak saját szexuális élvezetének tárgyaként akarta használni őket, s ebben a terhesség csak akadályt jelentett volna.” Ellenben, ha a rabszolga gyermeket várt, és elvetette engedély nélkül, azt büntették. Ugyanis az utód pénzzé tehető befektetésnek számított. (Kovács, 1992, 454.)

Mongóliában), valamint különböző főzetek orális, vagy vaginális alkalmazása.¹⁵⁹ Szinte mindenütt ismert eljárásként abortív célból leginkább a has feszes átkötését alkalmazták, általában a terhesség előrehaladottabb állapotában. (Seregély, 1981)

Érdekességként megemlíthető, hogy a Magyar Királyság területén is tiltott volt az abortusz. Kálmán király (1095-1116) vezekléssel büntette, 1279-től kiátkozták az egyházból az abortuszt vállaló nőket¹⁶⁰. 1843-tól engedélyezik az abortuszt, ha az anya élete veszélyben van. A magyar területeken használt korai abortív módszerek közt elég széles a paletta. Csak néhány példa arra, hogy az asszonyok miképpen próbálták megszabadulni a nem kívánt terhességtől: nagy súlyokat cipeltek, ugráltak, sós vízbe ültek, levendula, mályvarózsa, vagy petrezselyem főzetét itták, alkalmaztak masszírozást, fakanállal, vagy ecetes ronggyal próbálták meg a magzatot eltávolítani. (Makay-Kiss, 1988) Általában az anya életének védelmében, illetve nemi erőszak megtörténte után a világ legtöbb részén feloldották, vagy feloldják a tiltást. (Írország és a muzulmán világ kivételével a legtöbb országban megengedett.)

Platón és Arisztotelész is népességszabályozó módszert láttak benne, mellyel a polisz lélekszámát lehet állandó, ideális lélekszámon tartani. Hippokratész viszont már elítéli, orvosi esküje külön kitér a magzatelhajtó szer adásának tiltására. Mivel ez az eskü mind a nyugati, mind a muszlim világban elterjedt, ezért eme helyeken többnyire tiltott volt a történelem századai során. Jóllehet, a zsidóknál külön ilyen tiltást nem ismertek, hagyományuk szerint lelket születéskor kap az ember. A középkorban általános lett az a nézet, hogy ha már megjelenik a feje a magzatnak, akkor tilos elvetetni. A halott csecsemőket pedig ők is a temetőn kívül hantolták el, szertartás nélkül.

A keresztény tanfejlődés során általában a teológusok tiltották az abortuszt. Tertullianus szerint a teljes gyümölcs már megvan magban is. Azonban, az anya védelme érdekében megengedhetőnek tartotta. (Egyébként legtöbbször minimum penitenciával, de a házasságtörésből kifolyólag végrehajtott abortuszt elkövető asszonyt kiközösítéssel sújtották.) Általában a magzat ilyen fokú védelme a kereszténység azon alaptanításából fakad(hat), mely szerint Mária szüzen fogant, az Úrtól. A történetben József nem eldobja a gyermeket, hanem számúzi asszonyát. Másfelől pedig az élet a fogantatástól szent (mivel az emberi élet misztikum, Isten ajándéka).

A történelem során azonban kérdés maradt, hogy mennyiben élet már a magzat vagy sem – ez a kor tudományos színvonala miatt is egy nyitott kérdés maradhatott. 1951-ben XII. Pius a következő véleményt fogalmazta meg: csak indirekt módon engedélyezhető az abortusz. Vagyis másodlagos következmény lehet. (Tehát csak terápiás célból, és nem közvetlenül a magzatot sértve.) A II. vatikáni zsinat viszont már egyenlőségjelet tett az abortusz és a fogamzásgátlás közt. Erre válaszul a protestánsok egy jóval liberálisabb nézőpontot fogalmaztak meg, szerintük az első három

¹⁵⁹ Thaiföld, Malajzia, Fülöp-szigetek vannak megemlítve. Ez egy 40-60 perces alhasi masszázs. (Seregély, 1981, 227.)

¹⁶⁰ Ez ugyanabban az évben történt, amikor a teljhatalmú pápai legátus az országba érkezett, IV. László miatt, aki kun módra, nem keresztényi módon élt.

hónapban elfogadható az abortusz. (Indoklás: a népszaporulat felelős korlátozása, illetve teljes életet lehet élni utódok vállalása nélkül is, pusztán feleség-férj kapcsolatban is.) Minden esetben a vita azon folyik, hogy mikor kezdődik az emberi élet, és mennyiben emberi már a magzat élete? Valamint van-e olyan tudományos kritérium, ami szerint ez a vita egyértelműen eldönthető lenne.

Meg kell még említeni, hogy a magzat emberi méltóságának problémája egy egész sor kérdést vet fel. Mesterséges megtermékenyítéskor, a megtermékenyített petesejtek egy részét eltávolítják, általában kettőt hagynak meg. Abortusznak vagy kísérletnek minősül-e ez a tett? (A dolog érdekessége, hogy a katolikus egyház pl. engedélyezi a művi megtermékenyítést.) Az abortuszok során eltávolított zigóták, magzatok sorsa mi lesz? Végezhetők rajta/ vele kísérletek, vagy az már emberkísérletnek minősül? A különböző genetikai szűrések alapján, ha súlyos fejlődési rendellenességet mutatnak ki, akkor mindenképpen meg kell szülni a gyereket? A buddhizmus és abortusz viszonyát az elvi szempontok bemutatásán túl egy igen érdekes jelenségre fókuszálva mutatom be egy külön fejezetben jelen tanulmányban.

A következő témakör, amellyel foglalkozom: a *szervátültetés*. Ebben a témakörben a viták nem a páros szervek adományozása körül folynak – melyeket általában élő donorok ajánlanak fel –, hanem akörül a tény körül, hogy bizonyos szervek túlélnek a klinikai halált, s ezeket milyen megfontolások alapján lehet, vagy sem felhasználni. A klinikai halál állapotának megállapításához általában három tényező kell: a vérkeringés és légzés leállta (vagy szív leállta), majd az ezt 5-10 perccel követő agyhalál. Mi a teendő akkor, ha az agyi funkciók leállnak a betegnél, viszont a test még kómában életben tartható? Általában a zsidó és keresztény egyházak engedélyezik a szervátültetést, az iszlám világban pedig komoly kérdést vet fel. Továbbá kérdéses az is, hogy milyen sorrend alapján kell dönteni a felajánlott szervek felhasználását illetően? A várólista sorrendje, vagy más kritériumok alapján kell prioritást kapni a betegeknek? (Előnyt élvezhet-e egy kisgyerek, egy 50 éves, más betegségekben is szenvedővel szemben?) Továbbá elméleti szinten felvetődhet a társadalom egészének értéke is: pl. egy halálraítélt rab egyik szemét ki lehet-e venni és egy aktív, társadalom számára hasznos személynek beültetni? (Az ilyesfajta felvetéstől a Vatikán teljes egészében elhatárolódott, hiszen ez mindkét személy méltóságát sértené.)

A *géntechnológia* is több, a téma szempontjából releváns kérdést vehet fel. Túlélésünk egyik zálogát a génmódosított élelmiszerek jelenthetik. A génezelt szója természetével például a harmadik világ élelmiszer-hiányát meg lehetne szüntetni. Azonban az élettudományok elismerik, hogy nem tudjuk ennek hosszú távú hatását az emberi szervezetre. Az Európai Unióban például kötelező feltüntetni az élelmiszeren, ha az génmódosított terméket tartalmaz. A vitázó felek mindkét oldalon számtalan érvet tudnak felhozni. Alapvetően technikai szempontból génmódosításnak minősül a facsemeték beoltása, a génnemesítés a tenyészetek létrehozása, a fajok nemesítése is. A probléma talán azzal lehet, hogy a modern technika laboratóriumi körülmények közt képes az idő és hatékonysági tényezőt felgyorsítani, ami egyelőre még nem ismert következményeket is magában hordoz.

A másik témakörben (Faust archetípusa alapján) az örült tudós áll a fókuszban. A kérdés az, hogy játszhatunk-e istent büntetlenül? Beavatkozhatunk-e az emberiség 'elrendelt' fejlődésébe, lehetünk-e saját fajunk evolúciós mozgatórugói? Úgy hiszem, hogy ez a témakör a bioetika legizgalmasabb, és leginkább sajátjának mondható területe. Olyannyira az, hogy a vallási hagyományban nagyítóval kell keresni az ehhez a témakörhöz kapcsolódó analógiákat, intéseket, álláspontokat. Ez a témakör az, ahol valóban a bioetikai irányelvek a döntők, ezek alapján lehet továbbgondolni az adott, lényegében az ismert történelmünk során még soha fel nem merült kérdéseket.

A következőkben a fent felsorolt problémák egyik gyökérproblémáját, vagyis az (emberi) *tudat meghatározásának problémáját* vizsgálom. A tudatot emberi specifikumnak tartják, az emberi létezés függ a tudat állapotától. Tudatműködés nélkül nem lehet emberi életről beszélni semmilyen formában. (Ez lehet spontán-, vagy tudatosított tudatműködés. Ezek csupán fokozatbeli különbségek. (Krémer, 2004)

Amennyiben elfogadjuk, hogy az ember több-, és más minőségű öröm és bánat átélésére is képes, mint az állatok, akkor a tudat az ember egyik meghatározó eleme lesz. Másik központi kérdés és vitapont a halál definíciója. Jelenleg az agy- és a szív-működés (vagy más olvasatban vérkeringés és légzés) leállta jelzi a halál állapotát. Az agykutatás területéről hozott másik párhuzam: az agykéreg működéséről szól. Jelen álláspont szerint az agy cortikális része a felelős a személyiségért. (Blasszauer, 1984)

A középút elve alapján a bioetika egyik lehetséges válasza tehát, hogy onnantól számítson az embrió jogi személynek, amikortól megjelenik a fájdalomérzet.¹⁶¹ (Kovács, 1992) A 7-8. héten már vannak feltételes (öntudatlan) reflexek, de igazi, átélt fájdalom a 14.héttől jelenik meg.¹⁶² (Csányi, 2003) Cortikális agyműködés pedig a 22-24. héttől kezdve. A szenvedésre képes lény csupán a szenvedés elkerülésére kaphat jogot, de a halál elkerülésére nem. Az ilyen lényeknek érdekében áll, hogy ne okozzanak neki fájdalmat. De a fájdalommentes halál is csak akkor rossz, ha *idő és éntudattal* bír a lény. Azonban egy kutya így több jogot kellene, hogy kapjon, mint egy csecsemő.

A buddhizmus válasza erre az, hogy a tudatosság hirtelen jelenik meg – a petesejt megtermékenyítésekor, – és ez emberi tudat nem feltétlen agyműködés függvénye. (Itt fontos megjegyezni, hogy a tradicionális kultúrákra jellemző, hogy inkább a szív az értelem központja, és nem az agy.) Sőt, az az általános felfogás, hogy emberi testbe születve van a legtöbb esélyünk, motivációnk a megszabadulásra. Valamint a csecsemő potenciális ember, vagyis adott pillanatban még egy tehetetlen, „butácska”, érző lény, de idővel, és sok-sok törődéssel igazi érző-gondolkodó emberi személy válhat belőle. Míg a kutyában a lehetőség nincs meg arra, hogy emberi személy váljék belőle. Személyisége lehet éppen, de ezt inkább az állat karakterének mondható

161 „Jogaik csak érzőképes lényeknek lehetnek, mégpedig érzőképességük arányában.” (Kovács, 1992, 77.)

162 „Egészen a hatvanas évekig sok országban végeztek érzéstelenítő nélküli műtétet újszülötteken, azzal érvelve, hogy ezek csak „vokalizálnak”, de valódi fájdalomérzetük nincsen” (Csányi, 2003, 10.)

Összefoglalva, mindennapi, általános tapasztalat az, hogy a megtermékenyített petesejtől méhmagzat fejlődik, abból pedig gyermek születik. A gyerek pedig bizonyos kort elérve, már komoly érzelmekkel, gondolatokkal, sőt felelősséggel bír. Megkezdődik nála az individualizáció. Fejlődésének bármely pillanatában történő beavatkozás súlyos következményekkel járhat. Minden kultúra védelmezi tehát gyermekeit, viszont a legtöbb kultúra nem tud mit kezdeni azzal a ténnyel, hogy gyermeke egy sejtalmazból fejlődik ki, és azt ugyanolyan jogok illetik meg, mint egy felnőttet – nem látható a *tudatos* tevékenység.¹⁶³ (Suzanne, 1999)

Buddhista etikai irányelvek

Jóllehet, a buddhizmuson belül nincs egységes, mindenkire érvényes erkölcsi kódex, azonban a vallási tanítások alapján több alapelvet is tiszteletben tartanak a világ különböző pontjain élő hívek (pl. részvételtjes szeretet, nem-ártás elve). Továbbá, amint azt látni fogjuk a vallási tanítások alapján, azokkal összhangban több helyen is kidolgoztak egyfajta magatartási norma-rendszert, hiszen az emberi közösségek ezt mindenkor megkövetelik tagjaiktól.

A buddhista tanítás alapja a szenvedés és a négy nemes igazság. A *négy nemes igazság* (*catvāri ārya-satyāni*) a következő: a világ szenvedés (skrt. *duḥkha*), a szenvedés oka a vágy (skrt. *trṣṇā*), a vágy megszüntethető, a megszüntetés módja a nemes nyolcas ösvény (skrt. *āryaṣṭāṅgika mārgaḥ*). Ezt a négy, egymással összefüggő kijelentést a buddhista ontológia alapjának is tekinthetjük. A buddhizmus szerint világon minden tettünkben és következményében ott a *szenvedés*¹⁶⁴. Ez a négy nemes igazság egyike. A szenvedés a világot általánosságban jellemző (skrt. *lakṣaṇa*) dolog egyike. Valójában a *duḥkha* (szenvedés) azt is jelenti, hogy nem *kielégítő*. Mivel minden tettünk alá van vetve a körforgásnak, és a körforgásban semmi sem véges, ezért minden tettünk *duḥkha*. A világ másik két jellemzője az, hogy átmeneti, állandótlan, múlandó (skrt. *anityāḥ*), illetve, hogy én/lényeg nélküli (skrt. *anātman*). Ez a három dolog egymással állandó kapcsolatban és körforgásban van.

Az énbe vetett illuzórikus hit ragaszkodást szül, az pedig fájdalmat az elmúlás miatt. A lényeg nélküli jellemző utal arra is, hogy nincs egy felső, mindent átható, abszolút isteni lény, amely a körforgás alól mentességet élvezne. Ennek ellenére a buddhizmusban az istenségek igen népszerűek. Egyszóval, a *feltételekhez kötött*

163 Érdekes felosztás, de segíthet megérteni a vitát Susanne nézőpontja, Ő három különböző emberi élet definíció lehetőségét sorol fel: biológiai, társadalmi és individuálisat. A legelső minden esetben korábban kezdődik és később ér véget, mint a másik kettő. Az individuális valamikor a 2. héten kezdődik el – biológiai szempontból! –, amikor a zigótáról eldönthető, hogy nem lesz egytetű iker. És valamikor az ember 30-40 éves korában érik be. A társadalmi élet valahol a kettő közt helyezkedik el: mikortól számít fontos, értékes tagnak az egyén a közösség számára. (Susanne, 1999, 147-184.) Attól függően, hogy melyik életdefiníciót részesítjük előnyben alakulhat ki álláspontunk.

164 'idam dukkham (ez a szenvedés): a szenvedés és a keserűség miatt ontott könnyek mellett eltörpülnek a tengerek.' (Téchy, 1985, 206.)

létezés nem kielégítő, mert a vágyból táplálkozik.¹⁶⁵ (Horváth, 1994) A négy igazság kijelentései úgy is értelmezhetők, hogy a világot a vágy tartja fenn. Azonban ez a vágyra felépített világ múlandó. A végső okot megszüntetve viszont túl lehet lépni a világ múlandóságán. Ez a négy igazság tulajdonképpen már a megváltás-tant is tartalmazza. Tehát a buddhizmus alapigazságai egyfajta pesszimizmust sugallhatnak első ránézésre. Ezek azonban a vallás tanainak keretein belül sokkal inkább olyan ténymegállapítások, amelyek motivációs erőt kell, hogy képviseljenek. Erre biztosíték a harmadik és negyedik igazság, miszerint létezik kiút, és a módszere elsajátítható. Vagyis a megváltás-tan egyfajta pozitív erővé alakíttatja át a világban tapasztalható „gonoszt”.

A nemes nyolcas ösvény azt a módszert ismerteti, amellyel a szenvedés kioldható. A szenvedés egyszerre vágy: epekedés, unalom, öröm és bánat is. A nyolcstréjú ösvényt általában három részre szokták felosztani: két bölcsességre, három erkölcsre és három meditációra vonatkozó szabályokra. A tanulmány szempontjából az erkölcsi irányelvek legfontosabbak. Ezek pedig: a helyes beszéd, helyes tett, helyes életmód. Ezeknek a parancsoknak általában hosszú felsorolással adják meg a tartalmát a különböző írásos források. Általában két dologra kell figyelni: egyfelől tartózkodni a káros dolgoktól, másfelől gyakorolni az erényeseket. Tehát a helyes beszéd például, egyszerre jelenti a rágalalmazástól való tartózkodást, és a kötelező igazmondást. Mindezeket együtt, ügyes módszernek tartják a gyakorlók, melyek olyanok, mint egy csónak, amikor átérünk vele a túlpartra, nem szabad magunkkal cipelnünk. Buddha a saját tanítására is így tekint. (Horváth, 1994)

A buddhista norma-rendszer alapjának tartott öt előírás: szkr. *pañca-sīla*. Mind az öt 'parancs' (szó szerint „öt erény”) lényegében tiltás, ami a világi és a szerzetesi hívekre egyaránt vonatkozik. Ezek pedig: tartózkodni az élet kioltásától, nem elvenni azt, amit nem adtak nekünk, tartózkodni a nemi kicsapongástól, tartózkodni a hazugságtól, tartózkodni a tudatot elhomályosító szerektől. Ezek a parancsok, noha negatívan vannak megfogalmazva, pozitív értelmezést is kaphatnak. Vagyis az életet védelmezni kell, igazat kell mondani, stb. Ezek az erények meglehetősen egyértelműek, érdemes viszont foglalkozni a bűnökkel és vétkekkel, melyek különböző megtorlást vonnak maguk után.

A buddhizmus is ismeri a pokol fogalmát. Ez azonban nem valami állandó, hanem maga is a ciklikus elmúlásnak alávetett hely, – vagy rosszabb esetben tudatalapot. A Pokol szenvedéseiben, hosszabb időre **öt bűn** valamelyikének az elkövetése révén részesülhet az ember: ha megöli az édesanyját, édesapját, vagy egy arhatot (buddhista szent), bomlasztja a szerzetesi közösséget, vagy Buddha nevét mocskolja be. Azok, akiről ez kiderül, nem is vehetők fel a közösségbe. (Talán történelmi helyzet alakította ki ezt az álláspontot, hiszen a vallás kialakulásának kezdetén a laikusok voltak az egyetlen kapocs a szangha (*skrt. saṅgha*) és a nem-buddhista,

¹⁶⁵ „A szenvedés a buddhizmus központi kategóriája. Egyetemes voltának elismerése nélkül sem a Buddha beszédeiben, sem a későbbi, részletesen kimunkált buddhista filozófiai rendszerekben nemigen értelmezhetők.” (Horváth, 1994, 79.)

hindu néptömegek közt. Jól látható, hogy egy viszonylag izolált csoportról alkotott közvéleményt negatívan befolyásolt volna, ha egyfajta menedékként szolgált volna gyilkosok és közösséget bomlasztó elemek számára. A megváltás az ő számukra is elérhető maradt, de a jelen életükben még nem.) Az első két bűn tekinthető közösség elleni büntettnak, míg a három másik a vallási közösség iránt tanúsított legmagasabb fokú tiszteletlenségnek. (Horváth, 1994)

A helytelenített tettek, vagy vétkek az öt erkölcsi előírás megszegéséből fakad. Ilyenek az élőlénynek ártás, tiltott nemi élet, hazugság, lopás, bódító szer használata. Ezeknek a tetteknek ugyanis már ebben a földi életben megvannak a káros következményei. Azonban ezeket a vétkeket a laikusokra és szerzetesekre különböző mértékben tartották érvényesnek. Ezekkel a tiltásokkal kapcsolatban több fogadalmat kellett tennie egy szerzetesnek. Tibetben például, a szerzetesek nem művelhettek földet, hiszen azzal a termőföldben lakó apró lényeknek akaratlanul is kárt okoztak volna. A laikus közösségnek, viszont muszáj volt a földet megművelni, hiszen másképp nem jutottak volna élelemhez. Ezen a ponton 'a lehető legkevesebb kárt okozni' elv lépett érvénybe. Káros következményei voltak ugyan, de elkerülhetetlen volt. Míg a szerzeteseket akár száműzhatték is a kolostorból, addig a laikusoknak a negatív hatásokat erényes cselekedetek „gyűjtésével” igyekeztek ellensúlyozni. Például, a földműves munkák gyümölcsét adomány formájában felajánlhatták a lámáknak.

Ennek ellenére például, Japánban egyes iskolák engedélyezték a szerzeteseknek a családalapítást, és a húsevést. Az a tény is hozzájárulhatott ehhez, hogy nem a fokozatos megvilágosodás elvét, hanem a hirtelen megvilágosodás elvét tekintették a megváltás legfőbb eszközének. Vagyis hittek abban, hogy bárki megvilágosodhat, még akkor is, ha nem járja végig a meditációs gyakorlatok különböző tudatállapotait.

Ezek szerint joggal mondhatjuk-e, hogy a buddhista etika egy következmény-etika? Egyesek számára lehet az. Viszont az erényes tettek csupán a jobb újjászületést biztosítják. Nem a végső cél irányába visznek, hanem ideiglenes megoldást kínálnak csupán. De mi is ez a végső cél?

A buddhista világnézet az indiai hagyományokra épít. Nem akarta megváltoztatni azt, nem akart egy hozzá hasonló, csupán látszatra eltérő vallási világnézet létrehozni. Az „ősi” vallás a legfőbb célnak egy-egy (fő)isten melletti újjászületést tűzte ki célul, addig a Buddha tanai alapján ez nem lehet a végső cél. Egy felsőbb régióba való születés csak ideiglenes kiút, ráadásul alá van vetve minden létező világ a létörvénynek, vagy a létezés ciklikusságának. Továbbá nem annyira az újjászületést, mint inkább az újra születést hirdette. Amíg a hinduknál az örökkévaló lélek váltogatja testeit, minden születés és halál során, addig a Buddha semmi ilyesmit nem tanított. Pontosabban szólva a lélekvándorlással kapcsolatos kérdésekre hallgatás volt a válasza.

A létezés egy ciklikus körforgásnak alávetett, mozgó, dinamikus jelenség. A létezés, helyét tekintve hat világban (skrt. *lokaḥ*) történhet. Ezek a Pokol (skrt. *narakah*), az állati létezés (skrt. *tiryāṅc*), az éhes szellemek világa (skrt. *pretah*), a félistenek / titánok birodalma (skrt. *asurah*), az emberek világa (skrt. *manuṣyah*), és az istenek világa (skrt. *devah*) lehet a helyszíne. A védikus vallásban a lélek ezek közt a világok

közt testesül meg, erényeihez mérten. Így, születése determinálja sorsát, hiszen jó, vagy rossz sorsát előző életeinek köszönheti. A buddhizmus nem hisz az örökkévaló lélek fogalmában. Ez technikailag azt jelenti, hogy elfogadja a hindu újratestesülést, de a végső célt nem a felsorolt hat világ egyikében találja meg. Ez a hat világ az örök körforgás világa, a szamszára (skrt. *samsāra*). Itt „bolyong” az örökkévaló lényegiség nélküli lélek. Minden születését előző tettei (skrt. *karma*) befolyásolják. Ezek a tettek tehát megtisztíthatók, és ezáltal jó születések érhetők el.

Ezen is túllép a buddhizmus és a tettek „jóvá” tételén túl, azok meghaladását tűzi ki célul. Vagyis a jó és rossz tettek jó és rossz visszahatásai ne zökkenthessék ki szellemi állapotából a gyakorlót. Ez a hétköznapi állapotot meghaladott állapot a nirvána (skrt. *nirvāṇa*), melyet fordíthatunk ellobbanásra vagy kialvásra. Aki ezt az állapotot eléri, az nincs többé alávetve az születés-halál-újjászületés körforgásának. A buddhista eszkatológia erre a tényfelismerésre (és ténymegállapításra) alapozva nyújtja azt az utat, mely segít „transzcendálni”, elszakadni ettől a világtól. A nirvánát elért lényre többé már nem hatnak a cselekedetei károsan vissza, mivel már nem a vágy táplálja tetteit. Túllép a hétköznapi világ illúzióin, és a dolgokat úgy látja, ahogy vannak. Ilyen értelemben szinonim a nirvána állapota a sūnyatā (skrt.), azaz üresség állapotával. Ez az állapot lényegében pedig szemben áll a függő-léttel¹⁶⁶ (skrt. *Pratītya-samutpādaḥ*), mely a karmikus tettek azon elképzelésén alapul, hogy minden tettnek következménye van. Ebből kifolyólag minden, ami a világon létezik, valami okból létezik, és maga is oka lesz egy jövődöbeli tettek.

A megvilágosodott személy tettei továbbra is következményekkel járnak, de őt már nem érintik, mivel az ’én’ illúzióját megszüntette. A hindu jógik a karmikus visszahatások miatt végeznek meditációs, és megtisztulási szertartásokat. Ezeknek a lényege a skrt. *tapas* (hő) gyűjtése, mely a negatív tettek következményeit hivatott elégetni. A buddhista gyakorló viszont tudja, hogy a tettek következményeit el kell viselnie még azoknak a Buddháknak is, akik evilágba születnek, csupán ezek a hatások nem gerjesztenek újabb következményeket. (Horváth, 1994)

Összességében tehát a négy nemes igazság alapján ez a világ szenvedés, mivel tetteink mindegyike a boldogság felé irányul, mégis állandótlan, és szenvedéssel teli eredményeket produkál. Ezt az állapotot a buddhista megváltás tant követve meg lehet szüntetni, és ennek eredménye az lesz, hogy a gyakorló a nirvána állapotába kerül. Felmerülhet a kérdés, hogy egy ilyen individuális megváltást hirdető tan egyáltalán rendelkezhet-e erkölcsi tanítással, hiszen a jó és rossz tettek distinkciójában is csak illúziót lát, mivel értéküket tekintve mindkettő a szenvedés egy-egy formája. Míg az előbbi ideiglenes örömhöz, utóbbi ideiglenes fájalmakhoz vezet.

Itt érdemes megjegyezni, hogy a tett, cselekedet az, ami az egész világot összeköti, mivel a függő létben minden dolognak valahogy oka a többi is. Ha másban

¹⁶⁶ Pontosabban függő keletkezéssel. A függő keletkezés tizenkettes láncolatát szintén tűzkerékben szokták ábrázolni, melyet maga a Mára, a halál istene tart karmai közt. A 12 létesülés (születés és halál körforgásának állomásai) egymást követi, és hogy nehezebben lehessen követni ezeket az állomásokat, mindig mozgásban vannak. A buddhista gyakorló számára ebből a végtelen körforgásból kell valahogyan kiszabadulni.

nem, akkor legalább a szenvedésben (ez is egy következmény: az érző lények tetteié) osztoznak. Egyfelől a Buddhák fogadalmi közt szokott szerepelni, a szenvedő lények iránt tanúsított részvételleljes szeretet, és ebből kifolyólag az esendő lények segítése. Másfelől a hétköznapi hívektől is elvárható, hogy a közösség iránt részvétet, vagyis pozitív, aktív attitűdöt tanúsítsanak. Ennek az attitűdnek két formája ismert.

Az egyik az 'aktív' nem „beleavatkozás”, amikor is a szenvedő lényen nem segítenek a buddhista hívek, mivel azzal negatív karmát halmozódnak fel. A másik, amikor pontosan a másik lény szenvedése láttán aktívan avatkoznak bele a világi dolgokba. Jó példa erre például a háború. Egyfelől a buddhisták elhatárolódnak a háborútól, hiszen az emberi életek kioltásával jár. Másfelől bizonyos esetekben megengedett, hiszen így több, ártatlan életet menthetnek meg, a kisebb rossz felvállalása által. Vagyis egyes iskolák esetében van szituációs és motivációs etikai álláspont. Nagyon sokszor a buddhizmust éri az a vád, hogy a társadalmi problémákra érzéketlen, és ami a megváltás elősegítésén történik a hétköznapiakban, az iránt közönnnyel viselkedik. Egy ilyen kijelentés mellett és ellen is számtalan érvet, példát lehetne felhozni.

A buddhizmusban az emberi élet kitüntetett helyet foglal el az értékek rangsorában. Ennek oka az, hogy a legideálisabb dolog embernek születni, mivel csak ez a létforma képes az önmegváltásra. Még jobb olyan országba születni, ahol a Buddha tanait hirdetik, ettől is jobb egy Buddha korában születni, és a legjobb egy Buddha világába születni. Érthető módon, mivel minden érték lényegében az eszkatológia alá van rendelve, ezért az emberi élet is csak ebből a szempontból élvezhet prioritást a többi élethez (istenek, állatok, növények, stb.) képest.

Ez a világ, ahová az ember születik, természetük szerint két részre osztható: szellemi (skrt. *nāma*) és anyagi (skrt. *rūpa*), – szó szerint 'név' és 'forma' – természetű dolgokra. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a kettő egymástól függetlenül képes lenne létezni. Az emberi természetnek általában öt csoportját különítik el (egyes iskolákban ezek az elkülönítések is csak zavaró tényezőként vannak kezelve, mivel különbségtételeken alapulnak). Az első jellemző a forma, mely az anyagi test kiterjedése és alakja értelemben használatos. A második az érzelem, mely lehet kellemes, kellemetlen és semleges. Harmadsorban a tudati tevékenységek, mint amilyen a gondolkodás, fogalmi elkülönítés. Negyedszer a karakter. Ez habitus, attitűd értelemben jellemző az emberre. Ezt a karmikus visszahatások határozhatják meg. Végül, a tudatosság (skrt. *vijñānam*) jellemzi az embert. (Keown, 1995, 24-27.)

Ezen a ponton kisebb vita kerekedett abból, hogy Damien Keown ez utóbbi jellemzőt egy hasonlattal szerette volna megmagyarázni, értelmezni. Szerinte ugyanis az anyagi forma maga a számítógép hardvere, a mentális jellemzők a szoftver (tudat, karakter, érzelem). Végül az elektromos áram pedig a tudatosság. Ez táplálja a számítógép minden részét. A kritikák főként azért érték Keown-t, mert ez a hasonlata egy arisztoteliánus rendszert vázolt fel, melyben a buddhista világkép lényegében – szerinte – kiáll az egy örök szubsztancia létezésével. Keown nem emelte ki, hogy egyik jellemző nélkül sem beszélhetünk a többiről, egyik hiánya már a többi

megszűnését is maga után vonzza, ráadásul az egész rendszer dinamikus. Emellett a tudatosságnak megfeleltette a nyugati lélek fogalmát, amely állandó, mindenkor jelen van, legfeljebb nem nyilatkozik meg. Ez az alapelv egyébként megfelel a hindu vallás felfogásának, viszont szemben áll a Buddha azon kijelentésével, hogy ha elkezdjük elemezni az embert, a végén nem marad a kezünkben semmi (akár a hagyományról szedjük le a rétegeket).

Három, kiemelt erkölcsi értéket ismer a buddhizmus. Ezek: az élet, a tudás, és barátság, amelyek képesek értékkel megtölteni egy ember életét. Az élet önmagában érték a Buddha követői számára, mindegy milyen életről legyen is szó. A tudás, a buddhista bölcsességet fedi, mely számos dolgot takar (tévtanok elvetése, helyes gondolkodás, ostobaság kerülése, stb.), végül a barátság alatt a részvétellel szerettet kell érteni (utóbbi fogalom erősebben esik a latba a mahájána iskolákban).

Keown próbálja kiemelni az élet elsődlegességét ezen a helyen, és valóban, a legtöbb probléma abból adódik, hogy az utóbbi két alapelv – noha azonos helyiértéket képviselnek – gyakran szembekerülnek a mindennapi élet során a legelsővel. A buddhizmus szerint minden élő osztozik a szenvedésben. Ám ez a szenvedés csupán ténymegállapítás: önmagában még nem ad előjogot arra, hogy kiemelten bánjanak adott lényvel. Ami miatt védeni kell a lényeket, az már a bölcsességből, és az azt követő felismerésből származik. Ez a felismerés kettősséget hordoz önmagában: egyfelől minden élet tiszteletét hirdeti, másfelől az emberi létezését előtérbe helyezve akaratlanul is kénytelen ártani a többi élőlénynek. *Az idea tehát a nem-ártás, a valószínűleg gyakorlata pedig a lehető legkevesebbet ártás.*

A *morális döntés folyamata* alapján a buddhista vallási gyakorlókat két nagyobb „halmazba” sorolhatjuk be: a világiak–, valamint a professzionális, szerzetesek közösségének csoportjába. A különbségtétel alapja a társadalmi kapcsolatok mennyiségi és minőségi fokán alapul. Nyilvánvaló, hogy a szerzetesek társadalmi kapcsolatai jóval szabályozottabbak, és kisebb palettán mozognak mindennapi életükben, mint a laikusokéban. Értelemszerűen nincsenek külön parancsolatok például a házastársi kötelezettségről a szerzetesek számára, mivel cölibátust fogadnak a legtöbb esetben. A két csoport közt azonban természetesen kölcsönhatás van. A fölmerülő kérdések megoldása függ attól, hogy miben állapodik meg a közösség, az erkölcsi döntéshez pedig Buddhaghosa kommentárjaiból egy négyzintes döntési modellt lehet felállítani. Az első szinten, prioritást élvez maga a Tan, amelynek mintájára kell megoldani az adódó problémát. Hasonlóan más világvallásban is a vallásalapító példáját követve, analógiás gondolkodás segítségével. Ezekről az elvekről a szútrák, illetve a szerzetesi szabályok tájékoztatnak. A második szintet az írással megegyező dolgok képviselik, amelyek mélyebb analógiás gondolkodást igényelnek. Lényege, hogy az írásokban nincs tiltva egy cselekedet, de azt megvizsgálva nem szabad, hogy az eltérjen a szabályzattól. Például rablást látva a szerzetes cselekedhet az áldozatok javára, de nem azon az áron, hogy megöli a rablót (mivel ez a szabályzattal ellentétben állna). A harmadik szempont alapját a kommentár irodalomból vett bizonyítás képezi: ie.404-től, az első zsinattól tarják számon. Végül, ha már a fentiek nem ad-

nak választ, akkor a személyes vélemény segíthet csak. Ebben szerepet kap a logika, intuíció és a következmény mérlegelése.

Fontos kitétel, hogy mindig az első autoritás élvez prioritást a többivel szemben, jöllehet a „szentírás” nem lett totális autoritás (ennek oka vélhetően, hogy: a különböző szerzetesi közösségek, és a különböző buddhista tanok nem ugyanolyan szentírásokkal dolgoznak).

A fenti vázlat alapján kijelenthető, hogy a buddhizmusban a legfőbb értéket valóban az eszkatológia ténye jelenti, minden más ennek van alávetve. Még a vadzsrajána irányzatokban is, ahol minden létező társadalmi előírást próbálnak áthágni, hogy bizonyítsák, a jó és rossz dolgok elkülönítése csupán megköti az elmét.

Buddhizmus és abortusz

Japánban, a modernkori abortusz problémájának „megoldására” egy sajátos jelenség tűnt föl az 1960-s években, majd kapott nagyobb publicitást egy évtizeddel később. Ugrásszerűen megnőtt az Edo-korban már bizonyíthatóan gyakorolt, „vizek gyermekének rítusa” (jap. *mizuko kuyō*), melynek központi alakja Ksitigarbha mahábóddhiszattva (jap. *Jizō Bosatsu*). Ezt a szertartást az 1990-es évek óta Koreában, illetve Hawaii szigetén is elvégzik. A szertartás, úgy tűnhet, hogy – a köré épült eszmevilággal egyetemben – leginkább a PAS (poszt-abortusz-szindróma) kezelésére jelenthet megoldást, illetve preventív jelleget is ölthet, amennyiben az abortuszon átesett nő „bűnbánatot” gyakorol. A vallástörténész számára különösen érdekes jelenséggel állunk szemben, hiszen itt egy ősi, talán egy kissé el is feledett rítus elevenedik meg, egy újkeletűnek tekintett probléma hatására.

A kutatástörténet kifejtése során már érezhetővé válhatott, hogy a kultusz megítélése nem olyan egyszerű, sőt egyre több álláspont tűnik fel. Tényleg megoldást jelent a rítus a PAS kezelésére? Valóban fiatal nők veszik igénybe a vallás eme szolgáltatását; tényleg csorbítja a rítus pusztá léte a nők jogait? Egyáltalán, hogyan nézhetünk szembe egy ilyen jelenséggel, mit kezdhetünk vele, hogyan integrálhatjuk saját világképünkbe, okulhatunk-e belőle? Csupán néhány kérdés, amely felmerült a kutatók által, amelyekre próbálták a választ keresni. Milyen gyökerei vannak ennek a rítusnak? Milyen történelmi sajátosságokat visel magán? Hogyan alakult ki maga a rítus, és változott Jizō az idők folyamán? Milyen fontosabb mozzanatai vannak a rítusnak, és hogyan értelmezhetők ezek? Mely országokban van jelen Japánon kívül, s mi lehet ennek a hiánynak, vagy jelenlétnek az oka? Továbbá üzleti vállalkozásról van-e szó, amelyet mesterségesen gerjesztenek?

Az abortusz és buddhizmus kapcsolatát számos cikk, monográfia, és tanulmánykötet feldolgozta. Ennek az irodalomnak egy – általam reprezentatívnek tartott – részét kívánom bemutatni. Japánban kezdődött el először az 1960-as és 1970-es években a *mizuko kuyō*ról szóló tudósítás írott formában, valószínűleg tévéműsorok, rádióműsorok hatására – amelyek közvetítették, illetve propagálták, vagy éppen bi-

rálták a rítust. Az első írások a szépirodalom kategóriájába tartoztak. Ezeknek összeállítását *Doris G. Barga*n cikke (1992) ¹⁶⁷ próbálta összefoglalni. Művében egyfelől a mizuko kuyō eredetét kutatja ő is (annak a társadalmi-családi szokásokba való beilleszkedését), de legfőképpen, részletes elemzését adja egy nagyobb „drámának”, mely a rítushoz tartozó szinte összes kulturális, népmesei, népi vallásos elemet tartalmazza. Ezek az előzmények csaknem a 15-16.századig¹⁶⁸ követhetők vissza a szépirodalom berkein belül, egy ’nó’ játék formájában.(Barga, 1992)

Tanulmányomban nagyobb hangsúly kerül a vallási, hitbeli, pszichikai és – részben – a társadalmi vonatkozások bemutatására. Az első „nyugati” írásos beszámoló 1981-ben jelent meg, Anne Page Brooks tollából, amelyben 1979-81 közti kutatásának eredményeit közli. A rítusról, a hozzá kapcsolódó kellékekről pontos, használható leírást nyújt. Tanulmányának mégsem lett nagyobb visszhangja az 1990-es évek elejéig.

Az 1990-es években két fontos, mérföldkőnek számító munka jelent meg. Az egyik *William R. LaFleur* monográfiája (1992), amely teljes egészében a mizuko kuyōval foglalkozik. Ebben a rítust, a köré épült hiedelemvilágot konkrét példákon át vizsgálja. Olyannyira, hogy a bemutatott – egyébként híres zarándokközpont – Hase-Dera templom, ahol a rítust gyakorolják, a későbbi művek szerzői egyszerűen csak a „közismert” jelzővel illetik. LaFleur monográfiája azért mérföldkő, mert tulajdonképpen műve hatására fordult a – főként az angolszász – világ eme sajátos vallási jelenség felé. Művének számtalan kritikusa akadt. Egy ilyenre reagál *LaFleur* cikkében (1998).

Amennyiben LaFleur az abortuszt védelmezők oldalán áll, – jóllehet szükséges rossznak tartja azt,- akkor Damien Keown (1995) és kutatótársai a abortuszellenes oldalt képviselik. Tanulmánykötetében és a mizuko kuyōtól kezdve az eutanáziáig, a távol-keleti prostitúcióig minden modern, bioetikai kérdést próbál érinteni, elemzés alá venni.(Keown, 1998) Az általa képviselt nézetek megpróbálnak egy írásos tekintélyre való hivatkozást kialakítani, főként a theraváda iratok alapján. Írásainak sok bírálója akadt – közöttük *Michael G. Barnhart* is, aki a szakmai oldalról kritizálja (1998) –, mivel vitatott, hogy létezett-e élő tradícióként egy ilyesfajta szövegtisztelet a „vének iskoláján” kívül is. Művei ennek ellenére kihagyhatatlanok a téma feldolgozása során. Meglátásom szerint LaFleur-rel ők ketten tettek ennek az ügynek az érdekében a legtöbbet – megnyitották a nyilvánosság számára a vita lehetőségét. Ma már nem túlzás kijelenteni, hogy a vita a nyilvánosság előtt folyik, a kutatások immár nem „önmagukért valók”. A tudományos életben nagyobb számban jelennek meg a témáról írások az 1990-es évek óta.

Talán az elsőként a *Hoshino-Takeda* szerzőpáros reagált (1987) a mizuko kuyō által felvetett kérdésekre. Ők a Japánban már általánosítás szinten – akár a napi saj-

167 A mű nagyobb része Kawabata: Szépség és szomorúság című 1972-s művével foglalkozik

168 Jūrō Motomasa (1394/5-1431/59) szerző Sumidagawa című nő játékát későbbi századokban többen is feldolgozták. Ezek a színpadi művek a halott gyermekét kereső anyát ábrázolják, és a katarzis-élmény kiváltására törekednek. (Barga, 1992, 340-341.)

tóból is – elhangzó állítások igazát vizsgálták. Igaz-e, hogy a rítus a szexuális-ipar terméke? Igaz-e, hogy a nők büntudatából profitálnak a papok? A tanulmányban a szellemek világába vetett hit felől próbálják megérteni a jelenséget (a szellemek közt hol a helye az abortált magzatnak, milyen szellemek vannak egyáltalán, hogyan hatotta át a buddhizmust a népi vallás, stb.), másfelől, ami ebből következik, megnyitnak egy szélesebb perspektívát: tanulmányuk röviden szól a kisállatok, élettelen tárgyak számára bemutatott kegyeleti gyakorlatokról is.

Időrendben a következő *R.E. Florida* műve (1991), aki egy rövid tanulmányban foglalkozik az abortusz kérdésével. Bemutatva a kérdés Kínában, Taiwanon, Thaiföldön, és Japánban. Végül a Daimond Sangha nevű, buddhista vallási csoport által, Hawaii-n bemutatott rítus ismertetése következik. Műve tájékoztató jellegében kiemelkedő, viszont újdonságot nem mutat fel az előzőekhez képest, leszámítva az amerikai közösség rítusának részletes közlését, amely a függelékben található.

Az 1990-es évekre a bioetika problémáival foglalkozó tanulmányok száma jelentősen megnőtt, euért *James Hughes* és *Damien Keown* készítettek egy bibliográfiát (1995) is a témához, ebben pedig a kutatástörténetet, az éppen zajló vitákat összefoglalják néhány sorban. Olyan címszavak szerepelnek itt, mint az abortusz, külön címszó alatt az abortusz Japánban, eutanázia, nők és buddhizmus, theraváda etika, stb. Hasznos, kihagyhatatlan lista ez, és sokban megkönnyítette a saját kutatómunkámat is, nagy előnye továbbá, hogy a *Journal of Buddhist Ethics* hivatalos honlapján is elérhető.

1996-ban Frank M. Tedesco egy hiánypótló tanulmányt (1996) jelentetett meg, amelyben a koreai abortusz problémájába kaphattunk betekintést. Külön érdemes kihangsúlyozni, hogy mindezt úgy, hogy a japánoktól átvett mizuko kuyō sajátosságait is bemutatta. Tudtommal, az egyetlen, mű ezidáig angol nyelven a kérdéssel kapcsolatban Koreáról. Ugyanebben az évben látott napvilágot Desmond cikke (1996), mely a Japán abortuszhelyzetről tudósít. Azonban az általa felsorolt adatok habár bőségesek, nem mérvadók, mivel rendszertelenül követik egymást.¹⁶⁹ Sokkal inkább egyike a figyelemfelkeltő cikkeknek.

A következő mérföldkő a kutatásban egy újabb szerzőpáros, *Anderson és Elaine* 1992-93-as kutatásainak a közzététele (1997), amelyben nagyobb hangsúlyt fektetnek a rítus társadalmi vizsgálatára. A tokiói felmérésekből csupán féltucat mélyinterjú eredményeit közlik ügyesen kiválogatva a különböző motivációjú, háttérű, érdeklődésű és korú célszemélyeket. A tanulmány –noha szerintük még nem eléggé reprezentatív, – megcáfolni látszik jónéhány előfeltevést, kérdést: a fiatal nők többen végzik el a szertartást, mint idősebbek, vagy férfiak? Tényleg nagy üzlet van ebben a kegyeleti rítusban? Valóban alkalmas a PAS kezelésére a rítus? Önálló-e a rítus vagy a kegyeleti rítusok egyikének tartják?

Bardwell Smith tanulmánya (1998) ugyan az 1986-ban elindított szociológiai felmérésein alapul (több ezer lekérdezett), azoknak az eredményeit mégsem citál-

169 Életkor szerint lebontott abortuszok számáról jó összesítést hoz, hivatalos adatok alapján. Hoshino-Takeda 1987, 311.

ja, helyette megkísérli a mizuko kuyō-t egy tágabb vallási-társadalmi nézőpontból szemlélni. Sorra veszi a már korábban említett büntudat kérdését pszichológiai szempontból, a rítust megvizsgálja azzal kapcsolatban, hogy van-e közösségépítő szerepe, illetve a Japánban ismert és alkalmazott megelőzési eljárásokat is tanulmányozza.

Segítségét nyújthat számunkra egy a temetési szokásokról szóló cikk (Kenney és Gilday, 2000) tanulmányozása is. A szerzőpáros érthetően felvázolja a temetkezés „fejlődésének” főbb állomásait a szigetországban, s egy teljes leírást is adnak arról, hogy ma hogyan lehet elbúcsúzni a halottól. Végezetül *Damien Keown* egy tájékoztató jellegű cikkét (2005) említtem meg itt. Ennek jelentősége az, hogy eddigi kutatásait, nézőpontjait összegezi, lényegében megerősíti a korábbi állításait.

Buddhizmus és abortusz az írásos hagyomány tükrében

A buddhizmuson belül, – ahogy már korábban is esett szó róla, – nincs egy autoritatív hatalom, amely *ex cathedra* tett kijelentéseivel képes lenne irányítani a vallás és a vallásos társadalom mindennapi életét. Azonban a szentiratok tekintélye nyilvánvaló. A buddhisták számára a történelmi Buddha szavait a mesterek (skrt. *guru, tib. bla ma, jap. sensei, kí. si-fu*) közvetítik, ezt a tudást pedig az írásos szövegek rögzítik. A különböző szerzetesi regulák (skrt. *vinaya*) tartalmazzák a szerzetesek hétköznapi életének szabályait. Egyfajta zsinórmércék. A buddhizmuson belül az iskolák közti különbségek is főképp a regulák közti eltéréseken alapulnak, a főbb irányzatokon belül. Ezért nem lényegtelen megvizsgálni ezen a hagyományoknak a tartalmát.

Az abortusz és emberölés közti különbség kritériumai a modern társadalom egyik nagy vitája. Egyáltalán lehet-e ilyen különbséget tenni? Bizonyos kritériumok alapján a buddhista szentiratok hagyománya mindenesetre megteszi. Az első, legfontosabb ebben az esetben az, hogy mikor kezdődik meg az ember létezése? Valójában a kérdés helytelen, hiszen a biológiai létezésünk, gyakorlati tapasztalat alapján jóval megelőzi az individuális létezésünket, sőt társadalmi létezésünk korábban kezdődik és később ér véget, mind a két előzőnél. A buddhista tanok, többek közt az újratermesztés körforgását vallják. Vagyis az élet után a halál, majd az újjászületés következik és így tovább.

Ennek a tanrendszernek az egyik legkidolgozottabb formáját a Tibeti halottaskönyv tartalmazza. (Kara, 1986) Ebben a szentiratban a halál és újjászületés közé még beillesztenek egy köztes világot (tib. *bar do*), amelyet elhagyva találja meg a vándorló „lélek” újra az anyagi világon az anyaölt, amely által ismét megszülethet. Az a hely, ahol újjá fog születni a „vándor” előtt felragyog. Tehát a karmikus körforgás feltételez egyfajta folyamatosan mozgásban levő, dinamikus változó létezést, ez azonban nem azonos a biológiai étellel! Vagyis a megtestesülés pillanatában a magzat már él. Modern orvosi terminussal élve a megtermékenyített petesejt

élőlénynek számít. Ekkortól elvileg védeni lehetne a magzatot, csakhogy még nem dőlt el, hogy egyedül fog megszületni, vagy testvérével. Az ikresedés a megtermékenyítés utáni hetedik nap körül történik. Vagyis emberi személyről addig semmiképp sem tudunk beszélni (mivel nem eldől, hogy egy, vagy több személyről van-e szó).

A szentiratok szólnak a spontán vetélésről is, és három, nem hierarchizált magyarázattal szolgálnak okait illetően. Az egyik, hogy a megtermékenyítés megtörtént, de nem volt karmikus cselekvő. Vagyis csak biológiai megtermékenyítés történt. A másik, hogy a karmája nem volt elegendő egy ilyen jó születéshez, végül a harmadik lehetőség, hogy a biológiai értelemben vett zigóta sérült, ezért a meg nem érdemelt rossz születést elkerülendő, elpusztult.

A buddhista hagyomány a magzati létet a következő szakaszokra osztja föl (Agostini, 2004.): az első állapot a (skrt.) *kalala*, ez a megtermékenyítés és az azt követő első hét szakasza. Ekkor a tiszta olajhoz hasonlítják az embriót. A második állapot az ún. (skrt.) *arbuda*, mely a második hetét élő magzatra vonatkozik. Ezután (skrt.) *peśī* a neve a harmadik héten, és (skrt.) *ghana* a negyedik héten. Az ötödik héttől a születésig (skrt.) *praśākhā* a magzat neve. Úgy tartják, ekkor alakul ki az „öt végtag” (két kar, két láb, és a fej), és a hetedik héten a szem, orr, fül, stb. már elkülöníthetők. Az vinaya-kban az abortusz a magzat életfonalának elvágása. Megkülönböztetik azt is, hogy elfolyatták, vagy elhullajtották. Előző a 49. napig történhet, utóbbi az után. Azonban mindkettő abortusznak minősül. (Agostini, 2004) A különbség annyi, hogy amíg a theraváda iskolák konzervatív álláspontot fogalmaztak meg, ezzel szemben számos iskola van, amely megengedőbb ebben az esetben, a kommentár irodalomban ugyanis az emberi létezőnek több kritériumát is felvázolják. A magzat esetén mindenképpen emberölésnek számít, ha már kifejlődött az öt végtagja, és/vagy már képes lélegezni.¹⁷⁰ Ez az időpont, az 5-7. hét után következik (általánosan elfogadott a 49.nap): az után abortusznak minősül a cselekedet.

Damien Keown (1995) az abortusszal kapcsolatban egy konzervatív állásponttal vél felfedezni a buddhista hagyományokon belül. Írása főleg a theraváda iratokon alapul, melyeket ő kiterjeszt a többi iskolára is. A probléma ezzel az állásponttal az, hogy feltételezi a szentiratok autoritását. Ezzel ellentmondani látszanak a tények, melyekre ő is hivatkozik. Nevezetesen, hogy a vinaya-kban ismerik az abortusz fogalmát, és tiltják. Másfelől a tilalmat feloldják, ha az anya élete veszélyben van. Keown két elvet ütköztet: az élet abszolút tiszteletét, és a jogos önvédelem elvét. Azonban az abortuszt a korai buddhizmus elterjedése idején is alkalmazhatták, hiszen a szövegek beszámolnak arról, hogy a házasságon kívül teherbe esett nők, a vagyonuk felaprózódásától féltő családok, és a rivalizáló társfeleségek is éltek a terhességmegszakítás művi változatával.

170 Giulio Agostini bizonyítékkal Jayarakṣita (7.század), illetve Sunyaśrī (12. század) kommentárjait hozza fel példának, melyek az emberölés kritériumának azt határozzák meg, hogy a magzatnak mind az öt végtagja kifejlődött. Míg Jayarakṣita a (skrt.) *prāna*-t is kritériumként nevezi meg, azaz a légzést, mely az élet forrása. Vagyis feltételezi, hogy ekkortól már valamilyen légzése van a magzatnak. Jóllehet, ilyenfajta kritériumot Buddhaghosa (5.század) sem ismert. (Agostini, 2004, 66-70.)

Így, logikai ellentmondásnak tűnik az, hogy az ún. veszélyeztetett terhes anya miért vetetheti el a gyermekét, míg az „önzés” által mozgatott nő miért nem teheti meg? Ha mindkét esetben gyilkosságnak minősül, akkor mi a különbségtétel alapja? (Barnhart, 1998) Ha hozzátesszük még, hogy Keown álláspontja szerint a tudatosság a fő kritérium az emberi személy meghatározásánál és az élet tisztelete, illetve az életnek önértéket tulajdonítás egyik sarkalatos tétele a buddhizmusnak, akkor még inkább belezavarodhatunk a problémakörbe.

Az emberi személy meghatározásáról már volt szó a fentiekben. A *skandhák*, vagy halmazok öt eleme határozza meg az emberi létezőt, amelyek mindegyike együtt fontos. Keown ezzel szemben a tudatosságot emeli ki, mert így könnyebben tudja védelmezni az abortusz-ellenes álláspontot, illetve magyarázni a theraváda állításokat. Annyiban igaza van, hogy Buddhaghosa valóban a tudatosság alapján különíti el az élőlényeket, és aszerint rangsorolja őket, minden életnek értéket tulajdonítva, ám ezeknek a minősége más és más.

A buddhizmusban az *erkölcsi felelősség* alól nincs felmentés. A karmikus törvény miatt mindenki saját maga kell, hogy szembe nézzen a tetteinek a következményeivel. Ebben a folyamatban szükség van egy vezérfonalra, ami segít a helyes döntésben. Ezt a vezérfonalat a szentiratok többnyire képesek nyújtani: pl. a nemes nyolcas ösvény három erkölcsi része, vagy az öt erkölcsi előírás. Azonban az alapelvekben és általános érvényű szabályokban nehézségnek bizonyulhat az, hogy ha több van belőlük, akkor előbb-utóbb ütközni fognak egymással.

Siri Sanga Bo, középkori ceyloni király hasonló dilemmába került, amikor az országát rablók dúlták, és csak erőszakkal lehetett volna rendet teremteni. (Hallisey, 1996) A király szeretett volna helyesen cselekedni, de nem tudta hogyan, az udvarában lévő szerzetesek pedig egy példát mondtak neki. A pióca a vért szipolyozza ki, míg a csecsemő puhán, kedvesen az anyja tejét, mely táplálja őt. A király erre a nem-ártás elve mellett kötelezte el magát, az országa még nagyobb káoszba sülyedt, végül lemondott a trónról, és szerzetes lett, mert nem akarta beszennyezni lelkiismeretét.

Ezzel a példával szemben számos ellenpéldát lehetne felsorolni. Az viszont egyértelmű, hogy a mindennapi életben nehéz mindig helyesen dönteni. Az abortusz esetén belátható, hogy az emberi élet kezdetének meghatározása nem nyilvánvaló. Ezért, talán óvatosságból, a buddhisták ellenzik az abortuszt, hiszen egyfelől nem képesek felbecsülni az általa okozott kárt, másfelől nem szívesen bátorítják az embereket egy esetleges emberölésre, még akkor sem, ha a tudatlanság védőpajzsa mögé is rejtőzhetnének. Nem is lehet támogatott, vagy erényes cselekedet, mivel a létezési láncolatát megszakítja „valakinek”. Ezen a ponton nehezen is értelmezhető, mert ha karmikusan a születésre volt kondicionálva a személy, és mesterségesen beavatkozva ezt megtöri a leendő édesanyja, akkor a karmikus törvény sérül. Ha azonban az abortusz a karmájába volt kalkulálva, akkor a fatalista szemlélet uralkodik el, és minden felelősség alól felment minden nőt, akár a gyermekgyilkosság alól is..

Összefoglalva az abortusz nem számít gyerekgyilkosságnak a terhesség első 49 napjáig, amikor is már az „öt végtag” jól láthatóan elkülönül, és kifejlődik. Viszont ártásnak minősül (mert egy élőlénynek ártanak), ezáltal valószínűleg negatív karmikus visszahatásai lesznek.

„Szomorú kényszer”. Jizō kultusza és a mizuko kuyō

Japánban a nagyszámú abortusz jelensége nem újkeletű. A történelem folyamán már volt példa arra, hogy a születésszabályozás eme cseppet sem biztonságos módszeréhez nyúltak.¹⁷¹ (Jamadzsi, 1989) Érdemes áttekinteni, hogy milyen fontosabb események vezettek el idáig. A híres sekigaharai ütközet (1600) sorsforduló volt Japán számára: egy széttagolt, állandó belháborúkkal küzdő ország végét jelképezte; megszületett az egységes Japán, a Tokugawa család sógunjainak vezetésével. Minden a belső békének lett alávetve. (O'Connell, 2002) A japán erődöket – amelyeket korábban, a 16. században az ostromágyúk ellen lettek átépítve¹⁷²– elbontatták, a fegyverek nagy részét be kellett szolgáltatni. Japán a lőfegyverek terén, – amelyekkel a portugálok ismertették meg az országot, – a 16. században már világszínvonalban is élen járt. Saját technikákat fejlesztettek ki, mind a felhasználás, mind az alkalmazás terén. A leszerelés célja az volt, hogy csak a szamuráj kaszt tagjai tartassanak maguknál fegyvert, s azok is csak a két kardból álló *daishōj*ukat. Be kellett szolgáltatni tehát a kolostorok arzenálját, és a parasztok kezében lévőket is – főleg ebből a rétegből képezték a muskétásokat¹⁷³. Megszervezték az ún. „kardvadászokat”, amelyeknek a célja a megmaradt hidegfegyverek begyűjtése volt.

1615-ben Tokugawa Ieiasu rendelete nyomán minden hadúr csak egyetlen várat tarthatott meg, a többi le kellett bontani. 1671-től a hadügyi kérdésekkel foglalkozó könyvek behozatalát is megtiltották. A hadtörténeti kitérő nem tartozik szorosan a tárgyhoz, azonban szükséges megérteni azt, hogy mit jelentett az, amikor az „erkölcsök helyreállításáról” beszéltek a sógunok. Ebből, a belső békének mindent alárendelő, teljes elszigetelést hirdető – végső soron a hatalom teljes centralizálásból – következő mentalitásból nem hiányoztak a gazdasági „reformok” sem.

Japánról köztudott, hogy a rizs alap élelmiszerei közé tartozik mind a mai napig. A középkorban az adók nagy részét is főként rizsben szolgáltatták be. A Tokugawa sógunátus adói azonban sokkal súlyosabbak voltak a megelőző korokéhoz képest. A jelszó az volt, hogy amíg éheznek a földműves, addig nincs se ereje, se ideje lá-

171 Néhány kiragadott példa a természeti katasztrófákra: 1658. rossz termés, 1732 saskajárás, éhínség nyugaton, 1770. szárazság, 1783. éhínség északkeleten, 1784. országos éhínség, 1785. éhínség északkeleten, árvizek, 1814. aszály, 1817. aszály, 1832, 1834, 1836: éhínség. (Jamadzsi, 1989, 231.)

172 Ilyen impozáns, külső védművekkel is ellátott épületek láthatók Osaka-ban és Kumamoto-ban

173 1575. május 21-én a nagasinoi csatát Oda Nobunaga 3000 fős muskétás hadosztálya nyerte meg, és ezzel elkezdődött a lőfegyverek hadszíntéren való tömeges alkalmazása. Igaz, mint látjuk, ez alig több, mint 50 évig tartott.

zadni.¹⁷⁴ A társadalom átalakult¹⁷⁵. A parasztok fele, akiktől súlyos adókat szedtek be, elköltözött földjéről, és a városban kétkezi munkás, kocsis, vagy kereskedő lett. A földeken maradtak nem tudták fizetni az adókat, ezért ők eladták a földjüket a gazdagabb földbirtokosoknak, akiknek immár bérlői lettek. Továbbá súlyosbította a helyzetet az éhínségek sorozata, és az, hogy a fő termelőerő – megbecsülés, élhető körülmények hiányában – fokozatosan csökkent létszámában. Ezt tetézték még a sorozatos parasztlázadások, melyekre összetettségük miatt, most nem térünk ki. Az viszont tény, hogy eredményt egyik sem ért el, nem is érhetett volna el. Ugyanakkor a szigetország népessége növekedett, valószínűleg az állandó háborúk megszűnésének következményeként.¹⁷⁶

A sok utód gondozása immár lehetetlenné vált. Az abortusz, vagy inkább az anyára nézve ekkor még sokkal biztonságosabb gyerekgyilkosság tömeges méreteket öltött. Általánosan elterjedt az a nézet, hogy ezzel a gyermeket a nagyobb kintől – pl.: éhezés, járványok – mentik meg. A gyermek megölése után várták, hogy majd újra a családon belül megszülethessen a lelke, ha már kedvezőbbek a körülmények. Mindez a 18. században, „legalizált”, vagy legalábbis hallgatólagosan elfogadott formában.

Az abortusz, és gyerekgyilkosság általános társadalmi jelenségként főként a szegény, paraszti családok körében volt jelen. Valószínűleg a városi rétegek körében is megfigyelhető lehetett. Ennek okai a fent említett természeti csapások, és katasztrófák közt (is) kereshetők. A családok tulajdonképpen az újszülöttnél egy újabb éhes szájat láttak, amelyet már nem lettek volna képesek ellátni. Kyūshū-n szokás volt öt gyerekből kettőt megölni. Tosa tartományban egy fiú és két leány volt a megengedett gyerekszám egy családban. Hyuga tartományban csak az elsőszülöttet tartották meg. (Honjo, 1926) A paraszti réteg legalsó gazdasági fokán élők pedig gyerekkereskedőknek adták el utódaikat, így e réteg, vérszenes fogyásnak indult. 1767-ben ennek okán császári rendelettel próbálták betiltani a gyerekgyilkosságot.¹⁷⁷

174 Az adók mértéke változó volt. Általában a sógun földjein 40-60%, míg a daimjók (hűbérurak) területein elérte nemritkán a 80%-t is! Továbbá robotmunkát, ipari adót (házálag előállított ipari cikkek után), és az adószedés költségeit is nekik kellett megfizetni. Továbbá az adózás során a betakarított terményből először a földesurak adóját kellett beszolgáltatni, azután a maradékot (pelyva, rossz minőségű gabonák) megtarthatták házi használatra.

175 A lakosság 80%-a paraszti réteghez tartozott, mely osztály az alapját jelentette a gazdaságnak. A növekvő adók hatására azonban egyre többen próbáltak szerencsét a városokban, elhagyva őseik birtokát.

176 Japánnak nem voltak külső ellenségei. Akik voltak, azok is inkább, mint meghódítandóként jöhetnek számba (pl. Korea). A földművelő népesség ilyenfokú „elhanyagolása” talán ebből is adódhatott, hiszen a szamurájok alkotta seregek a központosított rend fenntartására elegendőnek bizonyultak. A paraszti rétegek mozgósítása nemcsak felesleges, hanem egyenesen veszélyes is lehetett volna. Jóllehet, a 18. század végétől számos ellenpélda akad, olyan földesurak, akik járványok idején a raktárakból osztanak ételt, valamint az adókat mérsékelik, de ez nem általános. (a szerző magánvéleménye)

177 „Megértettük azt, hogy számos tartományban a parasztok, akiknek már sok gyermekük van, röviddel születésük után, újszülöttjeiket kivégzik. Ez egy nagyon embertelen tett. A falusi hivatalnokoknak látniuk kell, hogy nincs még egy ehhez hasonló büntetés, melyet el lehetne követni a falvaikban, míg a parasztnak figyelniük kell egymásra, hogy megelőzzék az ehhez hasonló bűneseteket.” – részlet a hivatalos rendeletből (Honjo 1926, 79.)

Ezt az aktust, amikor ilyenformán megszabadultak a gyermektől, – legyen az magzat, vagy újszülött – ’*mabiki*’-nek nevezték. Ezt a kínai karaktert eredetileg abban az értelemben használták, hogy a (rizsültetvényen a) sor egészségének érdekében a palántát kihúzzák, magyarra talán az „(ki)egyelés” szóval lehetne átültetni a legjobban. (Brooks, 1981, Honjo, 1926)¹⁷⁸ Hasonlóan, ahogy nálunk például a cukorrépat egyelik azért, hogy ne szívja el a tápanyagot az egyik növény a másiktól.

Profán, és kegyetlen fogalomnak tűnhet ez számunkra. Talán annak a buddhista elvnek az analógiájára következtethetünk, amely szerint a földműves, azért, hogy megművelhesse a földet, kénytelen a szántás során megölni az apró férgeket. Továbbá a szamurájok kasztját legalizáló elmélet – az emberölésről –, miszerint egy ember feláldozható sokak védelme érdekében. (Brooks, 1981, 137.) Így az ’egy feláldozása a többségért’, és az ’élet szenvedéssel teli, okozd a legkisebb mértékűt’ elvek talán igazolni látszóttak a hétköznapi ember szintjén a cselekedetet.

Arról, hogy az ezt megelőző időkben – előfordult-e nagyobb mértékű gyerekgyilkosság a lakosság körében, – nem találtam írásos feljegyzéseket. Valószínűleg ismert volt a gyerekgyilkosság, abortusz a Tokugawa-korszak előtt is, csak éppen *nem öltött tömeges formát*. Talán nem túlzás azt kijelenteni, hogy Japán a 18. század történelmi hagyatékát ezen a téren nem volt képes feldolgozni, és ez is szerepet játszhatott a II. világháborút követő *újabb*¹⁷⁹ „abortion boom” alkalmával. Fontos megjegyezni, hogy míg a gyerekgyilkosságot bevett gyakorlatnak elfogadták, addig az abortuszt tiltották. A huszadik században mindez megfordult. Az abortusz biztonságosabbá vált (az orvostudomány fejlődésének köszönhetően), és elfogadott lett, mint népszerű szabályozó eszköz.

A japán buddhizmust gyakran illetik a „funeral buddhism” (temetői/ temetési/ kegyeleti buddhizmus – magyarra fordítva ez utóbbit tartanám szerencsésnek) jelzővel. A vallásyakorlás során ugyanis erősebben jelenik meg társadalmi szinten a kegyelethez kapcsolódó buddhista rítus. Akárcsak Kínában, ebben az országban is nehéz volna megmondani, hogy ki „tisztán” buddhista, vagy más vallású. A hagyományos japán vallás, a *shintō* elemei úgy keveredtek az idegen vallással, hogy gyakorlatilag a japán buddhizmusból visszafejteni az „eredeti” buddhizmust képtelenség volna. Szerencsére az „eredeti” buddhizmusból kiindulva meg lehet állapítani, hogy mi az, amin a japán nép változtatott ezen vallás esetén.

Tény, hogy a legkorábbi, fennmaradt templomok 1501 után épültek. (Hoshino és Takeda, 1987) Addig nem nagyon volt elérhető a buddhista papok szolgálata a szélesebb rétegek előtt: a falvakban nem volt általános a vallási szolgálat, nyugati szakszóval: a „pasztorálás”. Igaz, a 6-8. században érte el a buddhizmus Kínán,

178 Nem egyértelmű számomra, hogy a fogalmat eufemizmusként használták-e, vagy, mint ahogy azt a kutatók állítják, az egész aktusban nem érzékelték a morális különbséget. Ez utóbbi álláspontnak ellentmondani látszanak a Jizo szobrok, és áldozati tárgyak, melyek ebben a korból származnak

179 Nem árt hangsúlyozni, hogy a Tokugawa korban a gyerekgyilkosság volt elterjedve – az abortuszt csak ritka esetekben hajtották végre. Azonban mindkettő társadalmi, vallási megítélése szinte ugyanazon kritériumok alapján történik (a magzat a két világ közt, az ártó szellemek stb. motívumaira kell itt gondolni), ezért lehet, kell beszélni a korai népszerű szabályozás eme népi gyakorlatáról

Koreán keresztül a szigetországot, de ez sokáig csak a művelt, arisztokrata réteg körében terjedt (nagyjából a 16. századig). A hagyományos japán társadalom még a shintō-t követte.

A 12-13. században alakulnak azok az iskolák, melyek a később létrejövők alapjává válnak (*singon, kegai, tendai, jōdō*). A buddhizmus elterjedését segíthette az is, hogy az új vallásban a temetési rítusok fontos helyet foglaltak el a vallási gyakorlás során. (Mint láthattuk ez a spirituális „piacon” eddig hiánycikk volt.) Azonban a Meidzsi-korban már nyilvánvalóan megfordult a helyzet, ebben a korszakban ugyanis a hagyományos, a ’tisztá japán’ utat támogatta az állam. A shintō-t már népszerűsíteni kellett.

Számtalan buddhista rítus, irat elveszhetett ekkoriban. Kiirtani a buddhizmust azonban nem lehetett – ehhez hozzájárulhatott, hogy a módszerek nem voltak túlzottan kegyetlenek. Támadták például a buddhistákat a halottégetés miatt, mely kegyetlen módszert a szülővel szemben felháborítóknak tartottak egyes konzervatív körök. A buddhizmus térnyerése előtt a halotthoz, a temetéshez kötődő szokásokat a megtisztulás és az elkülönítés jellemezte. A shintō szertartásokon a gyászoló például, ma sem vehet részt. Ez a mentalitás a konfucianus tanokhoz is közel áll, hiszen a ’rég’ Kínában, ha valakinek egy közeli hozzátartozója meghalt, gyakran évekig kellett gyászolnia. Ez idő alatt még hivatali kötelezettségeit sem láthatta el. (Hoshino-Takeda, 1987)

A 7. században a holtakat általában az utak mentén földelték el, noha temetők már ekkor is léteztek. Azért az utak mentén, mert az – átmeneti voltából fakadóan – eleve ’szennyezett’ volt, akárcsak a rajtuk közlekedő utazók is.¹⁸⁰ Az ősoket kollektív ősokként (is) tisztelték. Ilyen tiszteletek ideje pl. a *higan*¹⁸¹ és a *bon*¹⁸² ünnepek. Ezek kisebb-nagyobb változásokkal a mai napig léteznek. (Gy. Horváth, 1999)

A buddhizmus nagyjából a 15-16. században terjedt el annyira, hogy az általa végzett kegyeleti rítusok ekkor már általánosnak mondhatók. Buddhista hatásra alakult ki a 13-14. században a temetők. A főbb buddhista istenségeket – legalábbis a népi elképzelések terén – egyszerűen beolvasztották a *kamik* (shintō istenek) közé. A tan elterjedése során ugyan tagadta az átman, az egy, valódi princípium, vagy lélek létét, azonban a buddhisták a gyakorlat szintjén ezt a felfogást gyorsan áthidalták. A Tendai iskola, például vallja, hogy még a fűszálak, hegyek, folyók is rendelkeznek

180 A Heian korszakból maradt fenn egy történet, amely arról szól, hogy a Fujiwara család egyik tagja, Tadahira (880-949) egyszer meglátogatta apja sírját. Tudta, hogy a nagyapja és apósa sírja is a közelben vannak, de nem volt biztos benne, hogy pontosan merre. (Hoshino-Takeda, 1987, 307.)

181 *Higan*: ’túlpart’ 1-1 hetes buddhista ünnep. Tavasz és őszi napforduló alkalmával tartják. Sajátosan japán. Az ünnep alapja az az elképzelés, hogy ezzel a megemlékezéssel szeretnék azt elkerülni, hogy a halott a túlparton bolyongjon. (Gy. Horváth 1999, 90.)

182 *Bon*: halottak napja. Júl./aug. 13-15-én tartják, s ekkor hazatérnek az ősök. Megtisztítják a sírokat, hazavezető utat, házi oltárt, valamint köszöntő és búcsúztató tüzeket gyújtanak. A rokonok ilyenkor összegyűlnek, akkor is, ha messze élnek egymástól. (Gy. Horváth, 1999, 26-27.) Valamint augusztus 16-án este szokás fenyőgallyakból búcsúztató máglyákat emelni, az ünnep lezárásaként. A máglyák alakja japán karaktereket formáznak (dai, azaz nagy-, csónak-, buddhista tan, shintō kapu alakú írásjegyeket) A leg-híresebb a Kyoto-tól keletre lévő Daimondzsi-hegy oldalán szokásos tűzrakás. (Gy. Horváth, 1999, 42.)

'lélekkel', így ők is képesek a megváltásra. Valóban, a zen hagyományban is tisztelik az élet minden formáját, de Buddha eredeti tanait követve, csak a tudatossággal rendelkező lények képesek a megváltásra.

Ezért kitüntetett értékű az emberi élet. Az eredeti tan mit sem változtatott azonban a közfelfogáson; és a hit, hogy „füben-fában” lélek van, még ma is él. Jó példák erre azok, mikor temetési rítust vagy engesztelő áldozatot mutatnak be a kifogott halaknak a halászok, vagy a varrótűknek, vagy a rovarirtók emelnek emlékhalmot a kiirtott fehér hangyáknak. De az 1990-es évek óta léteznek már kisállat temetők, sőt tamagocsi-temetők is. A buddhizmus tehát nem volt képes változtatni azon a hiten, hogy lélek van, de képes volt a társadalomban egy tiszteletteljes, ősoket ápoló rendszert bevezetni.

Ezek a tények azonban csak további bonyodalmakhoz vezettek. Szót kell ejteni a szellemek fajtáiról, és a családról, illetve ősök szellemeiről is. A család (jap. *ie*), mint minden emberi kultúrában itt is központi szerepet játszik. A hagyomány szerint a fiú leszármazott mutat majd be őseinek áldozatot. A higan ünnepség során a holtak „meghívják” az otthonukba, és megvendégelik. A nők szerepe a családon belül tehát könnyen kikövetkeztethető: fiúgyermeket szülni.

Az ősök szellemei egyfajta isteni létre tettek szert az idő múlásával (23, 33 év)¹⁸³. Innentől kezdve külön áldozatot nem igényeltek, az ősök szellemeinek nagy közösségéhez tartoztak. Az abortusz kapcsán itt vetődött fel az első probléma: a gyermekeket ugyanis nem is a temetőkben hantolták el. Ugyanis a gyerek elvileg senkinek sem mutatott be áldozatot és nem is fog, mivel utódja nem lehet, ezért az ősök közösségében nem kaphat helyet.¹⁸⁴ (A 20. században jelennek meg az első gyermek-temetők (jap. *kobaka*).

Azokban az a paradox helyzet állt elő, hogy a mizuko kuyō szertartás során a szülő(k) tesznek engesztelő, kegyeleti áldozatot a gyermeküknek, akinek még neve sincs (általában a hét év alatti gyerekeknek hagyományosan nem volt nevük). Ez lényegében a hagyományok kifordítása. Szinte minden ősi kultúrában az egyik kötelessége családnak elhunyt őseinek a táplálása. A mizukot (lásd később) azonban nem lehet úgy, ahogyan másokat. Nem élt teljes életet, lelke nem nyughat meg, nem válik belőle védőszellem, nem azért kell megvendégelni, hogy lássa, családjában minden rendben van, vérvonaltát ápolják.

Ezen a ponton kell megemlíteni azt, hogy a közfelfogás a szellemek több csoportját különíti el. (Hoshino és Takeda, 1987) Vannak az emberek, illetve állatok, és nem-élők szellemeinek csoportjai. Az emberek szellemei kétfélek: az ősök szellemei (jap. *uenrei*), valamint a rokon nélküli szellemek csoportja (jap. *muenrei*); utóbbiakból lesznek a bosszúálló, balszerencsét okozó szellemek (jap. *gorintō*). Ezek is két típusra oszthatók. Ez egyikük az utód nélkül elhalt felnőttek, a másik a gyermekek

183 Addig évente többször kell áldozatot bemutatni nekik, személyre szólóan. Ezután csak a kollektív ünnepeken.

184 Egyes helyeken a halott gyerek mellé, vagy szájába halat tettek, hogy ezzel segítsék az újjászületését. (Hoshino-Takeda, 1987, 308.)

szellemei. Az előbbiekre megemlékeznek a kollektív holtak ünnepén, a másik típusú szellemekre azonban nem (később majd látjuk, hogy ez ma már nem így van). Ez a kétfajta szellemcsoport okozza a balszerencsét, kiengesztelésük ezért a megtorlástól, a szellemek bosszújától (jap. *tatari*) való félelem motiválja. A manapság bemutatott rítusokat emiatt is érik kritikák.

A gyermekek szellemei különös helyet foglalnak el a szellemhit palettáján. A gyermek halálát bármi okozza is, egy „létező” emberi lény pusztul el, meglehet, ez az emberi lény (személyét tekintve) még nem teljes értékű. Általában, 7-11 éves korig nem is kapnak felnőtteket megillető temetést. Pontosan el vannak különítve életkor szerint is. Megkülönböztetik a halva születetteket, balesetben elhunyt csecsemőket, azután az 1 évesen elhunytakat, az 1 és 3/4 éves kor közt elhunytakat, és végül 4/5-14/15 éves korban elhunytakat.

Az abortált gyerekeknél egészen más a helyzet, hiszen nekik se nevük, se utódjuk, mégis mutatnak be áldozati rítust a számukra. Ehhez meg kell értenünk, a fentebb már említett tatari fogalmához kapcsolódó nézeteket. (Werblowsky, 1991)

A japán hitben az ősök szellemei a két világ közt bolyonganak, míg teljes egészsében nem csatlakoznak az ősök kollektív szellemeinek csoportjához (vagy kamikhoz). Ezen idő alatt a leszármazottak pontosan előírt időnként kell, hogy áldozatot mutasson be nekik.¹⁸⁵ (Rowe, 2000). Egyik oka ennek az, hogy táplálni kell a szellemet. A másik, mert a halál során a szellem ártó szándékúvá válhat, ezért a rítusok során a spirituális vezetők (jelen esetben buddhista papok) feladata a halott megbékítése, új állapotának elfogadtatása. *Azaz az ártó szándékú szellem kegyeit elnyerve, segítő szándékú, védelmező szellemé változtatása.*

A közhitben elterjedt az a nézet, miszerint egy-egy ilyen békétlen szellem egész sor balszerencsét okozhat az egész családnak. Betegség, baleset, vizzály írható a számlájukra. Ez a félelem (jap. *osore*) táplálja a gonosz bosszúról (jap. *tatari*) szóló elképzelést, és sok esetben csak emiatt végeznek szertartást, melynek során megbékítik a szellemet (jap. *shizume*). Láthatjuk tehát, hogy az animisztikus jegyek keverednek a buddhizmus lélekvándorlás tanával (jóllehet megkérdőjelezhető, hogy mennyire buddhista ez a lélekvándorlás tan). Valamint mindezek következményeként szükséges egy olyan folyamat, mellyel a negatív hatások elkerülhetők, hiszen az egész aktus során a lélek segítése, kibékítése a cél.

Ehhez szükséges a rítus (szent, jól elkülöníthető cselekedet), és a segítő (aki „jártas” a túlvilág dolgaiban), valamint valaki, aki az egész rítust precízen le tudja folytatni (tehát ’vallási specialista’). A rítus központjában álló istenség (segítő) maga Jizō. Jizō alakja tulajdonképpen három forrásból táplálkozik: a népi elképzelések, a shintō, és a buddhista vallás egyaránt szerepet kaptak alakjának megformálásában.

185 Az elhunytat a halála utáni első száz napig az alábbi napokon engesztelik: 1, 3, 7, 13, 17, 23, 27, 35/50. A századik napon a legközelebbi és legkedvesebb rokonok is meghívást kapnak az emlékezésre. A halottnak ugyanúgy van halottnapja, amikor megünneplik, mint az élőknek születésnapja. (Fujii, 1983, 44-45.) Valószínűleg kínai hatást tükröz a 7, 49. nap megünnepelése: Jizo és a 10 túlvilági király ekkor ítélik meg, hogy a hat világ közül melyikbe szülessen újjá az elhunyt. (Rowe, 2000, 372.)

A shintō vallásban *Dōsojin*-nal, az utak őrének nevezett kamival mutat hasonlóságokat. *Dōsojin* eredetileg az utak és faluhatárok, de újabban a házasság és a szülés védőistene is a shinto mitológiában. Megjelenítési formája többnyire faragott és fölirattal, vagy ábrázolattal ellátott, nagy kődarab, amelyet a városokban is gyakran látni utcasarkokon, hídfőknél (óvja a gyalogosokat, és elijeszti a rossz szellemeket). Ünnepe január 14-15-én van; az újévi ünnepség díszzeit ekkor elégetik, és a gyerekek házról-házra járva ajándékot kéregetnek „Dószódzsinnak”, azután egy e célra emelt kis kunyhóban az ételt megeszik. (Gy.Horváth, 1999)

Valószínűleg szerepük össze is olvadt. Erre bizonyítékul szolgálhat az, hogy a 12. században, az akkori fővárosba vezető hat út mindegyike mellett elhelyezték Jizō szobrát. A feljegyzések szerint Jizō a magas, hegyi utakon, az utak fordulóin védelmezi az utazót. (Bargen, 1992) Továbbá mindkettejük ábrázolásai közt szerepelt a fallikus formában történő megjelenítés.¹⁸⁶

Jizō-hoz is sokszor imádkoznak gyermekáldás érdekében. (jap. *Kojasu Jizō*) A népművészet területén továbbá ismertek az ún. kokeshi-babák, a Tōhoku-térségben, ezek a 17. század óta fellelhetők, és jelenleg is gyűjtők és turisták által előszeretettel vásárolt tárgyak. Alakjuk stilizált: cilinderszerű test (végtagok nélkül) és kerek fej; a babákat általában ki is festik. A hirdetések, közhit szerint ezek a babák áldozati ajándékok (fallikus szimbólumok), szuvenírek (télen, az unatkozó asztalosok készítették, és árulták a hőforrások fürdőinél), vagy gyerekjátékok voltak. A valóság azonban az, hogy a késő-középkorban a meghalt, meggyilkolt gyermekek és magzatok számára készültek eszesztelő áldozatként. Kegyeleti funkciójuk tehát hozzájuk kapcsolódott. A kokeshi szót alkotó két karakter jelentése ugyanis „gyermek” és „megsemmisül”. Ezek a babák hasonlítanak a temetőekben, vagy házi oltárokon elhelyezett Jizō babákra is. A buddhista hagyományban, szanszkrit neve *Kshitigarbha*¹⁸⁷, a kínai *Di Zang* (vagy *Titsang*), a koreai pedig *Chijang*. Átvétele a nyolcadik században történhetett Japánban. (Bargen, 1992)

Habár a nyolc nagy buddhista istenség közé tartozik, Japánban viszont sokkal népszerűbb istenalak, mint másutt. A „nyugati” hagyományban *Ksitigarbha* a holtak világában iparkodik a szenvedők megváltásán. Kínában őhozzá fohászkoznak a holtak jólétéért. Sőt, Kínában a holtak fejedelmével látszik összeolvadni alakja. (Továbbra is megőrizve ’megváltó’ tulajdonságát.)

Ti-Cang Vang az alvilág ura a késői kínai mitológiában, akinek a feladatai közé tartozott, hogy megmentsse a lelkeket a Ti-Jü-ből („alvilági ítélőszék”). Meg kellett látogatnia a poklot, és az irgalom és szeretet nevében át kellett vinnie a lelkeket az égbe. Kínában, – nem úgy, mint Japánban – Ti-Cang Vang a pokol legfőbb ura, a 10 ítélőszék fejedelmei az ő alárendeltjei. Ismerünk 6. századból való ábrázolását: általában állva ábrázolják, ritkábban ülve. Attribútumai közül a bot arra szolgál,

186 A görög mitológiából jól ismert Hermész szintén rendelkezik hasonló „itiphallikus” ábrázolással, szintén az úton lévőké öre, és lélekvezető szerepköre is közsímert. Továbbá Jizōt is ábrázolják néha női alakban. (Kerényi, 1984, 76.)

187 (skrt.) Earth Store, Womb of the Earth, Treasury of the Earth

hogy vele Ti-Cang Vang kinyissa a Ti-jü kapuját; bal kezében gyöngy van, amelynek fénye megvilágítja az alvilág útjait. Az ítélszéken áthaladva Ti-Cang Vang kiengedheti onnan a bűnös lelkeket, megengedvén nekik, hogy újjászülethessenek.

A hetedik holdhónap 30. napján, Ti-Cang Vang születésnapján ünnepséget tartottak. Úgy hitték, hogy Ti-Cang Vang egész éven át alszik, kivéve ezt a napot. Gyertyákat és illatos füstölőt gyújtottak, a gyermekek téglából és cserépből pagodát építettek az asszonyok vörös papírból szoknyát készítettek maguknak, majd szertartásosan levették (ez úgymond megkönnyíti a jövődő szülést). A hetedik holdhónap 15. napján (az éhségszörnyre való emlékezés ünnepének kezdetén) az emberek imával fordultak 'Ti-Cang Vang', hogy mentse meg a pokolból elhunyt szülei és őseik lelkét. (Tokarev, 1988/II, 445-466.) A japán temetőkből is az ő szobraival találkozhatunk. Az elképzelések szerint hinajána szerzetesként jelenik meg, vándorbottal a kezében, és könnyesepp alakú, a bölcsességet szimbolizáló gyönggyel a baljában.

Emma-ó (skrt. *Jama*) a japán népi buddhizmus istensége, akinek alakja összeolvad a nyolcadik század körül Jizōval. A holtak urának feladata közé tartozott a büntetések kiszabása, és végrehajtása. (Tokarev, 1988) A hatos szám kitüntetett szerepet kap Jizō esetében. Ugyanis hat vágyvilág létezik, és ő mindegyikben jelen van. Különösen a boldogtalan háromban: az állatok, éhes szellemek és poklok világában. Az elképzelés szerint a botján lévő hat (vagy öt) csengettyűje, vagy karikája csilingelve jelzi jöttét. Ez ijeszti el a gonosz lelkeket, a kisebb lényeket, hogy kitérjenek útjából, és ez önt biztatást a bajbajutottak szívébe. Újabb ábrázolásain (ezek az 1970-es/1980-as évek óta léteznek Japánban) a – könnyesepp alakú – gyöngy anyaméhet formáz, benne egy csecsemővel. A tibeti hagyományban hangsúlyosabb az, hogy az elveszett lelkeket kalauzolja, és a megváltásban segíti őket. Fentebb már láthattuk, hogy nem a lelkeket kalauzolja, hanem az érző lényeket segíti a megváltás elérésében.

Jizō azért is népszerű, mivel fogadalma szerint addig nem nyugszik, amíg a poklokban tengődőket meg nem szabadítja, illetve amíg a köztes létből jobb újjászületésbe nem segíti az ott létezőket. Ez utóbbi szerepe kapott nagyobb hangsúlyt a japán buddhizmusban. A köztes lét világa (tib. *bar-do*) kietlen, szürke, félhomályos pusztaság; hasonlít egy kiszáradt, kavicsos folyómederhez, ahol nappal szürkület, éjjel teljes sötétség van. (A folyók fontos szerepet kapnak a holtakkal kapcsolatos rítusokban, ennek partján tették meg felajánlásait Jizō-nak, így nem csoda, ha alakja folyópartokhoz kötődik. Az egyik partról a másikra segítő istenség, egyfajta buddhista Kharón formájában.)

Holtak és utak istene funkciója kezdett megváltozni a 17. század körül. Irodalmi alkotások foglalkoznak egy érdekes történettel, melyben kitüntetett szerepet kap. Az egyik első ilyen írásos bizonyíték Kūya Shōin pap (903-972), Sai no kawara

Jizō wasan (A sai-folyóparti Jizō himnusza)¹⁸⁸ című műve. Mivel a 7, másutt 10 év alatti gyermekek még nem hallhatták Buddha tanait, illetve még nem mutathattak be áldozatot az ősöknek, ezért meghalt lelkük a köztes lét sivár folyómedrében lévő kövekkel játszik. (Brooks, 1981)

Ezekből a kavicsokból sztúpákra emlékeztető kicsiny halmokat emelnek. Ez egyes tettek számát, és ezt próbálják megakadályozni a démonok¹⁸⁹, azáltal, hogy lerombolják az áldozati halmocskákat. A szokás, hogy követ tegyenek Jizō szobrainak a lába elé, jól ismert. Illetve fentebb láttuk, hogy már Kínában is ismert volt. Más megfogalmazásban (Florida, 1991) a gyermekek még nem elég jók, hogy a mennyekbe és nem elég rosszak, hogy a poklokba kerülhessenek. Az éj leszálltával a gyermekek fájni és félni kezdenek. Ekkor jelenik meg Jizō, csilingelő botja reményt és megnyugvást hoz, köpenye világít a sötétben. Számos népdal és népmese megörökítette a későbbiekben ezt.

*„Ne félj, kis, kedves
Túl kicsiny voltál, hogy idejőjj,
Hogy hosszú utat tegyél Meido¹⁹⁰-ba.
Atyád és anyád leszek,
Atyja és anyja és játszótársa
Minden gyermeknek Meido-ban!
Akkor elhalmozza őket kedvességgel,
Ragyogó köpenyét köréjük kanyarítja,
A legkisebbet és legtörékenyebbet felveszi,
Keblére öleli, és tartja,
Botját a botladozók megragadják,
Ruhaujjába gyermekek csimpaszkodnak,
Mosoly válaszol mosolyára,
S (ő) boldog, szépséges könyörületében.”¹⁹¹*

E szokás, vagy elképzelés alapjául a Lótusz szútra második fejezetében leírtak szolgálhattak. Ebben ugyanis az áll, hogy „a gyermek, aki játszik/ a homokban, s abból Buddha sztúpát emel”, még az is elérheti a megváltást. Ez a szokás a Heian-korszakban (794-1186) kezdődhetett, talán még ebben a korszakban alakulhatott ki a shakutō-k emelése, a fentebb említett kavics-sztúpáké, amelyek a betegségek elke-

188 A bánat meséje nem erről a világról szól. / Ez a Sai-no Kawara meséje, / Shide hegyének lábainál; /- Habár nem evilági a mese, /mégis oly megindító hallani. / Együtt a Sai-no Kawaránál összegyűltek/ Fiatal korú gyermekek oly sokan, / – Csecsemők, de két és három évesek is, / Gyermekek 4 vagy 5 évesek, / gyermekek, kevesebb, mint tíz évesek: / A Sai-no kawaránál egybegyűltek, / És szüleikre vágyakozó hangjuk, / A sírásuk hangja, anyjukért és apjukért / – *Chichi koishi! Haha koishi!* (Apa, gyere! Anya, gyere!) (Brooks, 1981, 123.)

189 Jap. Gaki: Ezek 2-3 méter magas, szarvas, vörös színű óriások (ördögök?).

190 Meido-ban található a sai no kawara. (Meido = 'children's limbo')

191 Forrás: Ferguson and Masaharu, 1964, 236-240.

rülésének érdekében, vagy a gyorsabb gyógyulás reményében „épültek”. Ezekhez az „építkezésekhez” kapcsolódik még egy népmese is, melynek valószínűleg tibeti gyökerei vannak. Ebben a történetben a mizuko-t egy gonosz, öreg banya kényszeríti, hogy apró kövekből épületeket emeljenek azáltal, hogy a folyóján való átkelés közben ellopta azok ruháit.¹⁹² Azonban a szokás és az elképzelés japán eredetre utal, másutt a szokás ilyen formában nem jelenik meg. Japánban is csak a 18. századtól. Ezeket a motívumokat egészítette ki a Sumidagawa¹⁹³ című nő dráma, és annak különböző feldolgozásai, melyben egy – gyermekének elvesztésébe beleőrült – anya gyermekét keresve, bolyong a túlvilágon. A gyermek fel-feltűnik előtte, de sosem hallja meg. (Bargen, 1992, 341.)¹⁹⁴

Ez a túlvilág a (jap.) meido, a gyermekek pokla, a pokol tornáca. Gyakran képzelik el úgy, mint egy kiszáradt folyómeder, máskor a hegyek közti világgént tűnik fel. Láthatjuk, hogy Jizō bővelkedik a liminalitáshoz kötődő elképzelésekhez. Két világ közt elterülő birodalomban lélekvezető szerepe van; ábrázolásain férfi és nő is lehet (talán az anyaöl és a sírverem kettősségére utalva). Valószínű, hogy a shintōban meglévő eszme hatására, miszerint a gyerekek a kamik közül születnek emberi formába, majd a kamik közé térnek vissza.

Lényegében tehát a meghalt gyerekek vissza kell térnie a kamik közé, s esetleg majd újraszületnie. Azonban az élők és isteneik közti út a legveszélyesebb, amely miatt be kell mutatni olyan szertartásokat, melyek ezeket az akadályokat hivatottak elhárítani. Azon túl, hogy élet és halál közt vándorol, még az az elképzelés is gyökeret vert Japánban, hogy tulajdonképpen bármely Buddha alakját képes felvenni, ha a szükség úgy kívánja.

A 14-15. században, már öt kőből álló pagodákat emeltek (jap. *gorintō*), és ezeket a kis halmokat már egyenesen a holtakkal azonosították, valamint Jizōval is, akiről úgy hitték, hogy a folyóparton áll, a temetés hagyományos helyén. A Heian-korszakban már nem a túlvilágba vetett hit az erős, hanem a túlvilágtól való félelem. Ekkor terjed el az a hit, hogy a kozmikus törvény végnapjait éli (jap. *mappō*). A megváltás már nem érhető el, minden pusztulásra ítéltetett. A fent vázolt gyakorlatok is ekkortól kezdve terjednek el rohamosan az országban.

A fentebb felsoroltak alapján már érthető, amiért egyes kutatók a legjapánabb japán istenségnek tartják Jizōt. A helyi istenségekkel való összeolvadása után saját utakat járt be, olyannyira, hogy kultusza más, nem buddhista alapítású vallási iskolákban is szerepet kap (vagyis egy iskola sem sajátította ki). A ma ismert, és gyakorolt Jizō kultusza tulajdonképpen – legalábbis bizonyíthatóan – a 18. században kezdődhetett.

192 A történet eredetileg tibetből kerülhetett Japánba is. Az elképzelés központjában a – halál utáni – hármas útelágazás van, melynél egy gonosz boszorka lesi áldozatait, kiket elragadhat

193 a szerzője Jürō Motomasa (1394/5-1431/59); a későbbi századokban több feldolgozást megélt, és a történet végén anya, és gyermeke megtalálják egymást.

194 A gyermekét megölt, és azt kereső nő alakja a magyar néphagyományban is feltűnik, valószínűleg, már a 10.század előtt. (Kálmány, 1971, 337.)

Ennek bizonyítékai többek közt, hogy a Tōhuku térség egyik útja mellett hat Jizō figurát is találtak, melyek kimonót, szakállkát, és kis sapkát viseltek. A szobrokat 1729-ben állították, és szokás volt apró köveket tenni a lábuk elé, az arra elhaladóknak. Az ilyenfajta szobrok nem egyedülállóak, számukat több százra becsülik. A források megerősítik azt, hogy a meggyilkolt gyerekek emlékének állítottak emléket. A legrégebb Mizuko Jizō-t 1710-ben, Yokohama-ban, a Jōsenji templomban emelték, a halott gyerekek, és abortált magzatok emlékére. (Brooks, 1981)

A 18. században az eltemetett gyerekek partedlijét, játékait már szokás volt a templomban Jizō oltáránál elhelyezni. (Brooks, 1981) Habár az abortusz nyomai a 18. század előttre vezetnek, tömeges méreteket – ezekre vonatkozó konkrét számadatokat nem találtam – csak a 18-19. században öltött. A szülők úgy gondolták, hogy rossz sorba kerülne a gyermek, s inkább az abortusz mellett döntöttek, remélve, hogy a gyermek következő újjászületése szerencsésebb lesz. A jobb újjászületést Jizō segítségével képzelték el, noha közismert, hogy az evilágban történő újjászületés nem ilyen egyszerű.

A mizuko kuyō jelentése szó szerint a „vizek gyermekének rítusa”, a „nem látott gyermek rítusa” már újkeletű értelmezés. A vízbe fúlt, korán elhunyt, meggyilkolt gyermekekért mutatták be. A modern Japánban főleg az elvetetett gyermekekért.¹⁹⁵ A *mizuko* (vagy *mizugo*) szó alatt a vízbe fúlt, balesetben, abortuszban elpusztult, halva született, röviddel születés után meghalt, vagy meggyilkolt gyermeket értették¹⁹⁶. Általában a 7-10 év alatti meghalt gyermekeket. Itt – talán nem hiábavaló – megjegyezni, hogy hagyományosan a gyermek életkorát az anya utolsó menstruációs ciklusának végétől számolták, tehát már ’születési évében’ ünnepelhették az első születésnapját. Ezzel szemben a zen az első lélegzetvételhez köti a gyermek életét, a buddhista hagyomány pedig a megtermékenyülés, vagy a 4. hónap köré teszi ugyanazt. (Bodor, 1982, Werblowsky, 1991)

Eredetileg a *kuyō* buddhista terminus a holtak érdekében a papoknak adott alamizsnát jelentette. Manapság a holtak jólétéért felajánlott adományt értik rajta,¹⁹⁷ főleg a jobb újjászületés érdekében, illetve a halott megbékéléséért. Érdekes, hogy a japán buddhista iskolák is elfogadják ennek ellenére, hogy egy önálló, független léttel rendelkező szubsztancia (tudat vagy lélek; skrt. *ātman*) nem létezik.

Úgy tűnik, hogy a rítus kialakulásában szerepet játszott a shintō erős szellemhite, mely „megfertőzte” a külföldről betört, idegen vallási riválist. Kezdetben is

195 A szerzetesek szempontjából értelmezhető ez az általuk megtartott rítus így is: „Az, aki az elkövetett bűnre jócselekedettel válaszol, ebben a világban úgy ragyoghat, mint a nap vagy a hold, ha kibújt a felhők alól.” (Bodor, 1982, ford., 182.)

196 (jap.) *datai* ’abortált gyermek’; (jap.) *ryūzan* ’halva született (gyermek)’; *shizan* ’balesetben (elhúnyt gyermek)’ értelemben használt terminusok külön-külön is ismertek, ennek gyűjtőfogalma a *mizuko*. (Werblowsky, 1991, 296.)

197 Továbbá értik azokat a hálából tett áldozati rítusokat, melyeket olyan tárgyaknak mutatnak be, melyek hűségesen szolgálták céljukat. Pl.: legyezők, varrótúk, szemüvegek, selyem, borotvapengék. (Werblowsky, 1991, 296.) Ezeknek a rítusoknak egy részét már a 20. század előtt is gyakorolták, másokat a II. világháborút követő években kezdték csak el gyakorolni, főleg egyes szakmák (pl. varrónók), illetve cégek (pl.: borotvagyártók) tagjai.

Jizō állt a kultusz központjában, neki ajánlották fel az adományt. Ám ezek a korábbi időkben spontán áldozatok voltak. Jelenleg viszont jól szervezett, felépített áldozati, kegyeleti rítusok vannak gyakorlatban. A rítusokat hagyományos buddhista templomokon kívül végzik el, nem buddhista alapítású, illetve egyes shintō szent helyeken is.

Japánban a rítusnak nagyjából 4 *fázisa* van: az *első* – a rossz döntés felismerése; a *második* – a lelkiismeretfurdalás felkeltése (a halott gyermek leírása, ahogy magányosan bolyong a túlvilágon). A *harmadik* – elhatározás, vagy fogadalom, hogy a rossz tettet nem ismétlik meg újra¹⁹⁸ (ezt a részét szokták kritizálni azzal, hogy a bűntudat felkeltésével húznak hasznot a nőkből). A *negyedik* részben a vallási áhítat kap központi szerepet: megtisztító technikák, himnuszok, imák.¹⁹⁹ (Szigeti, 1988)

Általában több állandó kelléket használnak szertartáshoz, standard, egységesített rendszere azonban nincs a kuyōnak, iskolánként változik. Ezek közül a legáltalánosabbak: a szentiratok közül általában a fent említett Lótusz szútrából, vagy Sai no kawarából idéznek, illetve helyet kap a buddhista iskolákban a Szív szútra. Általánosságban elmondható, hogy a szentiratokon kívül még az alábbi dolgokat használják: *ihai* – buddhista kegyeleti táblácska, amire az elhunyt nevét írják; *kaimyō* – maga a felirat (ligatúra), illetve buddhista posztumusz név; *tōba* – falapocska, amit általában évente elégetnek; *Jizō-képmás* – többnyire szobor.

Mivel a kegyeleti rítusok közé tartozik a mizuko kuyō, ezért az ilyen szertartásokon szokásos kellékek illetik meg. A buddhista temetéshez elengedhetetlen a halott neve. Ezt írják fel az *ihai*-nak nevezett táblácskára. Ez általában fekete színű, és arannyal szerepel rajta az elhunyt neve (*kaimyō*)²⁰⁰. Mivel a gyerek meg sem született, ezért sokszor csak egy kis Jizō szobor jelképezi ezek helyett a mizukot. A táblát, vagy a szobrot azután a *butsudan*-ra (házi oltár) kell helyezni. A töbára a család neve, és az elhunyté kerül. Ezt a falapocskát a sírra helyezik. Mivel a mizukot nem temetik el, ezért ezek a kellékek a templomban, általában egy központi ('fogadalmi') Jizō szobor körül kapnak helyet. A töbát általában egy év után elégetik. A *kaimyō* felíratához babonás elképzelések is társulnak. Újabban úgy tartják, hogy a felíratnak harmóniában kell lennie. Sőt, rontást megelőző szerepe is van. Ha pl. valakinek fáj a feje, akkor a fej egyik jelét is fel kell róni az *ihai*-ra. Mind a többán, mind az *ihai*-n ugyanaz a két felírat is szerepelhet: a család neve és az, hogy *mizuko no rei* ('a mizuko lelke').

198 Azonban hiába az elhatározás, vagy bármilyen törekvés, ha a tudat ragaszkodásai a mérvadóak – a mahájána szerint legalábbis: még az érdemek sem segítenek rajtatok, ha tudatotok igazi lényege ismeretlen előttetek" Szigeti, 1988, ford., 8.

199 A Diamond Sangha rítusának leírása: lényegében elbúcsúztatja a közösség a halott gyermeket. (Florida, 1991, 39-50.)

200 *Kaimyō*: 1.) buddhista név, amelyet a szerzetes a felavatásakor vagy a világi hívő felvételekor elnyer. 2.) a mai Japánban adomány ellenében elnyerhető posztumusz tiszteletbeli cím (Hetényi, ,126.) Ugyanakkor a papnak a karakterek számától függően jár díjazás. Vagyis hagyományosan nem a temetésért, hanem a posztumusz névért fizetnek

A templomkertekben egy-egy nagy Jizō szobor körül lehet látni sok kicsiny, piros szakállkás, sapkás, szélmalommal „felszerelt”, ártatlan, imádkozó, egyforma apró Jizō figurát. Ekkor Gyereknevelő-Jizōnak nevezik, aki köré helyezik őket. Van, ahol az oldalukra a család nevét is ráírják. A rítus során a pap felolvas, imádkozik, vagy kántál. Ezt a hívek végighallgatva végül felajánlást tesznek (leggyakoribb a füstölő). A rítus során lehetőség nyílik a bűnökkel való szembenézésre, és a rossz, mardosó érzések leküzdésére. Az utolsó fázis, a megtisztulás lehet az, amivel többletet nyújthat egy egyszerű mentálhigiénés programnál, a műtéten átesett nőknek a mizuko kuyō: leveszi a bűntudat terhét a vállukról.²⁰¹ Ezeket a negatív érzéseket, neurózisokat (félelem, szorongás, bűntudat; sőt fizikai hatásuk is lehet: szívritmuszavar, vérnyomás-ingadozás stb.) szokták PAS-nak, vagyis Abortusz utáni tünetegyüttesnek nevezni. (Téglásy, 2000)

Sajnos a helyzet nem ennyire egyszerű, mert mint látni fogjuk, ezeket a tüneteket sokszor nem egyből kezelik, vagy nincs is erre nagyobb igény (lásd a Koreáról szóló részt). Fontos megjegyezni, hogy ugyan temetési szertartás folyik, viszont nincs holttest. A japán tökéletességre való törekvés – ti. a tisztaság iránti odaadás – itt nem képes érvényesülni. A holttest megtisztítása, mosdatása, öltöztetése, sírját kellékekkel (pl. hal, szaké, cipő, pénz) ellátása fontos szerepet tölt be a gyászolók életében: a halál közvetlensége segít feldolgozni a szeretett lény halálának tényét. Talán egyfajta katarzis élményhez lehetne hasonlítani. A halott mizuko azonban mindennek a hagyománynak ellenáll. Valamiféle szellemi alakban lebeg a gyászoló család körében. Fizikai testével a temetés során nem lehet szembesülni. Az egész rítus a természetfelettitől és a hétköznapitól való eltéréstől, vallási „abnormalitástól” telített. Mindezek a dolgok azonban a nyilvános vitában ritkán merülnek fel, sokkal inkább a nyugati eszmék hatása alatt kibontakozó párbeszédnek egyik fegyvertényévé próbálják tenni a mizuko kuyōt.

A rítus napjainkban

Japánt sokszor nevezték Abortusz Paradicsomnak. Nem csoda, a hivatalos statisztikák szerint az államban 1947-48²⁰² óta engedélyezett a magzatelhajtás. Egy 1982-es adat szerint a 20-40 év közötti nők 60%-nak volt már abortusza. 1994-ben 364,350 abortuszt hajtottak végre. Sokak szerint viszont a hivatalos adatok gyakran „megszépítik” a valóságot. A társadalom mai zártságára jellemző, hogy nem dolgozzák fel a nők az ezzel járó sokkot. Japánban a műtéten átesettek köszönésüket ezzel a mondattal egészítik ki: „shikata ganai”, azaz *'semmi sem történt'*. Az abor-

201 „Anélkül, hogy összezavarnád őket, szabadítsd meg őket a bűntudattól.” / Vimalakirti szútra / (Kertész, 2001, 41.), „Bánjuk a tudatlanságból és az érzéksalódságból elkövetett bűneinket és gonosz tetteinket. Bárcsak jóvá tehetnénk azokat, és ne kísértenénk újra” (Szigeti, 1988, 52.)

202 Japán 1945-52 között amerikai megszállás alatt volt. Egyesek szerint a törvény beiktatása, gyakorlatilag azt is hivatott megelőzni, hogy az amerikai katonáktól teherbe esett nőknek ne születhessen félévér gyermeke.

tuszt pedig – a japán virágnyelvre jellemző módon – *szomorú kötelességnek* nevezik. (Hughes és Keown, 1995)

A megelőzés három módszerét használják: a menstruációs ciklushoz igazított, ún. naptármódszert, az óvszert, és a fogamzásgátló tablettát. Ez utóbbi azonban nem elterjedt, mivel sokaknak előítéletei vannak a tablettá mellékhatásaival szemben. A gyermekek felvilágosításával az iskolákban is foglalkoznak. Azonban az abortusz tabu témának számít, és nemcsak az iskolákban, hanem a családon belül is. Az abortusz a második világháborút követően nőtt meg ugrásszerűen, azután pedig az 1970-es és 1980-as években. Ez azért érdekes, mert sokan úgy tartották, hogy a nők egyre nagyobb függetlensége – emancipációja – az oka ennek a második hullámnak.

Ma Japán nem számít klasszikus értelemben buddhista országnak. A mizuko kuyō-t, amelyet a meghalt gyermekért mutatnak be, elvégzik a nem buddhista válásúak is. Általában a vallásosak is egy távolabbi, idegen templom komplexumba mennek. Ennek oka az, hogy a családi templomban az intimitás, anonimitás nem volna lehetséges.

Egy Tokióban lefolytatott vizsgálat sok mindenben felülírhatja a kezdeti hipotéziseket (ld: Anderson és Elaine, 1997). Ezek szerint már nem annyira biztos, hogy a rítus marketing tevékenysége olyan erős lenne, mint ahogy azt egyes feminista szerzők állítják; az sem biztos, hogy a rítus kezelné az abortusz okozta megrázkódtatást stb. A cikkben egy *nicsiren* iskolához tartozó templom komplexumot mértek fel a szerzők. Jóllehet, szerintük sem lehet reprezentatív a felmérés, mindenestre olyan tényeket tártak fel, melyek a korunkban kialakult tudományos vitához fontos, és új információkat szolgáltatnak.

A megkérdezettek mindegyike az áldozatbemutatás résztvevője volt. Egyikük sem az ún. családi templomban volt résztvevő, sokuk 2-3 órát utazott otthonától a templomig. A mizuko kuyō lezajlása hasonló a fent említettekhez. A szertartás során a pap háttal a híveknek, az oltárral szemben áll. Egy, vagy több Buddhát hívnak segítségül, hogy eredményes legyen az áldozat (*evocatio*). Ezután együtt, vagy csak a pap recitálni kezd a Lótusz illetve a Szív szútrából. Ezután még elmondhatnak egy közös imát. A rítus végén mindenki felajánlás tesz az oltárnál (pl. füstölőt gyűjtanak). Végül egy külön erre fenntartott helységben a pap felesége beinvitálja a résztvevőket teázni, közben beszélgetnek.

Ez utóbbi esemény nyújthatna lehetőséget arra, hogy a PAS-t kezelhessék. Erre azonban nem mindig kerül sor. Egyrészt, mert az áldozatot bemutató nők többsége 50-60 éves. Tehát a világháború után volt abortusza, és sokuk csak 20-30 évvel a beavatkozás után megy el a templomba. Másfelől a fiatalok egy része sem azért van itt, mert abortuszon estek át, hanem mert rokonuk – testvér, szülő – helyett mutatják be az áldozatot, vagy mert a mizuko kuyō-t a halott ősökért bemutatott rítusok egyikének tartják. Továbbá az idősebb asszonyok nem elsősorban a büntudatuk által vannak motiválva. Néhányan a gyermekeik sikeres gyermekáldása érdekében jönnek el, remélve, hogy a következő generációnak már nem kell átélnie azt, amit az előzőnek.

R.J. Zwi Werblowskynak és másoknak nem is ezzel a jelenséggel van problémájuk, hanem azzal, hogy az egész mizuko az ő látásmódjuk szerint egy nagyobb rendszert szolgál ki. Werblowsky elég egyértelműen utal arra, hogy ez a nőgyógyászat iparágát szolgálja ki. Egyes helyeken már a klinikán kérhető a rítus. Erre senki sem adott egyértelmű adatot. Werblowsky szerint a törvényben az a szörnyű, hogy az orvos úgy értelmezi, ahogyan akarja – művének függelékében egyébként közli a törvény angol nyelvű fordítását. Vagyis a magánklinikák külön hirdetik magukat. Egyes vasúti megállóknban például plakátokon reklámozzák magukat az abortusz klinikák, hangsúlyozva, hogy a törvény szellemében működnek. (Werblowsky, 1991)

Második, fontosabb kritikája a buddhista papságot érinti. Egyfelől személyesen is meggyőződött arról, hogy a papok elvetik az egy, állandó lélek létezését, miközben hirdetik, hogy a kóbor lelket meg kell békíteni. Itt ellentmondást lát a kutató, jogosan. Valamint, a nyíltan hirdetett nézet, miszerint a nők érdekében próbálnak cselekedni, sőt legtöbbször a rítus után felkérlik az asszonyokat, hogy a műtét során bekövetkezett esetleges elváltozások, betegségek kiszűrése érdekében keressenek fel egy orvost. Ezen a helyen Werblowsky a japán papság szemére veti, hogy ha ennyire érzékenyek szociálisan, akkor miért nem hallatják a hangjukat a nyilvánosság előtt, pl. a fogamzásgátlást propagálva. A jelenség megértéséhez vizsgáljunk meg néhány tényt. Először is az állam és egyház a II. világháború után Japánban is ketté lett választva. A japán templomok, kolostorok, legyenek azok bármilyen vallásúak, földbirtokaik nagy részét elvesztették. Köztudott, hogy a japán buddhizmusban a munka (különösen a földművelés) megbecsült helyen állt az értékrendben, valamint a földek gazdasági erőforrásokként is szolgáltak. Mindez megszűnt, a templomok valamennyi állami támogatásból és a hívek egyre csökkenő adományaiból kellett, hogy fenntartsa magát. A következmény nyilvánvaló: valamilyen módon folytatni kellett a működést.

Mint már fentebb említettem, a temetések nagy részét buddhista rítus szerint végzik, azonban a temetkezési vállalkozások megjelenésével ez a bevételi forrás is megcsappant. A vállalkozások főszerepet játszanak ma Japánban, ahogy minden nyugati, fejlett országban is. A buddhisták eme, a 8-10. század óta tartó, csaknem monopol helyzetét megszüntették. Egyesek szerint az ún. „*kuyō boom*” is ennek tudható be részben. Hiszen ezek a gyászmisék a különböző tárgyakért, állatokért, lelkekért, egy új, kiaknázatlan bevételi forrást jelenthetnek az intézményesült vallásnak. Hagyományosan csak a *kaimyō*ért fizet a család a temetés során. Ez a tiszteleti pénz, amiért a halottat poszthumusz névvel ellátják, a vallási közösség örökös tagjává teszük.

Werblowsky és mások számára is feltűnt azonban, hogy habár a mizukónak nincs teste, sőt egyes közfelfogás szerint lelke sem, a szertartás köré mégis számtalan olyan kellék csoportosult, melyeket a hívők finanszíroznak. A temetőben például ki kell fizetni a helyet, amelyre majd a mizuko Jizōt állítja a család, melyért ismét fizetni kell. Külön kell fizetni a *kaimyō*ért, valamint egyes helyeken az *ema*-ért. Továbbá nem ritka, hogy a közösség nagyobb Jizō szobrot is állíttat, mely a templomban kap

helyet. Ezenkívül még a családi oltárra helyezhető Jizō szobrot is ki lehet fizettetni. Sőt, egyes helyeken külön automaták (hasonlóan a kávéautomatákhoz) működnek, amelyekből még más kis emléktárgyakat is lehet vásárolni! Úgy tűnik, hogy a japán vallási csoportok a mizuko kuyōban jó üzletet kell, hogy lássanak. Ennél azonban árnyaltabb a helyzet, mivel egyes helyeken sok kellék kötelező, más helyeken legfeljebb a rítusért, recitálásért kell valamilyen jelentéktelenebb összeget fizetni. Végülis a vallás ma már egyfelől szolgáltatás is.

Tehát nem lehet egyértelműen azt mondani, hogy az egész rítus egy összeesküvés része, amit a nőgyógyászok találtak ki, akik abortusz klinikákat üzemeltetnek. Végül Werblowsky maga válaszolja meg, hogy miért nem hallatja a hangját a buddhista papság. Egész egyszerűen nem szeretne összetűzésbe keveredni az állammal, amely számára a jelenlegi *status quo* igen kényelmes állapot.

A másik kritika, ami érni szokta a rítust, az egy szélsőségesen feminista álláspont. Eszerint a nők büntudatát akarják fenntartani a rítus által – hiszen szinte mindenfajta médiumon keresztül propagálják, ismertetik. Ez az állapot pedig a férfiaknak jó, akik az abortuszt a nők magánügyének tekintik, és ez a rítus is csak egy eszköz a nők elnyomására. Ezen az állásponton van Helen Hardacre is. Azonban állításának igazolására számos, megalapozatlan bizonyítékot hoz fel. Egyfelől a buddhizmus nem gerjeszti a félelmet, hanem mérsékelni próbálja. Másfelől a közhiedelem az, ami ezt a félelmet gerjeszti. Egyes New Age iránt érdeklődők például akaratlanul is formálhatják a közvéleményt a lélekről, lélekvándorlásról stb. kialakított, és propagált nézeteikkel. Továbbá ellenpéldaként szokták felhozni azt is, hogy a mizuko kuyōnak sincs történelmi gyökere, mivel csak az 1970-es évek óta mutatják be. Ezt a véleményt általában azzal szokták megcáfolni, hogy a 18. század óta ismertek Jizō szobrok, melyek erre a rítusra utalnak. Illetve a fentebb már vázolt irodalmi alkotások is írásos bizonyítékok arra nézve, hogy a rítushoz köthető elképzelések legalább 2-300 évesek.

Összefoglalva a jelenleg is folyó vitában hangsúlyt kapnak a modern nézőpontok. Értem ezalatt azt, hogy a kritikák mindig az abortuszt ellenzők irányából érkeznek. Ezen az állásponton a rítusnak mindig a negatív oldalát emelik ki: orvosokat, akik üzletet csinálnak más szerencsétlenségéből, az abortusz ipart kiszolgáló kultuszt emlegetik, pénzéhes papok, és a nők szabadságát korlátozó vallás mellett próbálnak érvelni. Mindeközben figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy valójában az állam kellene, hogy viselje a felelősség jó részét, és az általuk támadtak maguk is áldozatok. Úgy hiszem, hogy a fentebb felsorolt kritikák egyáltalán nem építő jellegűek, és sokszor nem is tudományos színvonalúak. A legnagyobb probléma ezekkel az, hogy mintegy másodlagos kérdésként kezelik többnyire az abortuszon átesett nőket, és elvi kérdéssé teszik a vitát. A tényszerű bemutatás mellett fontos, hogy olyan képet nyújtsanak elképzeléseikről a tudósok, vagy vitatkozó felek, melyekben nem az érzelmek dominálnak, és ezáltal képesek legyenek olyan argumentációt felsorolni, melyek mellett, vagy ellen lehet érvelni. Ez a hozzáállás már egy építő jellegű tudományos és társadalmi párbeszédet készítene elő. Ez egyes kutatók felől

meg is történik, de gyakran még ők is érzelmeiktől fűtött hangon reagálnak akár írásban is. A másik véleményének tiszteletben tartása mellett, nem szabad azonban azt elfelejtenünk, hogy az abortusz, ahogyan maguk a japánok fogalmazzák egyszerre a „bánat és a kényszer világa”.

Japánnal ellentétben, *Dél-Koreáról* nem maradt fenn írásos dokumentum, amely a középkori/újkori abortuszok magas számára utalna. Valószínűleg a kínai orvoslás és a házi praktikák alapján hajtották végre azt a néhány eljárást, ami volt. A nagycsalád ebben az országban is az egyik legfőbb értékfordozó. A nő feladata itt is elsődlegesen a fiúgyermek megszülése, aki majd tovább viszi a család nevét. Ez a rendszer egészen az első koreai háborúig (1950-53) működött.

A terhesség-megszakítás a japán megszállás alatt öltött nagyobb méreteket. Ugyan a japán törvények megengedték erőszak vagy „hiba” esetén, mégis titokban zajlottak, valószínűleg a régi nagycsaládi értékekkel szembenálló cselekedet által okozott bűntudat érzése folytán. Az új népességszabályozó politika értelmében ugyanakkor az emberi életet a racionalitás és a gazdasági hatékonyság alá rendelték. Kimondták ugyanis, hogy gazdasági hatékonyság nem érhető el, amennyiben a lakosság növekedése a korábbiak szerint növekszik. Ez a születésszámok csökkentését, kicsaládok létrehozását jelentette.

A változás 30 év alatt igencsak szembetűnő volt. Az abortusz csupán egy okozat, a változás kiváltó okait a globális változások közt kereshetjük. Pl.: nagycsaládok felbomlása, erős urbanizáció, stb. 1960-ban még hat gyerek volt az átlag, 1990-re ez a szám kettőre csökkent. Az (élve)születések száma is lecsökkent 1960-ban 60:100 volt az arány, míg 1990-ben már csak 16.2:100. Közben, mint elfogadott, s bevált módszert alkalmazták a terhesség megszakítást, a populáció szinten tartása érdekében. Ugyan 1961-ben bevezettek egy új, népességszabályozó törvényt, de az abortuszt még illegálisan kellett végrehajtani.

A protestáns és más politikai erők küzdöttek, hogy a törvényt liberalizálják. Kísérleteik elbuktak, azonban 1973-ban mégis változás állt be: a műtétet végre lehetett hajtani ekkortól, ha az anya, vagy a magzat veszélyeztetett voltak (nemi erőszak gyanúja, fejlődési rendellenesség, vérfertőzés, stb.). Természetesen ehhez orvosi szakvélemény kellett. A törvény a bevett gyakorlaton nem tudott változtatni (csak legalizált). Már 1973-74-ben a protestáns és ezúttal a katolikus szervezetek is tiltakoztak a törvény ellen. A protestáns felekezetek szerint a törvény még mindig inkább megszorító, semmint az ország állapotaihoz igazodó, a katolikus egyház viszont túl liberálisnak tartja. Az országban, – noha egynegyede buddhista, – nem hallatták hangjukat buddhista vallási vezetők.

Álljon itt néhány számadat, mely a helyzet súlyát hivatott jelezni. Az 1960-70-es években nagyjából 40 abortusz jutott 1000 főre, ez ugyan csökkent az 1990-s évekre (16:1000). Egyes becslések szerint a jelenleg férjezett koreai asszonyok több mint felének volt már ilyen jellegű műtétje. A számadatokkal itt is óvatosan kell bánni, mivel az is bevett gyakorlat, hogy a páciensek a helyszínen, készpénzzel fizetnek. Csak becslések alapján a magánklinikák bevételének 30-70%-a származik az ilyen

nőgyógyászati beavatkozásokból. Ezekkel kapcsolatban pontos számadatokat maguk az illetékesek sem tudnak mondani. A helyzetet nehezíti, hogy – egy 1990-es felmérés szerint – a nők 49%-a úgy érzi, hogy „jó, hogy megtette”, valamint 29%-uk „semmi különöset nem érez a műtéttel kapcsolatban”. (Tedesco, 1996)

Mindezen túl 1987 óta lehet kérni terhesség alatt olyan vizsgálatot, mellyel a gyermek nemét állapíthatják meg. Egy olyan országban, ahol még mindig fontos a fiú utód, el tudjuk képzelni, hogy nem mindig a gyerekszoba leendő színe miatt kéri a vizsgálatot. A buddhisták hosszú hallgatása után, 1985-ben egy *Sok Myogak* nevű szerzetes a mizuko kuyōról szóló könyvet jelentetett meg (japánból fordította, válogatta). Ennek a könyvnek a címe „Édes gyermekem, kérlek, bocsáss meg!”.²⁰³

Az abortuszon átesett anyákat sokkolták ezek a cikkek. Bocsánatkérő hirdetések jelentek meg az újságokban, és önvallomásokat lehetett hallani a rádióműsorokban. A közeli barátai unszolására, a tiszteletreméltó Sok Myogak az olvasmányai alapján végül elvégezte a mizuko rítust azok számára, akik kérték. Mostanra kb. egy tucatnyi templomban lehet kérni az áldozat bemutatását. Ez annál is érdekesebb, mivel a csecsemőkorban elhunytakat rítus nélkül temetik el Koreában is.

1991-től egy buddhista apáca, Songdok vette át a rítus levezetését, és a helyes irányba való terelését. Így a létesülés tizenkettes láncolatából kiindulva bizonyította, hogy az emberi élet a legnagyobb értékünk. Két okból csak emberként vagyunk képesek bemutatni áldozatot, és az embernek van olyan buddha-természete, mely megvalósítást nyerhet. Sokaknak nem tetszett a rítus japán elnevezése, ezért a tiszteletreméltó Songdok asszony – és segítői – lefordította a rítust koreai nyelvre.

A japán karaktereket ugyan el tudták olvasni koreai nyelven, de sokaknak a japán megszólalás jutott róla eszébe. Például a mizuko karakterét suja-nak ejtik, amit idegennek is éreznek a koreaiak. A kínai írásokban t'a-t'ae karaktert találták meg, melynek olvasata nak-t'ae (jelentése: mizuko, abortált főtusz). Továbbá a mizuko kuyō olvasata is idegen (*suja kongyang* = víz gyermek felajánlás). Ehelyett az általános értelemben vett holtaknak bevezetett áldozat elnevezésének mintájára fordították le a rítust koreai nyelven. Songdok asszony továbbá kidolgozott – a japán rítusok alapján – egy 49 napos rítust is.²⁰⁴

Ez a rítus Buddha születésnapján kezdődik, májusban és júniusban ér véget. A napi részvétel 1.35 dollárba kerül – ez egy liter tej ára. A templomi szolgálatért, tájékoztató kiadványokért, templomi oltár dekorációra költik. Általában hétvégeente vesznek többen részt a rítusban. Egy-egy évben 50-100 résztvevő van. Naponta 3 órát kell dolgozni a templomban, a templom körül, azután meditációs gyakorlatok és elméleti képzések következnek.²⁰⁵ Songdok asszony karizmatikus személyisége nagy szerepet játszhat a rítus pozitív megítélésében. Jóllehet a média hamar bírálni

203 Aga-ya, yongsohaedao (Tedesco, 1996, 68.)

204 Nak t'ae-a ch'ondo-jae = an auspicious rebirth offering ceremony for an aborted fetus

205 t'a-t'ae agi-ryong ch'ondo pophoe = dharma meeting for the auspicious rebirth of aborted babies (Tedesco, 1996, 69.)

kezdte a buddhistákat, hogy itt is üzletet csinálnak a mizuko kuyōból. Láthatjuk, hogy ennek veszélye jelenleg nem áll fenn.

A koreai rítus ezek szerint tényleg a PAS kezelésére alkalmas módszernek tűnik. Igaz, nem öltött még nagyobb méreteket. Ennek oka lehet az is, hogy Jizō kultusza nem volt annyira jelentős a félszigeten, mint Japánban; valamint történeti gyökereiben is inkább újkeletűnek tűnik a probléma tömeges kezelése. (Tedesco, 1996)

Taiwanra 1661-ben a mandzsuk elől menekülő kínaiak magukkal hozták a szigetre a vallásukat is. A legnépszerűbb a *zhiajiao* nevű buddhista iskola lett. Az 1895-1945 közti japán megszállás a japán buddhizmust is magával hozta. A megszállók a kulturális fölény biztosítását vallási téren is szerették volna elérni. A zhiajiao azonban ekkor is töretlen népszerűségnek örvendett. Konfliktusra adhatott volna lehetőséget, hogy a japán buddhista iskolák engedélyezik a szerzeteseknek a húsevést és a családalapítást. Azonban a taiwani vallásgyakorlók türelmesen átsiklottak ilyen problémák felett, hiszen egy konfliktusban mindenképpen a rövidebbet húzták volna. Miért volt fontos néhány sorban mindezt elmondani? Azért, mert a mizuko kuyō bevezetése ellen a taiwani buddhisták egy része tiltakozott. A fentiek alapján nyilvánvaló, miért. Egyfelől a japán befolyást láthatták megint egy ilyen rítus terjedésében, másfelől tőlük idegen lehet az a mentalitás, mely a mizuko kuyót legalizálja.

Alapvetően a szigeten az abortusz törvény megszorító. A buddhisták álláspontja kevésbé elnéző vele szemben, mint az emberöléssel. Az állam csak végszükség esetén engedélyezi: anya életének veszélye, stb. Másfelől viszont a házas asszonyok élnek vele, akár illegális formában is. A társadalom ebben a tekintetben elnéző. Egy másik fontos nézőpont, hogy a zhiajiao iskola teszi ki a sziget buddhista csoportjainak nagyobb részét. A 16. században, Kínában is népszerű iskola tagjai Taiwanon főleg nők. Imádatuk központjában is női istenség, Avalokitésvara női formája áll. Az 1980-s években erős önszervezés jellemzi őket. Tagjai többnyire magasan kvalifikáltak, a szerzetesrendbe való felvételnek is egyik feltétele a középiskolai végzettség.

Mindezek a tények elég biztatónak tűnnek, hiszen a szigeten jelen van egy olyan, közgondolkodásra is tevékenyen hatni akaró csoport, mely a társadalmi problémákra békés úton próbál reflektálni, azokat csendes reformokkal jó irányba terelni.

Összegzés

Az itt felvázoltak alapján már nyilvánvalóvá válhatott az olvasó számára, hogy a kultusz szerteágazó, sokszínű, és gyakran kétes megítélésű jelenség. A téma hihetetlenül sokrétű, hiszen Jizō alakjának mélyebb vizsgálata komoly feladatnak ígérkezik. Tulajdonságai, jól láthatóan többször változtak a történelem során. Mégis, megkockáztatható, hogy vannak olyan aspektusai, amelyek a világ számos részén mitológiai, funkcionális egyezéseket mutathat. Ezeknek a kérdéseknek a további vizsgálata már egy későbbi tanulmány feladata. Lényegében tehát, a buddhista vallás, csakúgy, mint minden intézményesített, az emberi életnek elsődleges értéket

tulajdonító vallás, vagy eszmerendszer, elutasítja az abortusz eszközét. Fontos kitétel, hogy a buddhizmus sohasem kriminalizálja sem az orvost, sem a beavatkozást igénylő nőt. A bűnös megbüntetése nem a vallásgyakorlók feladata, azt majd elvégzi a kérlelhetetlen fátum, a karmikus törvény.

Amennyiben mégis elítélhető, talán az, hogy ebben az esetben nem a megváltás felé tesznek erőfeszítést az érintettek, ám ez sem szigorú értelemben véve elítélendő. A probléma bonyolódik abban az esetben, ha Buddha tanainak rendszerébe „vastag betűvel” emelik ki a lélekvándorlást. Ez ugyanis láthatóan alapul szolgál a vándorló lélek fogalmának megalkotásához, amely érez, szenved, örül, és cipeli az elmúlt életek adósságait, vagy éppen begyűjti a tettei gyümölcseit. Ilyen rendszerrel találkozhatunk a tibeti buddhizmusban. Ami nem véletlen, hiszen gondoljunk csak bele, a „köztes lét” leírása sehol sem olyan kidolgozott, mint az ősi vallás hitét az újba beolvasztó középkori Tibetben.

Buddha maga hallgatással válaszol arra a kérdésre, amelyek a lélekről érdeklődnek. Nem tulajdonít a léleknek állandó létet, ugyanúgy állandótlan, esendő, és a körforgásnak alávetett, mint az anyag. A japán buddhizmus lélekkérfogására valószínűleg erősen hathatott a shintō, és a késő- középkor óta jelenlévő kereszténység is. Habár elfogadják, hogy a lélek nem állandó, azért mégiscsak „állandóbbnak” képzelik el, mint a testet. A japán gondolkodás mindig a lehető legmagasabbra teszi a mércét, ha értékekről van szó, ám közben tudja, hogy még a legalapvetőbb dolgokat is nehezen lehet megvalósítani. Egyfajta bánatos tudás, szomorú megfontoltság sugárzik a japán kultúra minden területéről. Amikor a 17. század során Európa a felduzzadt népességét „új” kontinensek felfedezésére, birtokbavételére, és meghódítására bízta, Japán saját határain belül kellett, hogy megküzdjön a lakosság számának drasztikus növekedéséből fakadó problémákkal. Az egyik ilyen „válasz” a korban bevett, és korábban részletezett gyerekgyilkosság és abortusz volt. Láhattuk, hogy hasonló megoldások, vélemények születtek már a 18-19. század során is ezzel kapcsolatban, mint a 20-21. században.

Irodalomjegyzék

- Agostini, G. (2004): Buddhist Sources on Feticide as Distinct from Homicide. In: *Journal of International Association of Buddhist Studies*, 27. No. 1. 63-95.
- Anderson, R. W. and Elaine M. (1997): Rethinking the Practice of Mizuko Kuyo in Contemporary Japan. Interviews with Particioners at a Buddhist Temple. In *Tokyo. Japanese Journal of Religious Studies*, 24.(1-2). 121-145.
- Bargen, D. G. (1992): Ancestral to None. Mizuko in Kawabata, Japanese. In: *Journal of Religious Studies*, 19. No. 4. 337-377.
- Barnhart, M. G (1998): Buddhism and the Morality of Abortion. In: *Journal of Buddhist Ethics*, 5. 276-297.
- Blasszauer, Béla (1984, szerk.): *A Jó Halál (Eutanázia)*. Gondolat, Budapest
- Bodnár Béla és Bodnár Zoltán (1988): *Lombikbébi és társai*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest
- Brooks, A. P. (1981): Mizuko Kuyō and Japanese Buddhism. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 8. 3.-4.: 119-147.
- Desmond, J. F. (1996): Apologizing to the Babies. In: *First Things* 66.13-15.
- Devlin, H. (2017): Woolly mammoth on verge of resurrection, scientists reveal. Letöltés ideje: 2017. 02. 16. Cím: <https://www.theguardian.com/science/2017/feb/16/woolly-mammoth-resurrection-scientists>
- Ferencz Antal (2001): *A bioetika alapjai*. Szent István Társulat, Az apostoli szent-szék könyvkiadója, Budapest
- Ferguson, J. C. and Masaharu, A. (1964): *The Mythology of All Races*. Cooper Squarepublishers Inc., New York, vol. VIII.: 236-240.
- Florida, R.E. (1991): Buddhist Approaches to Abortion, In: *Asian Philosophy*, 1. No. 1. 39-50.
- Fujii, M. (1983): Maintance and Change in Japanese Traditional Funerals and death-related behavior. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 10. No. 1. 9-64.
- Gaizler Gyula és Nyéki Kálmán (2003): *Bioetika*. Gondolat Kiadó, Budapest
- Gy. Hortváth László (1999): *Japán kulturális lexikon*. Corvina, Szekszárd
- Hallisey, C. (1996): Ethical Particularism in Theraváda buddhism. In: *Journal of Buddhist Ethics*, 3. 32-43.
- Hetényi, Ernő (1991, ford.): *Tibeti halottaskönyv. Bar-do thos-srggol. A halál utáni átmeneti állapotról hallás útján való megszabadulás jogája*. Háttér Kiadó, Budapest
- Hetényi Ernő (1998, szerk.): *Buddhista Lexikon*. Trivium Kiadó
- Honjo, E. (1926): The agrarian problem in the Tokugawa regime, In: *Kyoto University Economic Review*, 1. 75-93.
- Hoshino, E and Takeda, D. (1987): Indebtness and Comfort: The Undercurrents of Mizuko Kuyo in Contemporary Japan. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 14. No.4.305-320.

- Horváth Z., Zoltán (1994): A szenvedés egyetemessége. Sgam-po-pa: Thar-rgyan, In.: Fehér Judit (szerk.): *Tibeti buddhista filozófia*. Orientalisztikai Munkaközösség-Balassi Kiadó, Budapest, 77-90.
- Hughes J. and Keown D. (1995): Buddhism and Medical Ethics: A Bibliographical Introduction. In: *Journal of Buddhist Ethics*, 2.
- Jamadzsi, M. (1989): (*Yamaji Masanori*): *Japán történelem és hagyományok*. Gondolat kiadó, Budapest
- Kálmány, Lajos (1971): Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya. In.: Diószegi Vilmos(szerk.): *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó művekből*. Budapest, Gondolat
- Kenney, E. and Gilday, E. T. (2000): Mortuary Rites in Japan. Editor's Introduction. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 27. No. 3.-4. 163-178.
- Keown, D. (1995): *Buddhism and Bioethics. An analysis of Buddhist views relating to abortion, euthanasia, and criteria of death*. London: Macmillan; New York: St.Martin's Press
- Keown, D. (2005): *End of Life: the Buddhist view*. In: *Lancet*, 366. 952-955.
- Kerényi Károly (1984): *Hermés, a lélekvezető. Az élet férfi eredetnek mitológéája*, Európa Könyvkiadó, Budapest
- Kertész Éva (2001, ford.) *Vimalakirti szútra: mahájána buddhizmus szentiratai. Ló-tusz szútra*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Budapest
- Kovács József (1992): A művi abortusz a bioetika szemszögéből. In.: Sándor Judit: *Abortusz és... jog... bioetika... történelem... szociológia... pszichológia... vallás*. Literatura Medica, Budapest, 39-114.
- Bodor András (1982, ford.): *Kőrösi Csoma Sándor: Buddha élete és tanításai*. Kriterion Könyvkiadó
- LaFleur, W. R. (1992) *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*. Princeton University Press
- LaFleur, W. R. (1998): Abortion, Ambiguity and Exorcism. A review essay based on Helen Hardacre's *Marketing the Menacing Fetus*. In: *Japanese Journal of Buddhist Ethics*, 5.384-400.
- O'Connell, R. L. (2002): *A kard lelke. A fegyverek és a hadviselés illusztrált története az őskortól napjainkig*. Gold Book, Debrecen
- Oravecz, Imre (1999, ford): *Ablakban feledett hold. Ryōkan japán zen kötő válogatott versei*. Terebess kiadó, Budapest
- Rowe, M. (2000): Stickers for Nails. The ongoing Transformation of Roles, Rites, and Symbols in Japanese Funerals. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 27. No. 3.-4. 353-378.
- Seregély György (1981): *Fogamzástáplálás*. Medicina Könyvkiadó, Budapest
- Smith, B. (1998): Buddhism and abortion on Contemporary Japan. Mizuko Kuyo and the Confrontation with Dead. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 15. No. 1. 3-24.

- Szigeti György (1988, ford.): *A Hatodik Pátriárka szútrája*. Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Zalaegerszeg
- Téchy Olivér (1985): *Buddha*. Gondolat Kiadó, Budapest
- Tedesco, F. M. (1996): Rites for the Unborn: Abortion and Buddhism in Contemporary Korea. In: *Korea Journal*, 36. No. 2.: 61-74.
- Téglásy Imre (2000, szerk.) *Miért sírsz, Mirjam? Nők beszélnek magzatelhajtást követő szenvedésükről – Orvosok számolnak be az abortusz okozta lelki szövődményekről. APost—Abortus-Syndrome (PAS), Ja zum Leben – Alfa Szövetség*, Budapest
- Tokarev, Sz. A. (1988, szerk.): *Mitológiai Enciklopédia*. I-II. kötet, Gondolat Kiadó, Budapest
- Werblowsky, R.J. Z. (1991): Mizuko kuyō: Notulae ont he Most Important „New Religion” of Japan. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 18. No. 4. 295-354.