
ČUJEČNOST IN NJENA
ODSOTNOST.
RAZVOJ POJMA IN
MEDITACIJSKIH TEHNIK
ČUJEČNOSTI NA KITAJSKEM
OD DAOISTIČNIH KLASIKOV
DO SINIZIRANEGA BUDIZMA
ŠOLE CHAN

J a n a S . R o š k e r

1 Meditacijske tehnike klasičnega daoizma in teoretska izhodišča
sinizacije budizma

Pojem čuječnosti je na Kitajsko priromal v kontekstu budizma. Sini-
zacija mahāyānskega budizma, ki prevladuje v kitajski kulturi, vključuje
veliko elementov klasične kitajske miselnosti. Poleg strogo formalnih
logičnih izhodišč, ki jih je v 3. stoletju pred našim štetjem razvil naj-
pomembnejši predstavnik šole imen (oz. nomenalistov, Ming jia) in
klasik kitajske spoznavne teorije Gongsun Long, je za sinizacijo budi-
stične miselnosti – zlasti na vsebinski in praktični ravni – najpomemb-
nejši prispevek daoistične filozofije in z njo sovpadajočih meditacijskih
praks. Zato bi sinizacijo izvornega nauka pravzaprav lahko poimenovali
tudi »daoizacija« budistične miselnosti, saj si konkretnega procesa širi-
tve in sprejemanja budizma na Kitajskem ne moremo predstavljati brez
uvajanja določenih daoističnih elementov, ki so, sicer v nekoliko spre-
menjeni obliki in često zgolj posredno, a vendarle bistveno prispevali k
razumevanju budizma na Kitajskem.

Že sama terminologija klasičnega daoizma je imela v procesu sini-
zacije budizma odločilno vlogo. Budistična filozofija, ki je nastala v
drugačnih zgodovinskih in kulturnih razmerah, je bila sprva »tujek« v
miselnosti tradicionalne Kitajske. Izvorni indijski koncepti, ki so bili

plod te »drugačne« miselnosti, so bili zato Kitajcem sprva precej tuji. Prav daoistični vsebinski (na primer pojem praznine) in metodološki (na primer koncept negacije) pojmi so pri tem tvorili nekakšen pomen-ski most, na katerem je postalo mogoče določene budistične ideje, ki so bile sprva precej tuje in težko razumljive, približati kitajski kulturi oz. tradicionalnemu kitajskemu izročilu. Seveda je to po drugi strani vplivalo tudi na specifične spremembe v razvoju same budistične miselnosti, kar se bo jasno pokazalo na primeru koncepta čuječnosti.

V splošnem sicer velja, da gredo največje zasluge za osnovanje ome-njene sinteze izvirne indijske in tradicionalno kitajske miselnosti šestemu patriarhu Chan budizma Huinengu, o katerem bomo podrobneje spregovorili kasneje. Nedvomno je prav on tisti mojster, ki je miselnost siniziranega (oz. daoiziranega) Chan budizma izpopolnil in zaokrožil v nov, celovit idejni sistem. Če pa se ob tem ozremo na konkretno zgodovinsko kontinuiteto tega procesa, ne moremo mimo dejstva, da Huineng seveda ni bil edini ali prvi mojster Chana, ki je v svoj nauk vključeval daoistične elemente. Ta proces sintetiziranja obeh miselnosti se je pričel že veliko prej, namreč že s prvim patriarhom kitajskega Chan budizma, Damo (Bodhidharma) in z njegovim učencem Huikejem. Za njima se je zvrstila nepregledna množica kitajskih budističnih mojstrov, ki so – vsak po svoje – prispevali k sinizaciji oz. daoizaciji budizma in številnih pojmov, ki jih je ta nauk vseboval: pojem čuječnosti (pāli: *sati*, sanskrt: *smṛti*) pri tem ni nikakršna izjema.

V klasičnem daoizmu najdemo veliko meditacijskih tehnik, ki nakazujejo uporabo oz. doživljanje metod, sorodnih čuječnosti, ali predstavljajo vsaj osnovo za njeno uporabo oz. doživljanje; že v najstarejšem daoističnem klasiku, Laozijeve *Klasiku poti in kreposti (Daode jing)*,¹ je osrednja spoznavna metoda izrazito introspektivna²:

Vse na tem svetu lahko spoznamo, ne da bi odšli skozi vrata in zapustili svoje bivališče. Pot (Dao) narave lahko uzremo, ne da bi sploh pogledali skozi okno. Bolj ko se oddaljujemo, manj bomo spoznali. Zato modrecu ni treba

¹ Večina raziskovalcev klasičnega daoizma meni, da naj bi to delo nastalo v 6. ali 5. stoletju pred našim štetjem.

² Vsi prevodi iz klasične kitajščine v pričujočem članku so avtoričini.

ničesar izvajati, pa vendarle poseduje spoznanje; on lahko poimenuje stvari, ne da bi jih videl, in zmožen je doseči popolnost brez aktivnega delovanja.³

To stanje uvida v poslednjo naravo bivanja je mogoče doseči tako, da v svoji zavesti razum in intuicijo združimo v enotnost duha. Če nam bo uspelo na ta način osredotočiti se na kroženje vitalnega potenciala *qi*⁴ v svojem telesu, bomo ponovno začutili svojo nedeljivo povezanost z vsem obstoječim, kot dojenček, ki te zavesti še ni izgubil, ker še ni izkusil ločevanja (od matere in s tem od kozmosa):

Mar ni tako, da lahko izkusimo nedeljivost (bivanja), če nam uspe združiti racionalni in animalistični del (naše zavesti) v eno? Mar torej ni tako, da bomo postali kot dojenčki, če nam bo le uspelo osredotočiti se na pretok *qija* v našem telesu?⁵

Laozi poudarja, da obstajajo mojstri, ki to tehniko obvladajo in ki lahko o njej podučijo tudi druge:

Modreci poznajo to enovito celoto in jo lahko pokažejo vsemu svetu.⁶

In prednost zmožnosti ohranjanja tovrstne osredotočenosti ter celovite enotnosti telesa in duha, razuma in intuicije je v spoznanju mističnih, transcendentnih dimenzij bivanja, v dostopu do sfere, ki presega ločnice običajnega, na pojavni svet omejenega spoznanja:

Kadar naša zavest izkusi to enoto, pridobi dostop do magične sfere duha.⁷

A medtem ko ostaja Laozijev relativizem enote v nasprotjih⁸ ujet v spone konceptualnih struktur, ki nujno privedejo do afirmacije absolutnosti,⁹ je že v delu drugega daoističnega klasika, Zhuangzija, mogoče opaziti nedvoumno težnjo po preseганju tega, v sebi zaključče-

³ Laozi 老子: Daode jing 道德經 (Knjiga poti in kreposti), v: *Chinese Text Project. Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/dao-de-jing> Privzeto 25. 5. 2015, str. 47. 不出戶知天下; 不闚牖見天道。其出彌遠, 其知彌少。是以聖人不行而知, 不見而名, 不為而成。)

⁴ Qi je pojem, ki sodi k najkompleksnejšim in najtežje prevedljivim konceptom kitajske filozofije. Za podrobnejšo razlago glej Rošker 2012.

⁵ Laozi, *n. d.*, str. 10. 載營魄抱一, 能無離乎? 專氣致柔, 能嬰兒乎?

⁶ *N. d.*, str. 22. 聖人抱一為天下式。

⁷ *N. d.*, str. 39. 神得一以靈。

⁸ Semkaj sodi, denimo, prej omenjena enota intuicije in razuma.

⁹ Čeprav je ta povsem drugačne narave kot, denimo, starogrška ideja absolutnosti.

nega konceptualnega ustroja in po iskanju transcendence v radikalnejšem izničenju personificirane biti. Tako pravi Zhuangzi:

Biti zmožen pozabiti na razlikovanje med resničnim in neresničnim ustreza duhu; biti stanovit in v sebi in ne slepo slediti zunanemu ustreza življenju v družbi; začeti pri ustreznem in priti do tja, kjer prav nič več ni neustrezno – to pomeni pozabiti na ustrežanje ustreznosti.¹⁰

Če si поблиže ogledamo vso serijo pozab, ki po Zhuangziju privedejo do neobremenjenega, lebdeče svobodnega stanja »popotovanja brez cilja («xiaoyao you»), ki ga lahko enačimo z bivanjem v sozvočju z lastnim sebstvom, če se torej poskušamo vživeti v to radikalno miselnost pozabe,

bomo v njej dejansko začutili pridih izničenja vseh navezanosti, vključno z vsemi željami in cilji. Vse to že spominja na brezmejno čistino chanskih misli. V tem pogledu lahko rečemo, da se je Zhuangzi v svojih disputih pozabljenja že približal preseganju omejenosti klasičnih daoističnih konceptualnih struktur.¹¹

Pojem pozabe je pri Zhuangziju precej v ospredju, saj ga v *Resničnem klasiku* najdemo kar sedeminosemdesetkrat. Ta pozaba se pri njem nanaša na pojavni svet, na njegove oblike, izraze, stanja in posledice. Pozaba, izstop iz okvirov misli, je zanj orodje, ki nas lahko privede v čistino neskončnega, ki ni omejena s težo in kompleksnim omrežjem misli, idej kontekstov in konceptualnosti:

Pozabimo čas in različna stališča, vstopimo v neskončnost in se nasélimo v njej!¹²

Pri Zhuangziju najdemo tudi koncept »sedenja v pozabi« (*zuo wang*). Ta zelo spominja na tehnike sedeče meditacije, ki privedejo do izničenja misli, konceptualnih razlikovanj in s tem do združitve z enoto vsega bivajočega. Zanimivo je, da Zhuangzi to tehniko prikaže na primeru

¹⁰ Zhuangzi, *Wai pian, Da sheng*, 2015, str. 213. 知忘是非，心之適也，不內變，不外從，事會之適也，始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。

¹¹ Xu Xiaoyue 徐小躍, *Chan yu Lao Zhuang* 禪與老庄 (Chan in Laozi ter Zhuangzi), Hangzhou, Zhejiang renmin chuban she, 1996, str. 220–221. 確實有點破除所有止住，包括所追求的目標，那種一無所有的禪味…莊子在這種傳統思維的基礎上給它注入了更多的超然精神。

¹² Zhuangzi: Neipian, Qiwulun, 2015, str. 12. 忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

Konfucijevega pogovora s svojim učencem Yan Huijem. Ta naj bi učitelju stanje »sedenja v pozabi« opisal takole:

To, čemur pravim sedenje v pozabi, privede do tega, da se vsi deli mojega telesa razblinijo in moja čutila postanejo odveč. Tako se ločim od svoje fizične oblike in od svojega znanja ter postanem eno z velikim pretokom.¹³

Če naj verjamemo Zhuangziju, sta se Konfucij in njegov učenec pogovarjala tudi o drugih meditacijskih metodah, ki temelje na tehnikah, podobnih čuječnosti. Sem sodi tudi takim, postenje srčne zavesti 14 (*xin zhai*):

Yan Hui je vprašal: »Ali smem vprašati, kaj je postenje srčne zavesti?« Konfucij je odvrnil: »Združi vso svojo voljo v enost; ne poslušaj z ušesi, temveč s srčno zavestjo; potem pa ne poslušaj več s srčno zavestjo, temveč s svojim vitalnim potencialom (*qi*). Pusti, da ostane to, kar lahko slišiš z ušesi, v ušesih. Pusti, da ostane tvoja srčna zavest samo simbol. A tvoj vitalni potencial (*qi*) je prazen in predobjekten. Tam, kjer je Dao najbolj koncentriran, je popolna praznina; in ta praznina je postenje srčne zavesti.«¹⁵

Tovrstno postenje srčne zavesti lahko vidimo kot metodo, ki je podobna čuječnosti. Vendar gre pri njej v prvi vrsti za poenotenje volje (tj. vseh intencij in želja) ter za osredotočenje na tukaj in zdajšnji trenutek, ki privede do izničenja misli in običajnega zavedanja. Zato vodi ta metoda posledično tudi do izničenja jaza in vseh njegovih mentalnih omejitev; omenjeni pogovor se namreč nadaljuje takole:

¹³ Zhuangzi, *n. d.*, Da zong shi, str. 9. 墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。

¹⁴ Termin *xin* 心, predstavljajoč besedo, ki označuje zavest, v kitajščini izvorno pomeni tudi srce kot osrednji organ človeškega telesa. Razumevanje človeške zavesti v kitajski tradiciji namreč nikoli ni bilo omejeno na percepcijo ter funkcije kategorizacij, konceptualizacij in mišljenja, temveč je vselej vključevalo tudi občutenja in celo čustva, hkrati pa je bila zavest vselej odvisna od obstoja srca kot živega organa. Antični Kitajci in Kitajke so namreč srcu pripisovali podobne funkcije, kot jih imajo – glede na izsledke moderne znanosti – možgani. Zato se v sodobni sinologiji ta izraz v angleščino prevaja s terminom heart-mind, sama pa sem v slovenščini uvedla analogni prevod *srčna zavest*.

¹⁵ Zhuangzi, *n. d.*, Ren jian shi, str. 2. 回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

Yan Hui je odvrnil: »Preden sem uporabil to metodo, sem bival kot jaz, Hui Yan. Ko sem jo pričel uporabljati, pa me ni bilo več. Ali sem torej izkusil praznino?« Konfucij je odgovoril: »Popolnoma«. ¹⁶

Daoistični prispevek k sinizaciji budistične miselnosti je zlasti v tem, da so klasiki daoizma v tradicionalno kitajsko izročilo vnesli določen duh večnega transcendenčnega procesa, s tem pa tudi slutnjo prostosti, ki je v tem procesu možna. Opevanje svobodne naravnosti, ki naj sledi zgolj poti lastnega duha, njegovo prosto »lebdenje« (*xiao yao you*), ki naj bo prilagojeno zgolj samo sebi, predstavlja nove, čeprav nedorečene razvojne možnosti, na katerih so kasnejši teoretiki siniziranega budizma lahko razvijali in izpopolnjevali svoje metodološke koncepte.

Če si поблиže ogledamo proces izoblikovanja tega novega sistema, opazimo, da zgodnji budistični mojstri, ki so si prizadevali za sinizacijo tega indijskega nauka, pri tem klasikov tradicionalne kitajske filozofije tako rekoč nikoli niso konkretno omenjali. Kljub temu pa so svoje miselne sisteme med drugim izgrajevali s pomočjo določenih idej, ki jih v indijskem budizmu ne najdemo, zato pa tvorijo osrednje koncepte klasičnega daoizma in konfucianizma. Pri tem ne gre toliko za formalne zakonitosti, po katerih lahko te klasike prepoznamo; prej gre za vsebinske prvine, ki tvorijo srž posebnosti naukov siniziranega budizma.

Koncepti, h katerim sodita pojma praznine in neizrekljive »poti« (*dao*), so torej tradicionalnemu kitajskemu načinu dojemanja in interpretacije lahko približali tudi kompleksne budistične ideje, kakršna je na primer ideja iluzornosti obstoječega ali ideja nebiti. Tako je *dao*, katerega materializacija in celovitost tvorita prazčetek in hkrati končno stopnjo vsakršnega obstoječega stanja, v klasični daoistični miselnosti tisto osrednje načelo, h kateremu vse teži in h kateremu se vse vrača. Prav celovita in vseobsežna afirmacija obstoja tega načela oz. cilja pa je tista, ki sama po sebi vključuje tudi obstoj vseobsežne negacije, ki omejuje pojavnost istega, že vnaprej določenega objekta oz. cilja. Smernica, h kateri ta negacija teži, ni uperjena proti zanikanju bistva substance, temveč se, prav narobe, nanaša na zanikanje negativnega bistva materializacije Daota. Prvobitne, izvirne, torej resnične lastnosti,

¹⁶ *Prav tam.* 顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣...」。

ki težijo k vrnitvi h konkretni, materializirani substanci, morajo prebiti te elemente negacije; tako prihaja do procesa negiranja negacije. Ta teoretski sklop je že znotraj sistema klasičnega daoizma ponujal konkretne pogoje in metodo za uresničitev regresije iz materializacij k resničnemu (dejanskemu) stanju, kar pomeni združitev kozmičnih in subjektivnih dejavnikov.

Pri tem je osrednjega pomena za razvoj siniziranega budizma izničenje vseh afirmacij, ki kljub nedorečenosti posamičnih konceptov tvori metodološko jedro klasične daoistične dialektike. Vsaka afirmacija je pri tem dojeta kot zaprta definicija, kot osnova zaprtih miselnih (oz. jezikovnih) konstruktov. Stičišče, ki je pri tem skupno tako budistični kot tudi daoistični filozofiji, pride do izraza v načelu radikalne odprtosti, ki tvori osnovni pogoj za prebijanje determinacij zavesti. Preseganje teh omejenosti pa je končni cilj, h kateremu težijo tako metode budistične logike kot tudi komplementarna dialektika daoističnih klasikov.

Razlika med obema sistemoma prihaja do izraza v okviru kvalitativne analize: medtem ko nam pomenski ustroj budističnih negacij narekuje zanikanje obeh polov bipolarne dialektike (tako *x* kot tudi *ne-x*), pa pri klasičnih daoističnih konceptih odsotnosti (*wu*) in pozabe (*wang*) stvarnosti ne gre za negacijo vsega v absolutnem smislu, temveč zgolj za negacijo trdovratne navezanosti na objekte realno obstoječe stvarnosti prek pozabe dojemanja pojavnosti,¹⁷ ki vključuje tudi želje, ki so plod navezanosti. Tu gre za specifična koncepta klasičnega daoizma, ki sta še vedno izraz protofilozofske miselnosti tradicionalne Kitajske. Metoda, s katero je mogoče doseči stanje praznine, ki je bilo pomemben most med kitajskimi klasiki in budističnimi idejami, je metoda postenja srčne zavesti. Po kitajskih klasikih pa je ta metoda dosegljiva prek pozabe (*wang*), ki je na prvi pogled v nasprotju z ohranjanjem danih oblik zavesti (torej z neke vrste spominjanjem), kakršno prihaja do izraza v pojmu čuječnosti. Vendar moramo biti pri tem previdni, zakaj daoistična po-

¹⁷ Tu pomeni svet pojavnosti svet »objektov realno obstoječe stvarnosti«, ki ni neposredno povezan z mentalnimi dimenzijami »miselnih in jezikovnih konstruktov«. Sicer velja oboje izničiti, vendar oboje ni neposredno povezano. V klasični kitajski filozofiji (katere vpliv je tu še vedno zelo jasen) gre za diskurz transcendence v imanenci, zato ti zunanji objekti na določeni ravni realno obstajajo in niso nujno iluzorni. Mentalni – miselni in jezikovni – konstrukti so v tem diskurzu nekaj, kar se na te objekte nanaša.

zaba se nanaša zgolj na pozabo misli, želja in nenehno spreminjajočih se oblik pojavnosti. Postenje srčne zavesti, ki omogoča to pozabo pojavnih oblik (vključno z omejitvami jaza in manifestacij njegove zavesti), se namreč izraža v ohranjanju praznine, tj. v kontinuirani osredotočenosti na celoto duha, ki pa je še kako primerljiva z idejo čuječnosti kot idejo ohranjanja čiste, nedeljive in nedeljene, tukaj-in-zdajšnje prisotnosti.

2 Pojem čuječnosti na Kitajskem

A konkretna ideja čuječnosti, ki se je oblikovala v sklopu indijskega budizma, se v kitajskih budističnih besedilih običajno prevaja s terminom *nian* (念), ki naj bi bil sinonim indijskega termina (pāli: *sati*, sanskrt: *smṛti*),¹⁸ oz. s terminom *zhengnian* (正念), ki ustreza pālijskemu *sammā-sati* oz. sanskrtskemu *samyak-smṛti*. Seveda pa je imel termin *nian* v predqinskih besedilih, torej v »avtohtonih« kitajskih besedilih, ki so na Kitajskem nastala pred prihodom budizma, vrsto drugačnih pomenov. Te pomene in njihove konotacije bomo najprej analizirali v okviru filološko semantične raziskave, ki bo izhajala iz izvirnega, torej etimološkega pomena termina *nian* 念 ter se bo na tej osnovi posvetila raziskavi njegovih razvojnih konotacij. Njegov razvoj je izjemno zanimiv, saj je etimološka struktura same pismenke, ki ga izraža, sestavljena iz radikalov, ki pomenita a) sedanjost in b) srčno zavest. V tem smislu je prevod po vsej verjetnosti zelo blizu osnovnim konotacijam pojmov *sati* oz. *smṛti*, saj je etimologija te pismenke vsekakor povezana z ohranjanjem trenutka pričujoče danosti v (srčni) zavesti posameznika.

Poleg tega je bila ta pismenka v antičnih (predqinskih)¹⁹ virih večinoma uporabljana v pomenih spomina ali spominjanja oz. ohranjanja nečesa (ali nekoga) v mislih, kar je prav tako eden osrednjih pomenov obeh zgoraj omenjenih indijskih terminov. Vendar je že v najstarejših virih pogosto uporabljena tudi v pomenu ideje in/ali razmišljanja. Prav ta pomenska konotacija je po vsej verjetnosti privedla do tega, da se izraz

¹⁸ R. Sharf, "Mindfulness and Mindlessness in Early Chan", *Philosophy East & West*, 64/4, 2014, str. 939.

¹⁹ Ta izraz je prevod kitajskega strokovnega termina (xian Qin 先秦時代), ki označuje klasično dobo kitajske filozofije v obdobju Vzhodne dinastije Zhou (Dong Zhou 東周, 770–256 pr. n. št.), pri kateri je šlo za »avtohtono« kitajsko filozofijo pred vplivom budizma.

nian v sodobni kitajščini večinoma uporablja v pomenih, ki z idejo čuječnosti nimajo nikakršne neposredne povezave – prej nasprotno: tako ta pojem dandanes v kitajščini večinoma nastopa znotraj sestavljenk,²⁰ kot so na primer.: *gainian* 概念 (koncept), *yinian* 意念 (pomen, ideja), *huainian* 懷念 (hrepneti po nekom, pogrešati) itd.

Najprej si bomo nekoliko podrobneje ogledali uporabo te pismenke²¹ v osrednjih klasikih predqinskega obdobja, pri čemer se bomo osredotočili na najvplivnejše filozofske šole oz. idejne struje z vključitvijo naslednjih najpomembnejših klasikov znotraj vsake od njih:²²

1. Protofilozofski klasiki: *Knjiga pesmi (Shi jing)*, *Knjiga dokumentov (Shu jing)*, *Knjiga premen (Yi jing)*.
2. Konfucijanstvo: Konfucijeve *Razprave (Lunyu)*, *Mencij /Mojster Meng/ (Mengzi)*, *Mojster Xun (Xunzi)* in *Knjiga obredov (Li ji)*.
3. Filozofski oz. klasični daoizem: Laozijev *Klasik poti in kreposti (Daode jing)*, Zhuangzijev *Resnični klasik južnega cvetovja (Nan hua zhen jing)*.²³
4. Legalizem: *Mojster Han Fei (Han Feizi)*, *Knjiga gospoda Shang Yanga (Shang jun shu)*, *Shen Buhai*.
5. Moizem: *Mojster Mo (Mozi)*.
6. Šola imen: *Mojster Gongsun Long (Gongsun Longzi)*, *Mojster Deng Xi (Deng Xizi)*.

²⁰ Medtem ko nastopajo pojmi v klasični kitajščini večinoma v obliki enozložnic, kar pomeni, da vsak zlog, ki je v pisavi tudi ena pismenka, predstavlja eno besedo s točno določenim pomenom, je razvoj kitajskega jezika že v prvih stoletjih našega štetja pričel kazati tendence, ki so vodile k večzložnim besedam. V sodobni kitajščini enozložnice predstavljajo samo še okrog 10 % besed. Vzporedno s tem razvojem je potekal tudi razvoj vzpostavljanja in uveljavljanja besednih vrst; medtem ko je bil pomen v klasični kitajščini večinoma popolnoma odvisen od konteksta in je lahko določen izraz zaradi tega nastopal v različnih besednih vrstah, so v sodobni kitajščini pomeni besed večinoma povezani z določeno besedno vrsto, tako kot v indoevropskih jezikih.

²¹ Ta pregled je bil narejen s pomočjo spletne strani Chinese text project (<http://ctext.org/>) in njenega programskega orodja.

²² Vsi spodaj navedeni klasiki so digitalizirani na spletni strani, navedeni v prejšnji opombi, zato jih v bibliografiji pričujočega članka ne bomo dodatno navajali, z izjemo tistih, iz katerih smo navajali konkretne citate.

²³ Sinkretičnih del, kot so Liezi, Huai Nanzi in Wenzhi, tu ne bomo upoštevali, čeprav jih pogosto prištevajo med klasike filozofskega daoizma; vendar so novejša raziskava pokazala, da so ta dela večinoma nastala šele po predqinskem obdobju (v glavnem v dinastiji Han) in vsebujejo že precej budističnih vplivov.

7. Medicina: *Notranji klasik Rumenega cesarja (Huang di nei jing)*.

Ad 1. V protofilozofskih klasikih se termin *nian* 念 skupno pojavi 65-krat, od tega 28-krat v *Knjigi pesmi*, 37-krat v *Knjigi dokumentov* in niti enkrat v *Knjigi premen*.

Ad 2. V konfucijanskih klasikih se ta termin pojavi 9-krat, od tega v Konfucijevih *Razpravah* samo enkrat, v *Menciju* niti enkrat, v *Xunziju* 2-krat in v *Knjigi obredov* 6-krat.

Ad 3. V klasikih filozofskega daoizma se skupno pojavi samo enkrat, in to v Zhuangzijevem *Resničnem klasiku južnega cvetovja*.

Ad 4. Tudi v klasikih legalistične šole se izraz *nian* skupno pojavi samo enkrat, in sicer v *Mojstru Han Feiju*.

Ad 5. V moizmu se ta termin ne pojavi niti enkrat.

Ad 6. Tudi nomenalisti ga niso uporabili niti enkrat.

Ad 7. V medicinskem klasiku *Notranji klasik Rumenega cesarja* beseda *nian* nastopi 5-krat.

Analiza je pokazala, da beseda *nian* 念 v predqinskem obdobju, tj. pred prihodom budizma na Kitajsko, ni vsebovala filozofskih konotacij. V vseh pregledanih virih je bila namreč uporabljena v enem od naslednjih dveh pomenov:

1. misliti na, imeti nekoga ali nekaj v mislih;
2. spomniti se, spominjati se, zapomniti si.

S temi pomeni je termin *nian* 念 obrazložen tudi v treh osrednjih slovarjih klasične kitajščine,²⁴ namreč v *Raziskavah in analizah pismenk (Shuowen jieci 說文解字)* iz zgodnjega 2. stoletja, v enciklopediji *Obširnih rim (Guang yun 廣韻)* iz zgodnjega 11. stoletja in v *Slovarju (cesarja) Kangxija (Kangxi zidian 康熙字典)* iz zgodnjega 18. stoletja.

V prvem je pojem *nian* obrazložen kot nekaj, kar pomeni »imeti v mislih, kar naprej misliti na nekoga ali nekaj. Kompilirano iz srčne zavesti in sedanjosti.«²⁵ V drugem slovarju, ki je devetsto let mlajši, je beseda *nian* definirana kot »misliti na, razmišljati. Tudi izgovorjava primka Xian.«²⁶ Slovar *Kangxi*, ki je še sedem stoletij mlajši, pa poleg prej omenjenih primerov kot pomenske konotacije termina *nian* 念 navaja

²⁴ Tudi ti so digitalizirani na spletni strani Chinese text project in jih zato v bibliografiji ne bomo posebej navajali.

²⁵ 念: 常思也。從心今聲。

²⁶ 念: 思也。又姓西魏太傅念賢

tudi 黏也. Pismenka 黏 se prav tako izgovarja *nian*, pomeni pa »biti prilepljen«. To stanje prilepljenosti je potem še nadalje obrazloženo s frazo 意相親愛, 心黏不能忘也 (vzajemna ljubezen, biti prilepljen in ne moči pozabiti). Za pričujočo razpravo pa je najpomembnejše dejstvo, da ta slovar navede tudi pomen besede *nian* 念, povzete iz hermenevske enciklopedije *Xiao er ya* 小爾雅 iz 3. stoletja, v kateri je ta termin obrazložen z naslednjo frazo: 無念, 念也 (biti brez misli /spomina, navezanosti/ = misel, spomin, navezanost). Tu je morda dejansko šlo za zgodnji vpliv budizma, kajti izraz *nian* 念 je v številnih kasnejših in tudi sodobnih budističnih virih obrazložen na podoben način (gl. npr. 「無念者一切處無心是, 無一切境界, 無餘思求是, 對諸境界, 永無起動, 是即無念。無念者是名真念也。若以(無)念為念者, 即是邪念, 非為正念。」 Biti brez misli (spomina) pomeni, da se srčna zavest ne nahaja v nobenem prostoru, v nobenem stanju, da je brez odvečnih razmišljanj ali želja, da se ne vzburi zaradi nobenega pojava. To je odsotnost misli/spomina. Če uresničimo to odsotnost misli/spomina kot misli/spomin, potem je to resnična, vzvišena misel/spomin – in to je pravilna misel/pravilni spomin (resnična čuječnost).²⁷

Za ponazoritev si oglejmo po en tipičen primer njegove uporabe znotraj konfucijanstva in daoizma, torej tistih kitajskih idejnih struj, ki so tvorile pomenski in metodološki most za sinizacijo budističnega nauka – v obeh diskurzih je bila beseda *nian* 念 očitno razumljena (in uporabljana) v smislu »imeti (nekaj ali nekoga) v mislih« oz. »spominjati se«:

Mojster je rekel: »Bo Yi in Shu Qi nikoli nista ohranjala v spominu starih zamer, zato se ljudje nad njima niso veliko pritoževali.«²⁸

Zaradi želje po slavi so lahkomiselno umrli in nobeden od njih ni imel v mislih nege in skrbi za svoje življenje.²⁹

²⁷ Liu Chengfu 劉承符, "Tan wu nian 談無念" (Pogovor o odsotnosti čuječnosti), v: *Vajra Bodhi Sea*, 2015, <http://www.drbachinese.org/vbs/publish/180/vbs180p017c.htm> (30. 6. 2015).

²⁸ Kongzi: Gongye chang, str. 23. 子曰: 「伯夷、叔齊不念舊惡, 怨是用希。

²⁹ Zhuangzi: Za pian, Dao Zhi, str. 1. 皆離名輕死, 不念本養壽命者也。

3 Čuječnost in kitajski budizem

Pojem čuječnosti se je v smislu meditacijske tehnike na Kitajskem uveljavil šele prek budizma, torej prek vere in filozofije, ki ne sodi k »avtohtonim«³⁰ kitajskim idejnim sistemom, saj je nastala v Indiji. A v času okrog dvatisočletnega razvoja po njenem prihodu na Kitajsko so budistične ideje in prakse merodajno preoblikovale in sooblikovale kitajsko kulturo predvsem na področjih njenih materialnih manifestacij, filozofije, književnosti, umetnosti in politike.

Večina raziskovalcev kitajskega budizma se strinja s predpostavko, da je budizem na Kitajsko prišel po kopnem; med prvimi posredniki, ki so ideje in zasnove budistične vere in filozofije prinesli na kitajska tla, so bili trgovci, ki so na prelomu obdobja našega štetja potovali po svilni poti. Vendar pa se zaradi pomanjkanja pisnih virov budizem v tem času ni razširil med širše plasti kitajskega prebivalstva. Ta položaj se ni bistveno izboljšal niti s prvimi prevodi budističnih del; po eni strani so bili ti večinoma sestavljeni na osnovi daoističnih pojmovnih in referenčnih okvirov ter zato pogosto zavajajoči,³⁰ po drugi strani pa je bil budizem za pragmatične in do življenja pozitivno naravnane Kitajce in Kitajke zelo tuj nauk. Šele od 3. stoletja naprej so se elitni krogi kitajskega izobraženstva postopno pričeli resneje soočati z budističnimi viri. Obsežni prevodi indijskih budističnih besedil v kitajščino so skupaj z deli, ki so nastala v sami Kitajski, imeli daljnosežne posledice za širitev budizma po vsem območju, kamor je segal vpliv kitajske kulture, vključno s Korejo, Japonsko in Vietnamom. Po 4. in 5. stoletju smo na Kitajskem priča ustanavljanju vrste budističnih šol, med katerimi so bile najpomembnejše naslednje:

1. Ju she zong 俱舍宗 (Kośa Sarvāstivāda);
2. Cheng shi zong 成實宗 (Sautrāntika);
3. Fa xiang zong 法相宗 (Madhyama –yāna);
4. San lun zong 三論宗 (Āryadeva, šola mojstra Nāgārjune);
5. Hua yan zong 華言宗 (Avataṃsaka);
6. Tian tai zong 天台宗;
7. Lü zong (Vinaya) 律宗;

³⁰ O tej problematiki bomo podrobneje spregovorili nekoliko kasneje.

8. Jing tu zong 淨土宗 (Budizem Čiste dežele oziroma Šola Buddhē Amithābe);
9. Zhen yan zong 真言宗 ali Mi zong 密宗 (Šola misterija; Tantrični budizem);
10. Chan zong 禪宗 (Dhyāna).

Za pričujočo razpravo je najpomembnejša zadnja, ki poudarja pomembno vlogo meditacij in se ne opira toliko na študij pisnih virov, temveč temelji na neposrednem prenosu znanja prek zavesti.³¹ Čeprav je ta šola kitajskega izvora, jo na zahodu večinoma poznamo pod pojava-pončenim imenom *zen*.³² Do razcveta te šole, ki je bila ustanovljena v 6. stoletju in ki je pogosto dojeta kot sinteza budizma s konfucijanskimi in daoističnimi elementi, je prišlo v obdobju dinastije Tang (618–907), ki je bilo na področju tradicionalne kulture in miselnosti eno najživahnjših in navzven odprtih obdobj kitajske zgodovine. Duhovna atmosfera, ki je prevladovala v tem obdobju in ki je bila delno pogojena z odpiranjem trgovskih poti, ki so Cesarstvo Sredine povezovala z deželami osrednje in jugovzhodne Azije, je vzpodbujala raziskovanje in integracijo novih, kitajski miselnosti sprva tujih idej in idejnih sistemov. V teh treh stoletjih se je budizem – in še posebej budizem šole Chan – na Kitajskem dokončno zakoreninil in doživel svoj največji vzpon in razvoj.³³

Čeprav ime *chan* izvira iz staroindijskega budizma, saj gre za prevod termina *dhyāna*, ki označuje stanje osredotočenega zavedanja ob hkratni odsotnosti misli in čustev v meditaciji, je filozofski sistem Chana pravzaprav sinizirana veja budističnega nauka, ki se je od 6. stoletja naprej na Kitajskem razvijala dokaj avtohtono. Kot že omenjeno, naj bi – po večini strokovnih virov – Chan nastal kot specifično kitajska sinteza budističnih, daoističnih in konfucijanskih elementov.

Eden temeljnih postulatov te filozofije je v nemožnosti pisnega posredovanja kakršnihkoli relevantnih vsebin na jezikovni, tj. konceptual-

³¹ K osrednjim načelom te struje sodita negacija pisnih materialov (不立文字) in individualno, osebno prenašanje uvidov od mojstra na učence prek neposrednega stika njunih zavesti (直指人心).

³² Japonska izgovorjava pismenke 禪, ki se v kitajščini izgovarja chan.

³³ J. Rošker, *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. I. del. Od protofilozofskih klasikov do neokonfucijanstva dinastije Song*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana 2005, str. 236.

ni ravni. Čeprav Chan zato odklanja vse pisne materiale ter literaturo, vključno z učenjem in pisanjem budističnih sūter, je tvoril sistemski okvir za nadaljnji razvoj marsikatere od klasičnih kitajskih, zlasti daoističnih epistemoloških izhodišč. Metoda posredovanja, kakršno zagovarja filozofija Chan, lahko poteka zgolj na individualni ravni in ostaja tako v določenem smislu zasebna stvar učitelja (učiteljice) in učenke (učenca). Kljub temu pa je večina mojstrov Chan budizma (vključno z nepisanim Huinengom) kasnejšim generacijam zapustila sūtre, ki so vsebovale njihove ideje. Poleg tega budizem šole Chan sam po sebi temelji na teoretskih izhodiščih *Diamantne sūtre (Jin gan jing)*, v kateri se pojem *nian* razmeroma pogosto pojavi. A tudi v kitajskem prevodu tega antičnega indijskega besedila se ta beseda večinoma uporablja v pomenu misli ali spomina. Za ponazoritev si oglejmo še nekaj tipičnih primerov njene uporabe v tem delu, najstarejši tiskani knjigi na svetu:

Pravilno si povedal: Tathāgata ima vselej v mislih (*nian*) vse bodhisattve; štiti jih in jim dobro svetuje.³⁴

Kaj meniš, Subhūti? Ali lahko Sakṛdāgāmi sam pri sebi pomisli (*nian*):³⁵ bom prejel sadeže Srotāpanne?.³⁶

Subhūti, spominjam se (*nian*) neskončne preteklosti buddhe Dīpankare.³⁷

Nikar ne misli (*nian*) tega!³⁸

V enem samem primeru se uporaba pojma *nian* nekoliko razlikuje, saj se neposredno navezuje na pojem vere:

Subhūti, v hipu ko bodo ljudje slišali ta nauk, bo v eni sami misli rojena čista vera!³⁹

A v smislu čuječnosti kot meditacijske tehnike najdemo ta izraz šele v delu z naslovom *Osnovni in učinkoviti nauki za pomiritev srčne zavesti v združitvi z daotom (Ru dao anxin yao fangbian famen)*, ki je nastalo iz-

³⁴ Jingan jing, str. 2. 如汝所說：如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。

³⁵ Dobesedno: naredi to misel.

³⁶ *Ibid.*, str. 9. 須菩提！於意云何？須陀洹能作是念：我得須陀洹果不？

³⁷ *Ibid.*, str. 16. 菩提！我念過去無量阿僧祇劫。

³⁸ *Ibid.*, str. 21, 27. 莫作是念！

³⁹ *Ibid.*, str. 6. 聞是章句，乃至一念生淨信者；須菩提！

pod peresa četrtega patriarha Chan budizma, Daoxina.⁴⁰ Že na samem začetku te knjige Daoxin (580–651) izpostavi:

Buddha postane tisti, ki v čuječnosti ohranja srčno zavest, ki je buddha. Tisti, katerih misli so zmedene, pa ostajajo običajni ljudje.⁴¹

Nekaj stavkov kasneje to podrobneje obrazloži:

Ohranjanje budovske čuječnosti (nian) je čuječnost (nian), ki nima objekta.⁴²

In kaj pomeni čuječnost brez objekta?

Zunaj srčne zavesti ni buddhe. In zunaj buddhe ni srčne zavesti. Zato je budovska čuječnost (nian) hkrati čuječnost (nian) srčne zavesti. Iskati srčno zavest pomeni iskati buddho. Zakaj je tako? Spoznanje nima oblike. Tudi buddha nima oblike niti lastnosti. Če to razumemo, bo naša srčna zavest pomirjena.⁴³

V nadaljevanju Daoxin precej podrobno opiše meditacijsko tehniko, ki temelji na tovrstni čuječnosti.⁴⁴ V tem delu naletimo tudi na eno od (v Chan budizmu redkih) omemb pojma *zhengnian* 正念, ki pomeni »pravilno čuječnost« in je, kot smo že prej omenili, kitajski sinonim oz. prevod pālijskega koncepta *sammā-sati* oz. sanskrskega *samyak-smṛti*:

Srčna zavest je v vsakem hipu kontinuirana, čuječnost (nian) ni zgolj začasna; pravilna čuječnost (zhengnian) se ne prekine in se manifestira pred nami.⁴⁵

S četrtem patriarhom se je torej metoda čuječnosti tudi na Kitajskem uveljavila v smislu meditacijske tehnike, ki vodi k razsvetljenju, torej k spoznanju lastne buddhove narave, k budovstvu. Daoxin, ki je znan kot

⁴⁰ Prim. Sharf, *n. d.*, str. 939.

⁴¹ Daoxin 道心, "Ru Dao anxin yao fangbian famen 入道安心要方便法門" (Osnovni in učinkoviti nauki za pomiritev srčne zavesti v združitvi z Daotom), 2015, http://www2.budae-du.org/newGhosa/C003/T034A/ref/T034A_128.pdf (3. 7. 2015), str. 1. 即念佛心是佛，妄念是凡夫。

⁴² *Ibid.* 無所念者，是名念佛。

⁴³ *Ibid.*, str. 1–2. 何等名無所念。即念佛心名無所念。離心無別有佛。離佛無別有心。念佛即是念心。求心即是求佛。所以者何。識無形。佛無形。佛無相貌。若也知此道理。即是安心。...

⁴⁴ Za zelo dobre angleške prevode ključnih odstavkov gl. Sharf 2014: 939–940.

⁴⁵ *Ibid.* 心心相續，無暫間念，正念不斷，正念現前。

pripadnik chanske tradicije Vzhodnega gorovja (Dong shan 東山),⁴⁶ je bil torej tisti mojster Chan budizma, ki je termin nian 念 dejansko uvedel kot sinonim za čuječnost v smislu sanskrtskega pojma smrti. Ta meditacijska metoda je ostala v ospredju chanskih meditacij še slabih sto let po njegovi smrti, torej tudi v času njegovega naslednika, petega patriarha Chan budizma, Hongrena (601–674). Do (domnevnega) preloma s to tradicijo je prišlo šele s šestim patriarhom Huinengom (638–713). Oglejmo si, kako naj bi se to zgodilo in zakaj ta prelom morda le ni tako radikalen, kot ga interpretira večina kasnejših virov.

4 Južna šola Chan budizma: odsotnost čuječnosti ali odsotnost misli?

Začetki kitajskega Chan budizma segajo v 6. stoletje:

To šolo meditacije je leta 520 ustanovil 28. patriarh Bodhidharma, ki je prišel na Kitajsko. Ta ni hotel ničesar slišati o študiju svetih sūter. Zadoščalo mu je spoznavanje lastne narave in lastnega duha. Na ta način naj bi bilo mogoče pridobiti resnično znanje ter postati buddha. V ta namen je bilo treba izvajati določene vrste meditacij, ki vodijo do modrosti (prajñā). Teorija meditacij je bila učencem posredovana ustno, kljub temu pa obstajajo zbirke izrekov znanih dhyāna – učiteljev. Ta teorija je bila za »višje« duhove tisto, kar je amitizem pomenil ljudstvu. Njen pomen za kitajsko in japonsko miselnost ter duhovnost je neprecenljive vrednosti.⁴⁷

V resnici o Bodhidharmi, ki velja za prvega patriarha Chan budizma, obstaja le malo zgodovinsko preverjenih informacij, vendar je njegova hagiografija postajala vse obsežnejša in podrobnejša vzporedno z razvojem in naraščajočo pomembnostjo chanske tradicije v zgodnjem 8. stoletju.⁴⁸ V poznem 8. stoletju je bil – pod vplivom Shenhuija, ki je bil učenec šestega patriarha – sestavljen uradni pedigre tradicionalnih patriarhov te šole:⁴⁹

⁴⁶ Prim. Sharf 2015, str. 935.

⁴⁷ A. Forke, *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie (II)*, R. Oldenbourg Verlag, Hamburg 1934, str. 194.

⁴⁸ J. McRae, *Seeing through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2003, str. 4.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 3.

1. Bodhidharma (達摩) ca. 440–ca. 528
2. Daizu Huike (慧可) 487–593
3. Sengcan (僧燦) ?–606
4. Dayi Daoxin (道信) 580–651
5. Daman Hongren (弘忍) 601–674
6. Huineng (慧能) 638–713

S poslednjim patriarhom se je šola v 7. stoletju, torej v obdobju dinastije Tang (618–907), razcepila v dve struji; predstavnik *Severne šole*, ki je zagovarjala koncept vztrajne, kontinuirane in praktično orientirane meditacije, je bil Huinengov tekmeč Shenxiu, medtem ko je Huineng sam, ki je postal poslednji, tj. šesti patriarh šole Chan, zagovarjal strujo, ki jo je osnoval sam in ki je postala znana kot *Južna šola* Chana. Ta ni temeljila zgolj na meditacijskih praksah, temveč tudi na filozofskih špekulacijah;⁵⁰ zagovarjala naj bi nov koncept, ki ga je uvedel Huineng, namreč koncept hipnega razsvetljenja. Razlika med obema konceptoma naj bi – po tradicionalnih izročilih – prišla precej jasno do izraza v štirivrstičnicah, ki sta ju sestavila oba omenjena meniha, potem ko je njun mojster, peti *chan* – patriarh Hongren –, naznanil, da ga bo na položaju nasledil tisti menih, ki bo v takšni kratki pesniški obliki najboljše predstavil bistvo Chana. Shenxiujeva pesem se je glasila takole:

Drevo razsvetljenja – to je telo
duh gladko in jasno zrcalo
nežno pobriši ga vsak dan lepo
da ne bi prahu se nabralo.⁵¹

Huineng pa je odgovoril s precej drugačnimi verzi:

V osnovi svetega drevesa ni.
Zrcalo jasno nima površine.
V resnici sploh ni bivanja stvari,
le kje nabirajo prahu se usedline?⁵²

⁵⁰ Prim. Forke, *n. d.*, str. 194.

⁵¹ Huineng 慧能, »Liu zu dashi fabao tanjing 六祖大師法寶壇經« (Sūtra ploščadi dragocenega nauka šestega patriarha), <http://club.ntu.edu.tw/~davidhsu/New-Davidhome/05-david-book/DAVIDBOOK/CHINESE/001david-new-book/SIXTH.pdf> (2. 7. 2015), str. 2. 身是菩提樹, 心如明鏡臺, 時時勤拂拭, 勿使惹塵埃.

⁵² *Ibid.* 菩提本無樹, 明鏡亦非臺, 本來無一物, 何處惹塵埃.

Tradicionalna interpretacija, ki je na začetku 9. stoletja nastala izpod peresa budističnega filozofa Zongmija, torej predpostavlja, da Shenxiujeva pesnitev izraža podporo gradualistični, Huinengova pa subitistični metodi doseganja razsvetljenja. Vendar se številni sodobni teoretiki⁵³ s to predpostavko ne strinjajo. Vsekakor velja pri razumevanju tega dela zgodbe, zapisane v *Sūtri ploščadi*, ki naj bi bila delo šestega patriarha, upoštevati dejstvo, da njegova pesnitev sama po sebi pravzaprav nima nikakršnega smisla, temveč ga pridobi šele v povezavi s Shenxiujevo, torej kot odgovor oz. reakcija nanjo. Obe štirivrstičnici tako tvorita celoto, sestavljeno iz dveh delov, ki ju je mogoče razumeti kot vzajemno nasprotujoča si ali pa kot komplementarna. Huinengov odgovor namreč nikakor ne problematizira gradualizma,⁵⁴ ki prihaja do izraza v »vsakodnevnem brisanju zrcala«, ki predstavlja človeški duh oz. človeško zavest, temveč sam dualizem telesa in duha, v katerem naj bi se dogajala tovrstna prizadevanja za doseganje razsvetljenja. Huineng v svoji štirivrstičnici ne izpostavlja zgolj iluzorne narave fizičnega, torej materialnega telesa, temveč tudi praznino zavesti oz. njen neobstoj.

V tej radikalizirani inačici budističnega nauka pa lahko po drugi strani zaznamo tudi avtohtono kitajsko tradicijo daoističnih in konfucijanskih klasikov. Spomnimo se samo prej omenjenega opisa metode postenja zavesti, v kateri Zhuangzi Konfuciju v usta položi besede:

Pusti, da ostane tvoja srčna zavest samo simbol,⁵⁵

ki jih je mogoče dojeti kot izničenje obstoja konkretne zavesti; poleg tega je prav ta metoda pot, ki vodi v praznino – ta je tudi v središču Huinengove štirivrstičnice. Nepismeni Huineng se nikoli ni mogel posebej obširno seznaniti z vsemi klasičnimi deli mahajanskega budizma

⁵³ Gl. npr. McRae 2003, *n. d.* 2003, str. 64.

⁵⁴ Huineng v svoji *Sūtri ploščadi* izrecno relativizira tovrstno kategorizacijo, rekoč: »Dobri prijatelji! Pravilni nauk ne razlikuje med postopnim in hipnim razsvetljenjem. Samo narave ljudi so pač različne: ene so bistrejše od drugih. Tisti, ki so zablodili, napredujejo postopno, tisti, ki pa že imajo uvid, izvajajo metode hipnega razsvetljenja. Ko boste spoznali, kakšna je vaša lastna srčna zavest, ko boste uzrli svojo lastno najglobljo naravo, ne bo več takšnih razlik. Zato sta subitizem in gradualizem zgolj provizorični kategoriji« (Huineng, *n. d.*, str. IV–17). (善知識！本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍。迷人漸契，悟人頓修，自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓漸之假名。)

⁵⁵ Zhuangzi, *n. d.*: Renjian shi, str. 2. 心止於符。

in vendar mu je uspelo ustvariti miselni sistem, ki je to vejo budizma privedel do novega, poglobljenega in hkrati v sebi zaključenega vrhunca. Enako velja za avtohtone kitajske klasike: Huineng teh del nikoli ni konkretno študiral. Ker pa so ti klasiki v njegovem času predstavljali eno od osrednjih kulturnih dediščin tedanje Kitajske, je v procesu svoje socializacije moral spoznati osnovne daoistične in konfucijanske koncepte ter njihovo temeljno duhovno naravnost.⁵⁶

Vsekakor je ta predpostavka tesno povezana tudi s Huinengovim odnosom do čuječnosti. Ta naj bi se, kot predvidevajo številni raziskovalci budistične filozofije, bistveno razlikoval ne samo od Shenxiujeve interpretacije in meditacijske tehnike, temveč tudi od topoglednih stališč vseh dotedanjih patriarhov šole Chan, pri čemer velja izpostaviti zlasti stališča četrtega (Daoxin) in petega (Hongren) patriarha, ki sta metodo čuječnosti vzpostavila kot eno osrednjih in najpomembnejših tehnik meditacije za doseganje razsvetljenja.⁵⁷

Razlika med Severno in Južno šolo naj torej ne bi bila vidna zgolj v zagovarjanju vzajemno nasprotujočih si metod gradualizma in subitizma (kar je, kot smo videli zgoraj – gl. opombo 40 –, sam ustanovitelj Južne šole pravzaprav zanikal), temveč tudi v njihovih stališčih glede meditacije in čuječnosti:

The East Mountain and Northern Chan masters availed themselves of the mirror analogy in their explications of practice. Rather than engaging the transitory images that appear, one must, from moment to moment, focus on the innate purity of mind — the seeming transparency of conscious awareness itself. Such practice is intended, among other things, to undermine the givenness of the external domain, along the lines of “representation-only” (*vijñaptimātra*) or mind-only (*cittamātra*) teachings. The subitists reject this approach, since it simply substitutes one givenness (that of the mind) for another (the world). In something akin to the deconstruction of the metaphysics of presence, the subitists insist that mind, too, cannot be attained (*bu ke de* 不可得), and thus even notions such as “mindfulness” and “maintaining unity” must be abandoned.⁵⁸

⁵⁶ Prim.: Xu Xiaoyue. *n. d.*, str. 217.

⁵⁷ Sharf, *n. d.*, str. 938; McRae 1986, *n. d.*, str. 262.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 951.

V besedilih Južne šole Chan budizma dejansko pogosto naletimo na zanikanje pojma *nian* 念, ki se običajno enači s konceptom čuječnosti (in je, denimo, tudi v zgoraj omenjenem Daoxinovem delu vseskozi uporabljen v tem smislu). Kot kaže, pa Huineng v svoji *Sūtri ploščadi* pojma *nian* 念 ni enačil s čuječnostjo. Veliko verjetnejša je predpostavka, da Huineng v tem zanikanju ne govori o čuječnosti, temveč preprosto o misli, o konceptualnem dojemanju resničnosti. Oglejmo si nekaj odstavkov, v katerih je pojem *nian* 念 izrecno zanikan:

Dobri prijatelji! Naš nauk nam je v preteklosti pokazal, da v prvi vrsti poudarja odsotnost misli (*nian*). Njegova esenca je v odsotnosti pojavnosti in njegova osnova je odsotnost vsake opore ali navezanosti. Odsotnost pojavnosti pomeni ločiti se od pojavnosti sredi njih samih; odsotnost misli (*nian*) pomeni biti brez misli (*nian*) sredi misli (*nian*); odsotnost vsakršne opore ali navezanosti pa je najgloblja človeška narava, kar pomeni naslednje: četudi smo v svetu, ki razlikuje dobro in zlo, izpostavljeni krivicam in obrekovanjem, lahko vidimo, da je vse to prazno, in se ne ukvarjamo s tem, kako bi se zanje maščevali.⁵⁹

Dobri prijatelji! Kadar srčna zavest ni onesnažena z nikakršnimi stanji, imenujemo to odsotnost misli (*nian*). To pomeni povzpeti se nad lastne misli (*nian*) ter na ta način v naši srčni zavesti preseči vse omejitve najrazličnejših stanj. Če ne mislimo stoterih misli (*nian*), se bo misel (*nian*) kot taka izčrpala in vse misli (*nian*) bodo odstranjene. Nikar ne verjemite, da boste umrli in se ponovno rodili, čim bo tok vaših misli (*nian*) prekinjen. To je popolnoma zmotno. Le razmislite o tem, vi, ki se učite Poti! Če ne boste prepoznali svojih lastnih napak pri spoznavanju dharme, boste z njimi okužili še druge ljudi. Kdor tega ne vidi, meče na budistične klasike kaj slabo luč. Zato je odsotnost misli (*nian*) na prvem mestu (*ibid*).⁶⁰

Dobri prijatelji! Sprašujete me, zakaj postavljam odsotnost misli (*nian*) na prvo mesto. Ko o lastni najgloblji naravi govorimo zgolj na podlagi naše usode, se lahko izgubimo v mnogoterih stanjih misli (*nian*). V njih se lahko prikažejo napačni uvidi in rojevajo se številne iluzije, ki ponovno vzpostavljajo

⁵⁹ Huineng, *n. d.*, str. IV-17. 「善知識！我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者：於相而離相；無念者：於念而無念；無住者：人之本性，於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害。」

⁶⁰ 「善知識！於諸境上心不染，曰無念；於自念上常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻，一念絕即死，別處受生，是為大錯。學道者思之。若不識法意，自錯猶可，更勸他人，自迷不見，又謗佛經；所以立無念為宗。」

prahove stvarnosti in z njo povezane muke. V naši lastni najgloblji naravi ni metode, ki bi nas lahko odrešila. Če že mislimo, da smo jo našli, gre zopet za napačen uvid, ki izvira iz stvarnosti in njenih tegob. Zato vzpostavljam metodo, ki postavlja odsotnost misli (nian) na prvo mesto.⁶¹

To odsotnost *nian* (torej odsotnost misli) Huineng poudarja tudi, kadar govori o meditaciji:

Dragi prijatelji! Kaj pomeni sedenje v meditaciji? Po tej metodi gre za stanje popolne neomejenosti, v katerem ni nikakršnih ovir, za stanje, ki je onkraj vseh območij dobrega in zla. To stanje, v katerem se ne vzbudi nobena misel (nian), je (takšno) sedenje. Negibni, nespremenljivi uvid v lastno naravo pa se imenuje meditacija.⁶²

Vendar pa Huineng v svoji *sūtri* pojem *nian* 念 uporablja tudi v pozitivnem, afirmativnem smislu. A na takšne afirmacije naletimo skoraj izključno v primerih, ko gre za dva ponovljena pojma *nian* 念, torej ko gre za sestavljenko *niannian* 念念. To bi – v kontekstu Huinengove *sūtre* – lahko prevedli s pojmom *čuječnosti*, kajti tisti deli besedila, v katerih Huineng uporabi to sestavljenko, govore o stanju, ki je zelo primerljivo s tem, kar v budizmu običajno razumemo pod tehniko oz. metodo čuječnosti. Oglejmo si nekaj primerov takšne uporabe pojma *niannian* 念念 in videli bomo, da gre tako rekoč vselej za afirmacijo:

Vztrajamo v čuječnosti (niannian) in ne razmišljamo o preteklih stanjih. Kadar pa nenehno mislimo vzajemno nenehno sledeče si (nian-nian) misli (nian), ki se nanašajo na preteklost, sedanjost in prihodnost, smo zvezani. V pravih metodah pa vztrajamo v čuječnosti (niannian), brez navezanosti in opore; na ta način se odvežemo in osvobodimo. To je pomen nenavezanosti kot osnove.⁶³

⁶¹ *Ibid.*, str. 18. 「善知識！云何立無念為宗？只緣口說見性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想，從此而生。自性本無一法可得；若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見。故此法門，立無念為宗。」

⁶² *Ibid.*, str. V–18. 善知識！何名坐禪？此法門中，無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。

⁶³ *Ibid.*, str. IV–17. 念念之中，不思前境。若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。

Dobri prijatelji! V čuječnosti (niannian) se lahko potopimo v čistino svoje najgloblje narave. Če jo znamo sami negovati in izvajati, bomo sami našli pot budovstva.⁶⁴

Dobri prijatelji! Tukaj ste se zbrali zaradi vaše lastne narave! V vseh trenutkih ohranjajte čuječnost (niannian) in tako očistite svojo srčno zavest; sami jo negujte, sami jo izvajajte, da boste uzrli svojo lastno dharmakāyo⁶⁵ in spoznali budovstvo svoje lastne srčne zavesti.⁶⁶

5 Zaključek

V pričujočem članku smo skozi optiko meditacijskih tehnik čuječnosti poskušali nakazati povezavo med klasiki prebudistične kitajske filozofije in razvojem siniziranega budizma. Nanašanje na prebudistične (zlasti daoistične in konfucijanske) filozofske klasike se posebej jasno pokaže v idejnem sistemu šestega patriarha Chan budizma in ustanovitelja njegove Južne šole, Huinenga, in sicer zlasti v njegovi radikalizaciji (ne)obstoja zavesti kot predpogoja za vstop v praznino oz. za njeno doživetje. V članku smo poleg tega kritično osvetlili predpostavko, po kateri naj ideja čuječnosti v avtohtoni kitajski filozofiji ne bi obstajala, in hkrati navedli vrsto argumentov, ki govore proti tradicionalnim interpretacijam razlik med Severno in Južno šolo siniziranega budizma šole Chan. Pri tem smo se osredotočili na koncept čuječnosti in izpostavili dejstvo, da ustanovitelj in osrednji predstavnik Južne šole Chana Huineng – v nasprotju s prevladujočimi interpretacijami – tega koncepta ni zanikal. Ugotovili smo, da je sicer dejansko vseskozi negiral pojem *nian* 念, s katerim se je izvorno indijska ideja čuječnosti v dotedanjih virih običajno prevajala v kitajščino, kajti dojemal ga je v njegovem bolj arhaičnem pomenu, namreč kot misel, koncept ali idejo. Vendar je analiza njegove *Sūtre ploščadi* pokazala, da nikakor ni zanikal same tehnike čuječnosti, temveč jo je samo poimenoval drugače kot njegovi predhodniki. Namesto termina *nian* 念 je za opis čuječnosti

⁶⁴ *Ibid.*, str. V–19. 善知識！於念念中，自見本性清淨，自修自行，自成佛道。

⁶⁵ Dobesedno: »resnično telo« ali »realno telo«. V mahāyānskem budizmu to pomeni eno od treh Buddhovih teles, pri katerem gre za tisti vidik budovstva, ki ni manifesten in je nepredstavljiv.

⁶⁶ *Ibid.*, str. VI–19. 於一切時，念念自淨其心，自修自行，見自己法身，見自心佛。

uporabljal sestavljenko *niannian* 念念. Ta sestavljenka bi glede na zasnovo klasične kitajščine lahko pomenila povezavo med glagolom in samostalnikom. V tem primeru bi, če zlog *nian* dojemamo v njegovem arhaičnem pomenu misli ali koncepta, pomenila »misliti misel« ali »konceptualizirati koncept«. Vendar lahko sestavljenke iz dveh istih zlogov oz. pojmov v klasični kitajščini po drugi strani izražajo tudi neprekinjen tok stanja ali dejanja, ki ga pojem izraža. Zato lahko pojem *niannian* po vsej verjetnosti razumemo kot neprekinjen tok percepcije, sestavljen iz zaporednih trenutkov, ki mislečo zavest povezujejo v enoto, v kateri ni več posamičnih, konkretnih misli. V tem okviru je lahko takšno preimenovanje ideje čuječnosti razumno in smiselno ter hkrati ni več v nasprotju z izvornimi pomeni pismenke *nian* 念.

Ta vidik pa po drugi strani govori tudi v prid reinterpretaciji vsebinskih razlik med Severno in Južno šolo Chan budizma, po kateri bi bil spor glede čuječnosti in njene odsotnosti (podobno kot domnevni spor glede postopne in hipne metode razsvetljenja) po svojem bistvu zgolj terminološke in ne toliko vsebinske ali metodološke narave.

B i b l i o g r a f i j a

1. Chinese text project (2015), *Pre-Qin and Han*. URL: <http://ctext.org/pre-qin-and-han> (3. 7. 2015).
2. Daoxin 道心 (2015), »Ru Dao anxin yao fangbian famen 入道安心要方便法門« (Osnovni in učinkoviti nauki za pomiritev srčne zavesti v združitvi z Daotom). URL: http://www2.budaedu.org/newGhosa/Coo3/T034A/ref/T034A_128.pdf (3. 7. 2015).
3. Forke, A. (1934), *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie (II)*. Hamburg, R. Oldenbourg Verlag.
4. Huineng 慧能 (2015), »Liu zu dashi fabao tanjing 六祖大師法寶壇經« (Sūtra ploščadi dragocenega nauka šestega patriarha). URL: <http://club.ntu.edu.tw/~davidhsu/New-Davidhome/05-david-book/DAVIDBOOK/CHINESE/001david-new-book/SIXTH.pdf> (2. 7. 2015).
5. Jingang banruo polomi jing 金剛般若波羅蜜經 (2015), (Vajracchedikā Prajñāpāramitā Sūtra). URL: http://www.obf.org.tw/article/UA/UA02_%E5%85%A7%E6%96%87.pdf (3. 7. 2015).
6. Kongzi 孔子 (2015), Lunyu 論語 (Razprave), v: Chinese text project, *Preqin and Han*. URL: <http://ctext.org/analects> (3. 7. 2015).

7. Laozi 老子: *Daode jing* 道德經 (Knjiga poti in kreposti), v: Chinese Text Project, *Pre-Qin and Han*. <http://ctext.org/dao-de-jing> (25. 5. 2015).
8. Liu Chengfu 劉承符 (2015), »Tan wu nian 談無念« (Pogovor o odsotnosti čuječnosti), v: *Vajra Bodhi Sea*. URL: <http://www.drbachinese.org/vbs/publish/180/vbs180p017c.htm> (30. 6. 2015).
9. McRae, J. (1986), *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu, University of Hawaii Press.
10. McRae, J. (2003), *Seeing through Zen. Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
11. Rošker, J. (2005), *Iskanje poti: spoznavna teorija v kitajski tradiciji. 1. del. Od protofilozofskih klasikov do neokonfucijanstva dinastije Song*, Razprave Filozofske fakultete. Ljubljana, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
12. Rošker, J. S. (2012), »Structure and Creativeness: A Reinterpretation of the Neo-Confucian Binary Category Li and Qi«, v: Swan, L. S., Gordon, R. & Seckbach, J. (ur.), *Origin(s) of Design in Nature: a Fresh, Interdisciplinary Look at how Design Emerges in Complex Systems, Especially Life*. Dordrecht, Springer, 273–285.
13. Sharf, R. (2014), »Mindfulness and Mindlessness in Early Chan«, *Philosophy East & West* 64/4, 933–964.
14. Xu Xiaoyue 徐小躍 (1996), *Chan yu Lao Zhuang* 禪與老庄 (Chan in Laozi ter Zhuangzi). Hangzhou, Zhejiang renmin chuban she.
15. Zhuangzi 莊子 (2015), »Nan hua zhen jing 南化真經« (Resnični klasik južnega cvetovja), v: Chinese text project, *Preqin and Han*. URL: <http://ctext.org/zhuangzi> (3. 7. 2015).