

Summum bonum religii chińskiej

W szkicu, stanowiącym wprowadzenie do obszernego studium religii chińskiej, Krzysztof Kosior odwołuje się do obrazu *Huxi sanxiaotu*, uznawanego za metaforę jedności chińskich nauk (*sanjiao yijiao*). Na obrazie trzech dojrzałych mężczyzn reprezentujących konfucjanizm, taoizm i buddyzm spotykają się na łonie natury i podzielają radosny, ekstatyczny zachwyt. Przywołując wybrane, zgodne treściowo fragmenty z klasyków trzech religii oraz wskazując na ostatecznie efektywne współdziałanie tych religii w dziejach, autor zmierza do konkluzji, iż ich wspólnym celem jest, wielorako w literaturze przedmiotu nazywane, naturalne doświadczenie mistyczne.

Ten krótki tekst jest wprowadzeniem do obszernego studium jedności religii chińskiej. Owa jedność jest ufundowana na tożsamości dobra, ku któremu zmierzają główne chińskie tradycje religijne, czyli trzy nauki (*sanjiao*): konfucjanizm (*rujiao*), taoizm (*daojiao*) i buddyzm (*fojiao*). Odkrywanie faktu, że przedmiot ich dążeń jest ten sam, jest tym samym dobrem, tą samą wartością, zajęło Chińczykom przeszłe milenium. I kiedy zastanawiałem się nad tym, jak tę długą historię opowiedzieć krótko, jak zmieścić te tysiąc z okładem lat na kilku stronach, przyszło mi do głowy przypisywane Konfucjuszowi przysłowie: „Jeden obraz jest wart tysiąc (a nawet dziesięć tysięcy) słów”. Następnie rozejrzałem się za odpowiednim obrazem. I znalazłem. To *Trzech śmiejących się (dojrzałych) mężczyzn nad Strumieniem Tygrysa* (*Huxi sanxiaotu*) – anonimowy, XII-wieczny obraz w stylu krajobrazów Li Tanga, przedstawiający konfucjańskiego urzędnika Tao Hongjinga, taoistę Lu Xiujinga i buddyjskiego mnicha Huiyuana z Dongling z Lushan (przełom IV/V wieku). Obraz ten uznawany jest właśnie za metaforę jedności religii chińskiej, zgodnie z pochodzącym z czasów dynastii Song z okresu pojawienia się neokonfucjańskich *lixue* i *xinxue* przysłowiem: *sanjiao heyi* – *sanjiao yijiao* (trzy nauki stanowią jedno, są jedną nauką).



Huxi sanxiaotu

Religia jest jedna nie dlatego, że mistrzowie trzech religii spotykają się, rozmawiają, są przyjaciółmi, ale dlatego, że dzielą ten sam stan ducha, zobrazowany tu jako radosna ekstaza na łonie natury. Ale nie jest to manifestacja dziecięcego zachwyty ani młodzieńczego witalizmu. Radują się dojrzały mężczyźni, wręcz starsi panowie i – jak się domyślamy – ich radość przewyższa inne radości, gdyż używając określenia Zhuangzi, jest odkrywana poprzez osiągnięcie harmonii z Niebem radością samego Nieba. Mistrzostwo zharmonizowania czy też osiągnięcia jedności z Niebem – Naturą owocuje wiedzą, która może być wielorako artykułowana. Sam Zhuangzi wypowiada ją na wiele sposobów. Na przykład w hymnie o następującej treści:

O, mój mistrzu! Mój mistrzu! Niszczysz niezliczone rzeczy, lecz to nie przestępstwo. Twe dobro spływa na niezliczone pokolenia, lecz to nie życzliwość (*ren*). Trwasz dłużej niż najstarsze dzieje, lecz to nie długowieczność. Okrywasz i podtrzymujesz Niebo i Ziemię, ryjesz i rzeźbisz wszystkie formy, lecz to nie zrzeczność.

W jego autokomentarzu padają słowa: Oto radość Nieba. Dlatego mówi się: „Dla tych, którzy znają radość Nieba, życie jest niebiańską podróżą (beztroskim wędrowaniem), a śmierć przemianą rzeczy” oraz „Tych, którzy znają radość Nieba, nie krzywdzi Niebo, nie odrzucają ludzie, nie kłopotczą byty, nie nawiedzają upiory” (*Zhuangzi, Tiandao*, 13.1). W tym samym fragmencie Zhuangzi wyjaśnia, jak to jest możliwe, a mianowicie: „Spokojny umysł mędrca jest zwierciadłem Nieba i Ziemi, lustrem dziesięciu tysięcy [wszystkich] rzeczy”. Odpowiadająca temu myśl z kręgu konfucjanizmu to Mencjusza: „Wszystkie rzeczy są już w nas [w umyśle] obecne. Nie ma większego szczęścia niż pewność samopoznania” (*Jin xin* 1.4/ 7 A: 4).

Chiński buddyzm obfituje w analogiczne stwierdzenia. Tu przytoczę te pochodzące od bodaj najważniejszej postaci w jego dziejach, twórcy tradycji Tiantai – Zhiyi. W dziele *Wielkie wyciszenie i kontemplacja* (*Mohe zhiguan*) pisze:

Jedna myśl zawiera dziesięć obszarów dharmy. Każdy obszar także zawiera dziesięć obszarów. A każdy z nich trzydzieści światów, tak więc sto obszarów zawiera trzy tysiące światów. Te trzy tysiące światów zawierają się w jednej myśli (*vinian sanqian*).

Nie zagłębiam się w wyjaśnianie, skąd te trzydzieści światów w jednym obszarze dharmy. Dla porządku informuję, iż chodzi o czysto abhidharmiczną i niewiele tu znaczącą rachubę: każdy z obszarów (poziomów bytowania od istot piekielnych po Buddów) posiada dziesięć cech takości, które zostają pomnożone przez trzy plany ich manifestowania się, obejmujące: odczuwające istoty, przestrzeń, którą zajmują, i skandhy, z których się składają. Ważniejsze jest, że owe trzy tysiące, zawierające się w jednej myśli czy też umyśle, to jest wszystko, co być może, cały zjawiskowy świat. Zhiyi pisze o nim, że to „jedna, niezmacona rzeczywistość jest wszystkim, co jest – nie ma jakichkolwiek istot na zewnątrz niej”. Analogia z taoistycznym *taiji* (wielkim nieprzekraczalnym) nasuwa się sama.

Ponownie przywołuję obraz. Miejsce spotkania trójki mędrców to podnóże Lushan. Strumień Tygrysa to granica, której Huiyuan postanowił nie przekraczać, kiedy tam osiadł. Przybył tam na polecenie swego nauczyciela Dao Ana (312–385), pierwszego uznanego patriarchy chińskiego buddyzmu. W marcu 378 roku, w przededniu oblężenia Xiangyangu (w wyjątkowo niespokojnym okresie epoki Szesnastu Kró-

lestw; Shilu guo 304–439), Dao An wysłał go na Południe z misją szerzenia buddyzmu wśród arystokracji. Huiyuan, biegły w taoistycznej Głębokiej Nauce (*xuan xue*) i znawca klasycznej literatury konfucjańskiej, wykonał zadanie z nawiązką i przysporzył powierzonym mu dziełu możnych i wpływowych protektorów. Związał ich ze swą misją tak trwale, że kiedy w 380 roku oddalił się na zawsze w Góry Lu w prowincji Jiangxi, część z nich podążyła za nim. Byli rezydentami założonego przez niego w 385 roku klasztoru Donglin, a także weszli w skład Towarzystwa Białego Lotosu (*Bailian zong*). Celem tego liczącego 123 osoby – mnichów i świeckich – związku utworzonego we wrześniu 402 roku była wspólna praktyka *nianfo*, „przywoływanie w pamięci” Buddy Amitabhy (*Omituo fo*) poprzez recytację jego imienia i wizualizację jego postaci w stworzonej przezeń i będącej jego siedzibą Czystej Ziemi (*jingtu*), czyli w Zachodnich Niebiosach (*xitian*). Uczestnicy spotkań, ufni w obietnicę Amitabhy, że zabierze do siebie każdego wzywającego go, mieli nadzieję na odrodzenie w Zachodnich Niebiosach i wyrażali pragnienie, by znaleźć się tam razem. Dlatego ślubowali sobie wzajemną pomoc w tym duchowym dążeniu.

Wprawdzie nie możemy wiedzieć, czy te starania doprowadziły członków Towarzystwa do Czystej Ziemi, ale znamy ich rezultat doczesny. Była nim szeroka autonomia wspólnoty mnichów. Warto odnotować, że to bezprecedensowe w dziejach Chin osiągnięcie Huiyuan odniósł, uciekając się w znacznej części do swego tradycyjnego wykształcenia. Świadczeniami ugruntowania sukcesu w doktrynie buddyjskiej właściwie nie dysponujemy. Ostatnim aktem toczony z dyktatorem i uzurpatorem Huan Xuanem walki o emancypację mnichów był *Traktat o śramanie nieoddającym czci władcy* (*Shamen bujing wangzhe lun*). Odnosząc się do zarzutów, iż mnich buddyjski nie kultuwyje *xiao* – synowskiej powinności, wzorcowego stosunku podległości względem rodziców i władcy – Huiyuan rozwija tam myśl o niedoścignionych cnotach mnicha. Ponieważ postępuje on drogą inną niż te doczesne i tylko z rzadką pokonywaną, musi miarkować swe działania i je oczyszczać. Dzięki temu osiąga cnoty, które ratują świat. Jeśli bowiem choćby tylko jeden człowiek osiąga na tej drodze doskonałość, to zarazem sprawia, że staje się ona otwarta dla innych, przez co zyskują oni korzystniejszą perspektywę rozwoju. Dlatego choć cnotliwy mnich nie zajmuje pozycji panującego, to jego działanie w pełni zgadza się z ideałem doskonałego rządu, który dozwala na swobodne rozwijanie naturalnych (konfucjańskich) cnót rządzonych. Zatem mimo że przywiązania do rodziców i władcy nie kultuwyje, zachowuje dla nich głęboki szacunek.

Kuriozalne dla badacza buddyzmu jest obecne w traktacie metafizyczne uzasadnienie społecznej (a właściwie aspołecznej) postawy mnicha. Powracający do źródła czy też poszukujący zasady nie obciąża swego ducha sprawami doczesnymi. Dzięki temu wykracza poza obszar, który pokrywa światowy kurz, i nie obciąża swego życia emocjami. Dlatego jego życie doczesne może być wyczerpane, a jego duch zacieniony. A stan zacienienia ducha i eliminacji doczesnego świata to nirwana.

Wywód Huiyuana staje się zrozumiały na gruncie myśli taoistycznej. Mnich żyje na zewnątrz kwadratu ziemi, bo jego duch (*dusza; sheng*) nie ciąży ku niej, nie wiąże się ze światem. Duch ma własną treść i jest pasywny albo też ciemny czy głęboki. Zarazem jednak posiada ożywiający go aspekt (*ling*) i po odebraniu bodźca z zewnątrz

aktywizuje się i w ten sposób wpisuje w świat. Dobrą stroną aktywizacji ducha jest, że w tym stanie osoba uczy się wykorzystywać rzeczy w świecie dla swych korzyści. Złą stroną, że wtedy rosną emocje i pierwotny spokój, pasywność czy głębia ducha zostaje utracona. Zwykły człowiek angażuje się w sprawy świata i zostaje przez nie pochłonięty. Mnich inaczej. Poczyniony przez niego ślub sprawia, że opisany proces może przebiegać odwrotnie. Stopniowo uczy się on, jak wycofywać zmysły i powstrzymać światową aktywność dla skutecznego ocalenia nieaktywnej, głębokiej części ducha. Mnich, którego duch jest wolny, już nie należy do świata i do obszaru świeckiego panowania. Cesarz jako animator doczesnych przekształceń nie ma tu żadnej roli do odegrania. Dlatego jego roszczenia wobec mnichów, nawet te powołujące się na legitymację Nieba, są odnośnie do ich dążeń bezzasadne.

Wreszcie pojawia się w traktacie deklaracja, iż droga księcia Zhou i Konfucjusza, na którą nieodmiennie powoływał się Huan Xuan, oraz droga buddyjskiego mnicha, chociaż w przebiegu różne, prowadzą do tego samego celu. Różnią się wszakże na tyle, że specyfika każdej z nich uniemożliwia spełnianie standardów drugiej, a próba ich jednoczesnego czy naprzemiennego stosowania prowadziłyby do zagrażającej światu dysharmonii.

To zdaje się ostatecznie tłumaczyć, jak mogło dojść do spotkania przy Strumieniu Tygrysa, a jeszcze bardziej to, że mogło mieć ono istotny przebieg. Musimy wszakże pamiętać, że zdarzenie przedstawione na obrazie jest legendą – rzekomy fakt od jego zarejestrowania w tej formie dzieli blisko osiem stuleci. Faktycznie, zbliżenie buddyzmu z konfucjanizmem i taoizmem oraz, co nie mniej ważne, konfucjanizmu z taoizmem, w czym zasługa buddyzmu, dokonało się później. Spośród szczególnych zdarzeń, które miały na to wpływ, chciałbym dwa wyróżnić. Pierwsze to pojawienie się w publicznym obiegu mahajanistycznej, apokryficznej wersji Mahaparinirwanasutry (*Niepan jing*) przełożonej przez Dharmakszemę na początku V wieku. Znajdują się w niej ustalenia dotyczące natury Buddy (*foxing*), celu dążeń chińskich buddystów. Otóż *foxing* to rzeczywistość tathagaty i doskonale oświecenie. To ekwivalent tathagaty, wszystkich wyróżniających cech Buddy. To ekajana (jeden wóz jako jedyna droga do oświecenia), matka wszystkich Buddów. Nie jest czymś takim jak uwarunkowana istota i ci, którzy ją widzą, nie są już uwarunkowanymi istotami. W sutrze porównuje się ją do przestrzeni; jest tam określona jako niezrodzona, niepowstała, niezrobiona i niestworzona, słowem, nieuwarunkowana. To właśnie w tej sutrze pojawia się sąd, iż wszystkie odczuwające istoty mają naturę Buddy (*zhong sheng jie you foxing*). Za nim następuje wyjaśnienie. W odniesieniu do odczuwających istot mieć naturę Buddy znaczy tyle, ile móc ją osiągnąć w przyszłości, i to osiągnąć z pewnością. Ale aby ją osiągnąć trzeba oddać się właściwej praktyce. Słowem, wszystkie istoty, o ile jeszcze tego nie czynią, będą z pewnością ćwiczyły się, by móc ją osiągnąć. Chociaż wszystkie odczuwające istoty mają naturę Buddy, ujrzą ją dopiero wtedy, gdy będą ją kultywować. Stąd wzięto się przysłe zrównanie osiągnięcia z praktyką. A ponieważ, jak wynika z poczynionych w sutrze spekulacji, siedzibą natury Buddy jest umysł albo też jest ona wrodzonym, czystym umysłem, praktyka skupia się na umyśle. Słowem, kiedy wyćwiczony umysł rozpozna samego siebie, stanie się oświecony.

Przełom w ustalaniu związku umysłu z naturą Buddy nastąpił wraz z pojawieniem się *Traktatu o przebudzeniu wiary w mahajanie* (*Dacheng qixin lun*) – to drugie wyróżnione przeze mnie zdarzenie. Traktat przypisywany Aśwaghoszy (Maming, I wiek), miał zostać przetłumaczony, a może napisany przez Paramarthę (Zhendi; 499–569) około połowy VI wieku. Nie zachował się jednak jego bodaj drobny fragment w sanskrycie i dlatego, a jeszcze bardziej z powodu jego charakterystycznej treści, większość badaczy jest zdania, że to dzieło oryginalnie chińskie.

Rozwiązanie pojawiające się w *Przebudzeniu wiary w mahajanie* polega na ustanowieniu syntezy tradycji tathagatagarbhy (*rulaizang*) i widźniaptimaty (*weishi*, jogaćary) poprzez ustalenie, że jeden i jedyny umysł (*weixin*) ma dwa aspekty: absolutny, który jest ekwiwalentem tathagatagarbhy i zjawiskowy, który odnosi się do alajawidźniany (*alaiyeshi*; pierwotnej świadomości – składnicy, zbioru śladów każdej przeszłej aktywności, będących zarazem zarodkami aktywności przyszłej). Ponieważ tathagatagarbha jest podstawą, bytową macierzą, na której opiera się zjawiskowy aspekt umysłu, to ma on możliwość przekształcenia się w umysł absolutny. Niewiedza jest manifestacją nieczystych aktów świadomości, które nie mają odrębnej, własnej charakterystyki i nie są oddzielone od faktycznej istoty umysłu. Aby osiągnąć oświecenie, należy uwolnić się od złudnych myśli i kultywować wiarę w wewnętrzny czysty umysł. Oświecenie jest tu zatem ujmowane jako proces, w którym w sposób pełny aktualizuje się już obecne źródłowe oświecenie.

W zakończeniu przytaczam dwa lakoniczne i niemal jednobrzmiące wyrażenia, skrótowo oddające treść czy bardziej istotę doktryny Traktatu. Pierwsze pochodzi od Mencjusza: „Wyczerpać (spełnić) umysł to znać swą naturę. Poznać naturę to znać Niebo” (Jin xin 1.1/ 7A: 1). Drugie, około tysiąc lat późniejsze, to przypisywane legendarnemu Bodhidharmie (chiń. Putidamo, V/VI wiek), a będące wezwaniem chanu: „Kieruj się wprost na umysł, ujrzyj [swą] naturę, a staniesz się Buddą”. Oba, a ze znalezieniem wielu więcej analogicznych wyrażen w religijnej literaturze chińskiej nie ma większych kłopotów, oddają treść, stanowiącej efekt autokultury, intuicji albo takiegoż wglądu, które przez historyków mistyki były nazywane: *świadomością kosmiczną* (E. Carpenter, R.M. Bucke), *obiektywnym doświadczeniem mistycznym* (W.R. Inge), *oświeconą wizją świata* (E. Underhill), *ekstazą natury* (C. Butler), *jednoczącą wizją* (R. Otto), *naturalnym, panenhenicznym czy panfyzycznym doświadczeniem mistycznym* (R.C. Zaehner), *ekstrawertywnym doświadczeniem mistycznym* (W.T. Stace), czy *jednoczącym stanem mistycznym* (R. Forman).

Zupełnie na koniec przybliżyłam treść tego niezwykłego doświadczenia czy stanu. Otóż jest nim, ni mniej ni więcej, cały świat, a dokładniej świat sam siebie ujmujący czy przenikający. Co jest do przeżycia, ale nie do wyobrażenia.

Bibliografia

- HUIYUAN, *Shamen bujing wangzhe lun; Sources of Chinese Tradition*. Volume I: *From Earliest Times to 1600*, red. Th. De Bary, I. Bloom, Columbia University Press, New York 1999, s. 426–429; E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, E.J. Brill, Leiden 1959, s. 251–252.

LEGGÉ James, *The Works of Mencius*, Clarendon Press, Oxford 1895.

The Zen Teachings of Bodhidharma, trans. Red Pine (Bill Porter), North Point Press, San Francisco 1989.

Zhuangzi. Prawdziwa księga południowego kwiatu, przeł. M. Jacoby, Iskry, Warszawa 2009.

ZHIYI, *Mohe zhiguan*; L. Hurvitz, Chih-I (537–597). *An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*, L'Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles 1962, s. 302–316.

