



Metodologiczne implikacje wpływu traktatów medytacyjnych Zhiyi na rozwój buddyzmu chan

Kamil Nowak

Instytut Religioznawstwa
Uniwersytet Jagielloński

Abstract

Methodological Implications of the Influence of Zhiyi's Meditation Manuals on the Development of Chan Buddhism

The paper elaborates on the meaning of the meditation techniques described by Zhiyi in the field of Chan Buddhist studies. In order to show the importance of considering these techniques in the study of Chan Buddhism, in the first part of the paper the author discusses the historical connections between the Tiantai and Chan schools, presenting the influence of Tiantai on the development of Chan Buddhism. In the second part the author presents a contextual analysis of the main meditation practice of the Caodong school, that is silent illumination technique, based on the technique described by Zhiyi and called six wondrous dharma gates. The aim of the analysis is to show the usefulness of considering Zhiyi's works in Chan studies methodology. This usefulness results from the ability to clarify the obscure, metaphor-laden, poetical sentences typical of Chan, based on Zhiyi's precise language.

Key words: Buddhism, Chan, Tiantai, Zhiyi, Hongzhi, silent illumination, meditation, methodology

Słowa kluczowe: buddyzm, chan, tiantai, Zhiyi, Hongzhi, cicha iluminacja, medytacja, metodologia

W badaniach nad buddyzmem chan (*chán* 禪) szczególnie istotną rolę odgrywa wybór metody badawczej. Konieczność obrania określonej perspektywy wynika ze znacznego zróżnicowania form, jakie przybierają teksty przynależące do owej tradycji buddyjskiej. Mogą one przybierać formy pełnych metafor, poetyckich opisów stanu przebudzenia, dziwnych paradoksalnych zwrotów, opisów jeszcze dziwniejszych zachowań różnych mistrzów chan; ale mogą także przybierać formę precyzyjnych instrukcji

odnoszących się do praktyki buddyjskiej. Nie brakuje też tekstów poświęconych rozważaniom z zakresu doktryny. Tak duża różnorodność literatury chan wymaga odpowiedniego podejścia metodologicznego. Świadomość tej konieczności wyraźna jest u badaczy takich jak Bernard Faure¹ czy John McRae².

Niniejszy artykuł ma na celu zaproponowanie i uzasadnienie kontekstowej analizy literatury chan, polegającej na odnoszeniu treści tekstów chan do traktatów medytacyjnych autorstwa żyjącego w VI wieku wybitnego uczonego buddyjskiego Zhiyi (Zhiyi 智顓). Aby w pełni uzasadnić postulat uwzględniania tekstów Zhiyi w badaniach nad chanem, konieczne jest wykazanie historycznych związków łączących stworzoną przez Zhiyi szkołę tiantai (tiāntái 天台) ze szkołą chan. Konieczne jest także wykazanie, iż zastosowanie tego rodzaju metody faktycznie pozwoli lepiej zrozumieć literaturę buddyzmu chan.

Zhiyi wpisał się w historię buddyzmu chińskiego jako twórca dojrzałej doktryny tiantai, autor wpływowych komentarzy do *Sutry lotosu*, a przede wszystkim jako autor pierwszych komplementarnych podręczników medytacji buddyjskiej w Chinach. Te ostatnie wywarły przemożny wpływ na rozwój technik medytacyjnych w chan i ogólnie w buddyzmie chińskim.

Omówienie historycznego związku Zhiyi z buddyzmem chan warto zacząć od czasów poprzedzających pojawienie się Bodhidharmy w Chinach. Zhiyi odnosi się w swoich tekstach do praktyki chan (*chán* 禪) oraz do mistrzów chan (*chánshī* 禪師), przy czym nie są to szkoła chan ani mistrzowie chan do niej przynależący³. Termin *chán* 禪 oznacza tutaj po prostu praktykę medytacji, natomiast *chánshī* 禪師 – nauczycieli tejże⁴. Szkoła chan wtedy jeszcze nie istniała. Stosunek Zhiyi do owego „proto-chanu” jest krytyczny. Zhiyi zarzuca nauczycielom medytacji brak równowagi między aspektem wyciszenia umysłu a aspektem wglądu w ramach nauczanych technik medytacyjnych⁵. Zarzuca także to, iż nie dostosowują oni nauczanej przez siebie medytacji do różnorodnych uwarunkowań medytujących osób, ale każdej z nich proponują tę samą formę praktyki⁶. Medytacja krytykowana przez Zhiyi była zatem, jego zdaniem, nieproporcjonalnie nakierowana albo na wyciszenie aktywności umysłu, albo na wgląd w treść nauk buddyjskich. Była też jednowymiarowa.

Żyjący również w VI wieku Bodhidharma – pierwszy patriarcha chan w Chinach – ustosunkował się do zastanej tradycji buddyjskiej medytacji w sposób podobny do Zhiyi. Po pierwsze, postulował w swoim *Erru sixing lun* (*Èrrù sixíng lún* 二入四行論) łączenie aspektu wyciszenia i wglądu w ramach praktyki „kontemplacji

¹ Zob. B. Faure, *Chan Insights and Oversights*, Princeton 1993.

² Zob. J. McRae, *Seeing through Zen*, Berkeley–Los Angeles 2003.

³ P. Swanson, *Ch'an and Chih-kuan T'ien-t'ai Chih-i's View of "Zen" and the Practice of the Lotus Sutra*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/staff/pswanson/> [dostęp: 29.12.2015]; techniki medytacji buddyjskiej przed pojawieniem się Zhiyi i Bodhidharmy opisane zostały przede wszystkim w sutrach medytacyjnych przełożonych na chiński głównie przez Kumaradżiwę i Buddhahadrę na początku V wieku.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

z umysłem nieporuszonym jak ściana” (*bìguàn* 壁觀)⁷. Po drugie, Bodhidharma uwzględnił w swoich instrukcjach ścieżkę nagłą i stopniową, które tradycyjnie uznawane są za przeznaczone dla osób o różnych predyspozycjach – nagła dla bardziej zaawansowanych i stopniowa dla tych o mniejszych predyspozycjach. Obecne są więc w *Erru sixing lun* dwa wspomniane postulaty Zhiyi. Nie można mówić tu jednak o wpływie Zhiyi, bowiem Bodhidharma działał w Chinach nieco wcześniej niż Zhiyi. Zbieżności wynikają raczej z reakcji na te same uwarunkowania historyczne⁸. Wykazać można jednakże podobny punkt wyjścia w obydwu tradycjach, który mógł ułatwić adaptację koncepcji Zhiyi w ramach chanu.

O wyraźnym wpływie Zhiyi mówić można dopiero w odniesieniu do nauk Daoxina (*Dà yī Dào xìn* 大醫道信), czwartego patriarchy chan. Wpływ ów wynika z faktu, iż Daoxin miał spędzić około dziesięciu lat w klasztorze Dalin (*Dà lín* 大林) założonym przez ucznia Zhiyi, Zhikaia⁹. Warta odnotowania jest także obecność innego ucznia Zhiyi, Faxiana, w otoczeniu czwartego patriarchy¹⁰. Można zatem wykazać wyraźne drogi, którymi mogły docierać nauki Zhiyi do wczesnego buddyźmu chan.

Na poziomie praktyki medytacyjnej wpływ Zhiyi na czwartego patriarchy widoczny jest w nauczanej przez Daoxina technice o nazwie *yixing sanmei* (*yī xíng sān mèi* 一行三昧), która została opisana w *Mohe zhiguan* (*Mó hē zhī guān* 摩訶止觀) autorstwa Zhiyi¹¹. Widoczny jest także potencjalny wpływ *Xiao zhiguan* (*Xiǎo zhī guān* 小止觀) – innego dzieła Zhiyi – na obecny u Daoxina podział medytacji na siedzącą i praktykowaną podczas różnych innych czynności¹².

Możliwy wpływ Zhiyi, być może zapośredniczony przez szkołę dongshan (*dōng shān* 东山), reprezentowaną przez wspomnianego Daoxina, można wykazać także w przypadku *Sutry Szóstego Patriarchy*. W jednym z rozdziałów owego dzieła mowa jest o współzależności skupienia medytacyjnego oraz wglądu¹³. Szósty Patriarcha porównuje wyciszenie do lampy, a światło owej lampy – do wglądu, uznając wyciszenie i wgląd za dwa aspekty tego samego stanu umysłu. Warto w tym miejscu przypomnieć zawartą w *Xiao zhiguan* metaforę dwóch kół wozu i dwóch skrzydeł ptaka¹⁴, które to metafory pod względem znaczenia odpowiadają do pewnego stopnia metaforze przedstawionej przez Szóstego Patriarchy.

Jeśli chodzi natomiast o zależności historyczne, Szósty Patriarcha mógł poznać nauki Zhiyi od swojego nauczyciela będącego spadkobiercą nauk Daoxina. Warto nadmienić też, iż portretowany jako rywal Szóstego Patriarchy Shenxiu (*Yù quán*

⁷ Kieruje się tutaj jedną z interpretacji enigmatycznego wyrażenia *bìguàn*, zgodnie z którą *bì* oznacza stan umysłu przyrównany do ściany – równie jak ona nieporuszony, a *guàn* oznacza wgląd występujący w tymże stanie umysłu; zob. J. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu 1986, s. 113–115.

⁸ Zob. B. Faure, *The Will to Orthodoxy*, Stanford 1997, s. 7.

⁹ *Ibidem*, s. 49.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 50.

¹² *Ibidem*, s. 50–51.

¹³ *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, tłum. J. McRae, Berkeley 2000, s. 42.

¹⁴ Zhiyi, *The Essentials of Buddhist Meditation*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009, s. 33.

Shénxiù 玉泉神秀) pozostawał pod dużym wpływem Zhiyi¹⁵. Jedno z jego dzieł (*Guànxīn lùn* 觀心論) nosi nawet taki sam tytuł jak jeden z tekstów Zhiyi. Również jeden z uczniów Szóstego Patriarchy, Yongjia, był związany ze szkołą tiantai¹⁶.

O bliskich związkach z nurtem tiantai można mówić także w przypadku szkoły fayan (*fāyǎn* 法眼). Jeden z najważniejszych przedstawicieli owej tradycji, Tiantai Deshao (*Tiāntái Déshào* 天台德韶), będąc główną postacią w ramach rozwoju buddyzmu w królestwie Wuyue (*Wúyuè* 吳越), przyczynił się do rozkwitu nie tylko buddyzmu chan, lecz również tiantai. Uczynił to, przywracając do łask ośrodki na górze Tiantai – główny ośrodek szkoły¹⁷. Świadczy to wyraźnie o zainteresowaniu Deshao tradycją tiantai. Również przynależący do szkoły fayan uczeń Deshao, Yongming Yanshou (*Yǒngmíng Yánshòu* 永明延壽), pozostawał pod dużym wpływem buddyzmu tiantai. Yanshou uznawany jest za przedstawiciela trzech szkół buddyjskich: szkoły chan, tiantai i czystej krainy¹⁸.

Idee szkoły fayan, w tym stosunek jej przedstawicieli do tradycji tiantai, przeniósł na grunt Północnej dynastii Song mnich Zanning (*Zànníng* 贊寧)¹⁹. Będąc spadkobiercą idei buddyzmu Wuyue, Zanning twierdził, iż tradycja chińskiego buddyzmu została zdominowana przez chan i tiantai oraz że obie tradycje są wobec siebie paralelne²⁰. Zanning był najbardziej wpływowym mnichem w początkowym okresie dynastii Song, przez co jego myśl wyznaczyła kierunek, w jakim rozwijał się ówczesny buddyzm, aż do czasów, gdy został on zdominowany przez tradycję linii (*linji* 臨濟)²¹.

Bardzo ważny wpływ Zhiyi pojawia się następnie w pierwszej systematycznej instrukcji do medytacji buddyzmu chan, czyli w *Zuochan yi* (*Zuòchán yí* 坐禪儀). W tekście tym widoczne jest nawiązanie wprost do jednego z tekstów Zhiyi w kontekście sposobów radzenia sobie w przypadku pojawienia się Mary (*Mó* 魔) podczas medytacji²². Co więcej, tekst wykazuje wiele podobieństw do *Xiao zhiguan*²³ – traktatu Zhiyi, który wywarł duży wpływ na chan²⁴.

Wykazać można zatem sześć istotnych momentów w historii łączącej buddyzm chan i poglądy Zhiyi. Są to: podobny punkt wyjścia, bezpośrednie związki Daoxina z buddyzmem tiantai, pośredni związek Huinenga z tiantai, wpływ tiantai na buddyzm Wuyue, synteza chanu i tiantai propagowana przez Zanninga i wyraźny wpływ traktatów medytacyjnych Zhiyi na powstanie pierwszego systematycznego podręcznika do praktyki medytacyjnej buddyzmu chan, czyli *Zuochan yi*. Na podstawie owych związków historycznych wnosić można o obecności poglądów Zhiyi

¹⁵ B. Faure, *op.cit.*, s. 52, 60.

¹⁶ A. Ferguson, *Zen's Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*, Somerville 2011, s. 64.

¹⁷ A. Welter, *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy*, New York 2008, s. 33.

¹⁸ A. Welter, *Yongming Yanshou's Conception of Chan*, New York 2011, s. 14.

¹⁹ A. Welter, *The Linji Lu...*, *op.cit.*, s. 36.

²⁰ *Ibidem*, s. 37.

²¹ *Ibidem*, s. 37–38.

²² C. Bielefeldt, *Ch'ang-lu Tsung-tse's Tso-Ch'an I and the "Secret" of Zen Meditation*, [w:] *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, red. P. Gregory, Honolulu 1986, s. 132.

²³ *Ibidem*, s. 132–139.

²⁴ Zob. B. Faure, *op.cit.*, s. 51.

także w innych okresach chanu i u innych jego przedstawicieli, jeśli nie wyrażonych wprost, to możliwych do ukazania drogą kontekstowej analizy tekstu.

Przedstawivszy historyczną zależność chanu od szkoły tiantai, spróbuję teraz wykazać, iż częściowo już uzasadniona metodologia bazująca na kontekstowej analizie jest przydatna w badaniach nad literaturą buddyzmu chan. Spróbuję tego dokonać, analizując, opisaną głównie przez Hongzhi (*Hóngzhì Zhèngjué* 宏智正覺), medytacyjną praktykę cichej iluminacji (*mòzhào* 默照) w świetle medytacji nauczanej przez Zhiyi. Wybór metody mozhao wynika po pierwsze z tego, iż od czasów dynastii Song jest to, obok metody kanhua (*kānhuà* 看話), główna praktyka medytacyjna buddyzmu chan. Po drugie, metoda mozhao wykazuje wiele analogii do metod stosowanych we wcześniejszym okresie chanu i przede wszystkim do *Zuochan yi*²⁵, który to tekst w pewnym sensie można uznać za reprezentujący ortopraksję chanu we wczesnym okresie dynastii Song²⁶. Powszechność metody wykraczająca poza tradycję caodong (*cáodòng* 曹洞), w której się rozwinęła, zwiększa prawdopodobieństwo wpływu buddyzmu tiantai na ukształtowanie się jej specyfiki.

Jak podaje współczesny badacz i nauczyciel cichej iluminacji Sheng Yen, jest to „metoda bez metody”²⁷. Wyciszenie umysłu, czyli aspekt ciszy (*mò* 默) i współzależna z nim iluminacja (*zhào* 照) nie opierają się na żadnej sprecyzowanej technice, ale raczej na bezpośrednim wyciszeniu aktywności umysłu i wglądzie w przepływ fenomenów. Sheng Yen przedstawiał tak cichą iluminację w początkowym okresie nauczania²⁸. Z czasem jednak zaczął instruować swoich uczniów, aby wykonywali ową praktykę w trzech kolejnych etapach. Pierwszy etap polega na kontemplacji własnego ciała, drugi – na kontemplacji obiektów poza ciałem, trzeci natomiast polega na kontemplacji wolnej od powyższego rozróżnienia. Wprowadzenie tego typu zmiany miało na celu uczynienie medytacji łatwiejszą²⁹.

Czytając teksty Hongzhi, nie sposób nie odnieść wrażenia, iż są one raczej opisem stanu umysłu człowieka, który urzeczywistnił owoce praktyki, niż technicznym opisem praktyki medytacyjnej. Brakuje w nich jasnych opisów tego, jak ów stan należy wzbudzać; brakuje również szczegółowych instrukcji odnoszących się do właściwej pozycji ciała podczas medytacji. Hongzhi nie wspomina o przygotowaniach do medytacji, obejmujących przykładowo uregulowanie snu i odpowiednią dietę³⁰. Trudno zatem twierdzić, iż znane nam teksty Hongzhi zawierają całość instrukcji przekazywanych przez niego uczniom. Mógł istnieć, podobnie jak u Sheng Yena, inny sposób nauczania cichej iluminacji – sposób bardziej techniczny, precyzyjny i zrozumiały dla początkującego adepta. Wyraźne paralele pomiędzy cichą iluminacją a medytacją opisaną przez Zhiyi uprawomocniają próbę rekonstrukcji technicznego opisu cichej iluminacji poprzez odniesienie jej do tekstów Zhiyi. Zhiyi, w przeciwieństwie

²⁵ M. Schlütter, *How Zen Became Zen*, Honolulu 2008, s. 172.

²⁶ *Ibidem*, s. 170–171.

²⁷ Sheng Yen, D. Stevenson, *Hoofprints of the Ox*, New York 2001, s. 152.

²⁸ Zob. Sheng Yen, *The Method of No-Method*, Boston 2008, s. XX–XXI.

²⁹ Zob. *Ibidem*, s. XXI; idem, *Hoofprints...*, *op.cit.*, s. 152–158.

³⁰ Są to aspekty medytacji występujące w wielu innych tekstach poświęconych medytacji buddyjskiej.

do Hongzhi, pozostawił po sobie instrukcje. Obszerność i precyzja owych instrukcji może być pomocna w wyjaśnieniu metaforycznych i poetyckich opisów typowych dla Hongzhi.

Proponowana metoda składa się z czterech etapów. Na początku konieczne jest wyszczególnienie powtarzających się (czyli kluczowych) motywów z tekstów Hongzhi. Następnie należy określić wzajemne zależności owych motywów i ukazać tym samym strukturę, do której przynależą. Ową strukturę, w ramach trzeciego etapu, należy zestawić z paralelną strukturą zawartą w traktatach Zhiyi. Czwarty etap polega na wyjaśnieniu poszczególnych elementów struktury zaczerpniętej z tekstów Hongzhi dzięki dodatkowym informacjom zawartym w opisach paralelnych elementów wchodzących w skład analogicznej struktury pochodzącej z tekstów Zhiyi. Zestawianie ze sobą całych struktur, a nie tylko pojedynczych elementów, pozwoli uchronić się przed arbitralnością w doborze korespondujących ze sobą treści. Tego rodzaju metoda pozwoli ukazać szerszy kontekst dzieła, a przez to ułatwi pełniejsze zrozumienie języka Hongzhi.

Poniższą analizę przeprowadziłem w oparciu o szóstą część *Hongzhi chanshi guanglu* (*Hóngzhì chánshī guǎnglù* 宏智禪師廣錄), w której znajdują się instrukcje do medytacji. Oparłem się na jedynym tłumaczeniu na język angielski – tłumaczeniu autorstwa Taigena Dana Leightona i Yi Wu³¹ oraz na chińskim oryginale znajdującym się w *Taishō Shinshū Daizōkyō*³², na podstawie którego Dan Leighton i Yi Wu dokonali tłumaczenia³³.

Do motywów, które odnoszą się jednoznacznie do medytacji, i które stosunkowo często powtarzają się w tekście Hongzhi, należą: wyciszenie, iluminacja, powrót, niedualność. Hongzhi w charakterystyczny dla siebie obrazowy sposób wyraża owe motywy przy użyciu różnorodnych terminów i metafor. Tym, co pozostaje spójne, nie jest więc terminologia, ale znaczenie używanych przez Hongzhi słów, które to znaczenie odkrywane jest poprzez poznanie kontekstu, czyli miejsca, do którego odsyła dane pojęcie w ramach ogólnej struktury systemu Hongzhi. Motyw wyciszenia wyrażany jest, między innymi, pojęciami takimi jak: dosłownie „cisza” (*mò* 默)³⁴; „siedzenie w ciszy” (*zuòmò* 坐默)³⁵; „czystość” (*jìng* 淨, *qīng* 清)³⁶; „siedzenie wolne od trosk” (*zuò kōng chénlù* 坐空塵慮)³⁷; „spokój” (*jì* 寂)³⁸; „siedzenie w nieporuszeniu” (*zuò dé wěn* 坐得穩)³⁹. Motyw iluminacji określają terminy odnoszące się do światła (*zhào* 照, *míng* 明, *guāng* 光)⁴⁰. Topos powrotu wyrażo-

³¹ *Cultivating Empty Field. The Silent Illumination of Zen Master Hongzhi*, red. i tłum. T.D. Leighton, tłum. Yi Wu, Boston 2000.

³² 宏智禪師廣錄 (T48.2001), http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2001_006.htm [dostęp: 24.12.2015].

³³ Zob. *Cultivating Empty Field*, *op.cit.*, s. 112.

³⁴ *Ibidem*, *passim*.

³⁵ *Ibidem*, s. 30; T48.2001.73c13–14.

³⁶ *Ibidem*, *passim*.

³⁷ *Ibidem*, s. 37; T48.2001.75a13.

³⁸ *Ibidem*, *passim*.

³⁹ *Ibidem*, s. 42; T48.2001.75c23.

⁴⁰ *Ibidem*, *passim*.

ny został przy użyciu pojęć takich jak: „pierwotna iluminacja/jasność/światłość” (*běnguāngzhào* 本光照, *běnmíng* 本明, *běnguāng* 本光)⁴¹; „pierwotna wiedza” (*běnzhi* 本智)⁴²; „powrót” (*huí* 回)⁴³; „początek” (*gēnyuán* 根源)⁴⁴; „wykonanie kroku w tył” (*tuìbù* 退步), aby dotrzeć do środka koła (*huánzhōng* 環中), z którego promienieje światłość” (*guāng fā* 光發)⁴⁵; „powrót do domu” (*guī jiā* 歸家)⁴⁶; „powrót na drogę prowadzącą do domu” (*huán jiā lùzi* 還家路子)⁴⁷. Motyw niedualności odnosi się między innymi do zaniku podziału na ja (*zì* 自) i innego (*tā* 他) oraz na umysł (*xīn* 心) i dharmy (*fǎ* 法)⁴⁸.

Wewnętrzna struktura wyszczególnionych motywów ukazuje następującą ich kolejność: wyciszenie, iluminacja, powrót, niedualność⁴⁹. Jakkolwiek ciszę oraz iluminację można postrzegać jako współzależne, to fakt, iż Hongzhi zwykle iluminację poprzedza ciszą/czystością/spokojem (*mò ér zhāo jìng ér zhào* 默而昭淨而照⁵⁰, *mò zhào* 默照⁵¹, *jì ér zhào* 寂而照⁵²), a nie odwrotnie, nie jest pobawiony znaczenia. Na co już zwrócono niejednokrotnie uwagę⁵³, cisza i iluminacja określają aspekt wyciszenia umysłu oraz wglądu medytacyjnego, które tradycyjnie określane są przy użyciu palijskich terminów *samatha* i *vipassana* w odniesieniu do tradycji indyjskiej, a przy użyciu chińskich terminów *zhi* (*zhǐ* 止) i *guan* (*guān* 觀)⁵⁴ w przypadku buddyzmu chińskiego. Owe aspekty wymieniane są zwykle w takiej kolejności, że wyciszenie poprzedza wgląd, i często w takiej kolejności zaleca się ich praktykowanie. Hongzhi nie pozostawia złudzeń w kwestii tego, że iluminacja odnosi się do aktywności umysłu, używając połączeń takich jak „cisza” (*mò* 默) i „wewnętrzny wgląd” (*nèiguàn* 內觀)⁵⁵; „cisza” (*mò* 默) i „świadomość/wiedza” (*zhī* 知)⁵⁶; „siedzenie w ciszy” (*zuòmò* 坐默) i „introspekcja” (*jiū* 究)⁵⁷; „światło umysłu” (*xīnguāng*

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, s. 32; T48.2001.74a17.

⁴³ *Ibidem*, passim.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 40; T48.2001.75b23–24.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 48, 50; T48.2001.77a10; T48.2001.77b29.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 48; T48.2001.77a17.

⁴⁸ *Ibidem*, passim.

⁴⁹ Przedstawiona kolejność nie została ukazana w postaci niezmiennego schematu. Motywy pojawiają się, ze względu na styl dzieła, w formie swobodnej, są powtarzane z użyciem różnych terminów, przeplatane innymi symbolami. Kolejność dwóch pierwszych motywów jest raczej stała – wyciszenie zwykle poprzedza iluminację, a nie odwrotnie. Trzeci motyw pojawia się po iluminacji, ale nie jest to regułą. Występowanie trzeciego z motywów podlega schematyzacji w najmniejszym stopniu.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 37; T48.2001.75a13.

⁵¹ *Ibidem*, s. 38; T48.2001.75b02.

⁵² *Ibidem*, s. 52; T48.2001.77c20.

⁵³ Sheng Yen, D. Stevenson, *op.cit.*, s. 146; M. Schlütter, *op.cit.*, s. 148.

⁵⁴ Terminy te rozpowszechniły się w ramach buddyzmu chińskiego dzięki tekstom Zhiyi.

⁵⁵ *Cultivating Empty Field*, *op.cit.*, s. 40; T48.2001.75c04.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 41; na temat tłumaczenia znaku 知 w kontekście buddyzmu chan zob. P. Gregory, *Tsung-mi and the Single Word “Awareness” (chih)*, „Philosophy East and West” 1985, nr 35.

⁵⁷ *Cultivating Empty Field*, *op.cit.*, s. 30; T48.2001.73c14.

心光)⁵⁸. Iluminacja określa więc aktywność umysłu, jaką jest medytacyjny wgląd. Pojawia się pytanie, co stanowi treść tego wglądu. Treścią wglądu medytacyjnego w pismach Hongzhi z pewnością jest coś, co można określić zbiorczym terminem niesubstancjalności, wyrażanej jako pustka dharm (*fākōng* 法空), przyczynowość (*yuán* 緣)⁵⁹. W charakterystycznym dla siebie stylu pisania Hongzhi określa metaforycznie wgląd medytacyjny, którego treść stanowi pustka, jako blask prześwietlający puste dharmy⁶⁰. Umysł w trakcie medytacji powinien zostać wyciszony. Wskutek tego wyciszenia zaczyna emitować blask, który prześwietla dharmy, ukazując ich pustkę. Innymi słowy, wyciszony umysł widzi pustkę zjawisk.

Oprócz wyciszenia i wglądu Hongzhi równie często opisuje motyw powrotu do źródła. Jest to źródło owego blasku, który prześwietla puste dharmy. Wyrażają to sformułowania takie jak: „pierwotna iluminacja/jasność/światłość” (*běnguāngzhào* 本光照, *běn* 本明, *běnguāng* 本光)⁶¹; „wykonanie kroku w tył (*tuìbù* 退步), aby dotrzeć do środka koła (*huánzhōng* 環中), z którego promienieje światłość” (*guāng fā* 光發)⁶²; „świecący własnym światłem pierwotny korzeń” (*zìzhào běngēn* 自照本根)⁶³. Dotarcie do źródła światła jest nawiązaniem do pojawiającej się często w literaturze chan metafory „powrotu do źródła światła” (*huíguāng fǎnzhào* 迴光返照)⁶⁴, która wyraża samopoznanie umysłu i wskazuje na sedno praktyki medytacyjnej. Również Hongzhi powrót do źródła światła rozumie jako kontemplację umysłu, co wynika z przedstawionego powyżej znaczenia metaforyki świetlnej zawartej w jego tekstach. Kontemplacja umysłu wolna jest od podziału na podmiot i przedmiot, bowiem umysł oglądany jest w dharmach, które stanowią jego manifestację. Nie postrzega siebie samego jako aktu intencjonalnego, bowiem nie jest to możliwe, tak jak „oko nie może widzieć samo siebie”⁶⁵. Widzi to, co sam wytworzy, to, jak sam się zmanifestuje. Widzi więc dharmy. Widzi siebie w dharmach, które sam nieustannie tworzy. Umysł i dharmy są nierozłączne, stanowią jedność (*xīn fǎ yī* 心法一)⁶⁶ lub „dziesięć tysięcy (wszystkie) dharm jest światłem umysłu” (*wàn fǎ nǎi shì xīn guāng* 萬法乃是心光)⁶⁷. W tym stanie umysłu powrót paradoksalnie posiada dwa kierunki – umysł w akcie

⁵⁸ *Ibidem*, s. 50; T48.2001.77b23.

⁵⁹ *Ibidem*, passim.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 50.

⁶¹ *Ibidem*, passim.

⁶² *Ibidem*, s. 40; T48.2001.75b23–24.

⁶³ *Ibidem*, s. 49; T48.2001.77a29.

⁶⁴ Odnaleźć je można w *Xinxin ming* jako *fǎnzhào* 返照 (信心銘 (T48.2010), http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2010_001.htm [dostęp: 30.12.2015]), w *Cao'an ge* jako *huíguāng fǎnzhào* 迴光返照 (*The Record of Linji*, tłum. R.F. Sasaki, Honolulu 2009, s. 266), w tekście przypisywanym Baizhangowi jako *fǎnzhào* 返照 (*Chinul: Selected Works*, red. i tłum. R. Buswell, Seoul 2012, s. 63), w *Linji lu* jako *huíguāng fǎnzhào* 迴光返照 (*The Record of Linji, op.cit.*, s. 266) i w *Zongjing lu* jako *huíguāng* 迴光 (A. Welter, *Yongming Yanshou* s..., *op.cit.*, s. 231). Wyrażenie to pojawia się także w japońskim buddyzmie zen w *Fukanzazengi* Dogena (C. Bielefeldt, *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley 1988, s. 176). Szczególnie dużo uwagi poświęcił owej metaforze najbardziej wpływowy przedstawiciel koreańskiego buddyzmu seon, Jinul (R. Buswell, *op.cit.*, s. 62–63).

⁶⁵ *Cultivating Empty Field, op.cit.*, s. 46.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 36; T48.2001.74c27.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 50; T48.2001.77b23.

samopoznania powraca do siebie samego, ale widząc swoją naturę w stworzonych przez siebie dharmach, powraca także do świata⁶⁸, który tymczasowo „opuścił” w ramach praktyki wyciszenia stanowiącej etap początkowy medytacji.

Ostatnim etapem, niejako wynikającym z poprzedniego, jest osiągnięcie stanu niedualności, w którym zanika podział na ja i nie-ja, tym samym urzeczywistniony zostaje ideał buddyjskiej praktyki, czyli pozbycie się przekonania o istnieniu niezmiennej jaźni.

Kolejność owych aspektów medytacji nie jest ściśle ustalona. Porządek przedstawiony powyżej nie jest jedynym. Teksty Hongzhi przedstawiają powyższe aspekty w różnych konfiguracjach lub pojedynczo.

Zarysowany powyżej proces ukazuje raczej stany umysłu, które należy wzbudzić, niż techniki, które mogą to ułatwić. Trudno byłoby nauczyć się medytacji, czytając jedynie teksty Hongzhi. Pozwala to przypuszczać, iż adepci cichej iluminacji okresu dynastii Song uczyli się medytacji nie tylko na podstawie nauk, takich jak analizowane powyżej, ale mieli też dostęp do instrukcji wyrażonych językiem technicznym, czy to przekazanych przez nauczycieli ze szkoły caodong, czy spoza niej. Jestem zdania, iż dotarcie do owych instrukcji możliwe jest dzięki zastosowaniu trzeciego etapu zaproponowanej tutaj metody. Etap ów polega na odszukaniu struktury wykazującej wyraźne podobieństwa do instrukcji Hongzhi. Tego typu strukturę znajdujemy w dobrze znanej w tradycji buddyzmu chińskiego praktyce „sześciu cudownych bram dharmy” (*liù miào fǎmén* 六妙法門)⁶⁹ opisaną szczegółowo przez Zhiyi w traktacie o takim samym tytule⁷⁰ i posiadającej swoje odpowiedniki w tradycji sarwastiwy (*Abhidharmakośa-bhāṣya*⁷¹, *Dharmatrāta-dhyāna-sūtra*⁷²) i therawady (w nieco zmienionej formie schemat omawia Buddhagosa⁷³), a także wykazującej ogólne podobieństwo do praktyki medytacji nad oddechem opisaną w nikajach (*Ānāpānasatisutta*). Zhiyi przedstawia praktykę sześciu bram jako praktykę szczególną, bowiem to właśnie dzięki niej Budda Śakjamuni miał dostąpić przebudzenia⁷⁴. Już w samym rozumieniu praktyki pojawia się wyraźna zbieżność z dążeniem adeptów chan, gdyż w pewnym sensie postulat całej tradycji chan można określić jako powrót do źródłowego doświadczenia Buddy. Takie ujęcie sześciu bram mogło przyczynić się do większego zainteresowania tą techniką wśród buddystów chan.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 41–42.

⁶⁹ Nazwa metody jest tłumaczona na różne sposoby. Zaproponowaną nazwę opieram na tłumaczeniu Yify jako *six wondrous dharma gates* (Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, Honolulu 2002, s. 22).

⁷⁰ Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009.

⁷¹ Vasubandhu, *Abhidharmakosabhasyam III*, tłum. fr. L. de La Vallee Poussin, tłum. ang. L.M. Pruden, Berkeley 1991, s. 922–923.

⁷² Y. Chan, *An English Translation of the Dharmatrāta-Dhyāna-Sūtra* (達摩多羅禪經 T15, no. 618) – *With Annotation and a Critical Introduction*, Hong Kong 2013 [niepublikowana praca doktorska], s. 176.

⁷³ Bhadantācariya Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, tłum. Bhikkhu Nanamoli, Colombo 2010, s. 189.

⁷⁴ Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009, s. 23.

Sześć bram jest nazwą sześciu etapów szeroko rozumianej medytacji głównie nad oddechem. Owe etapy to kolejno: liczenie (*shǔ* 数), podążanie (*suí* 隨), wyciszenie (*zhǐ* 止), wgląd (*guān* 觀)⁷⁵, zwrot/powrót (*huán* 還), czystość (*jìng* 淨). Liczenie polega po prostu na liczeniu oddechów od 1 do 10. Podążanie polega na skupieniu umysłu na oddechu, tak aby umysł stał się nieporuszony, wyciszony (3 etap). Etap wglądu polega na kontemplacji dharm w aspekcie ich nietrwałości, pustki. *Huán* jest powrotem umysłu do siebie samego – kontemplacją umysłu przez umysł; jest zarazem powrotem do świata, który tworzony jest przez umysł. Zhiyi opisuje motyw powrotu do świata, odwołując się do „ciała formy” (*sèshēn* 色身), poprzez które Budda ujawnia się czującym istotom⁷⁶. Ostatni etap, czyli czystość, określa niedualny stan umysłu, w którym zanika podział na umysł i dharmy. Widać wyraźne podobieństwo do medytacji opisanej przez Hongzhi w przypadku czterech ostatnich etapów rozumianych niekoniecznie jako związane z medytacją nad oddechem; Hongzhi bowiem nie wspomina o oddechu. Wyjaśnienie tej rozbieżności może być dwojakie. Albo Hongzhi prezentuje coś, co idąc za sugestią tłumacza dzieł Zhiyi, Bhikshu Dharmamitry, określić można jako radykalizację metod Zhiyi⁷⁷, albo Hongzhi po prostu jedynie nie mówił o medytacji nad oddechem, co nie znaczy, że praktyka ta nie odgrywała żadnej roli w szkole caodong. Pierwszą interpretację można rozumieć albo jako położenie nacisku na najbardziej zaawansowane aspekty medytacji, albo jako jej uproszczenie polegające na skupieniu się jedynie na kluczowych aspektach praktyki, bez wikłania się w drobiazgowość zalecenia typowe dla Zhiyi. Druga interpretacja wykazuje analogie do współczesnych metod nauczania medytacji w ośrodkach buddyzmu chan. Nierzadko początkującym zaleca się bowiem medytację nad oddechem w formie śledzenia procesu oddychania lub liczenia oddechów od 1 do 10 (obie praktyki odpowiadają dwóm pierwszym bramom metody sześciu bram). Po tym początkowym etapie adepci zaczynają praktykować bardziej zaawansowane formy medytacji, które nie muszą mieć związku z koncentracją umysłu na oddechu. Być może w klasztorach caodong okresu dynastii Song w podobny sposób uczono adeptów.

Bez względu na to czy, lub w jakiej formie, medytacja nad oddechem była praktykowana w szkole caodong, proces medytacji ukazany przez Hongzhi wyraźnie odpowiada w wielu aspektach technice liu miao famen. Pokrywają się struktury – cztery motywy opisu medytacji pozostawionego przez Hongzhi korespondują z czterema bramami praktyki liu miao famen. Pokrywają się też cechy pojedynczych elementów struktur. Analogię odnajdujemy również w tym, że kolejność sześciu bram, podobnie jak kolejność aspektów medytacji u Hongzhi, może się zmieniać; co więcej poszczególne etapy mogą zawierać się w sobie nawzajem⁷⁸.

Na bazie tego związku można dokonać próby kontekstowego opisanie metody cichej iluminacji, co stanowi etap czwarty proponowanej metodologii. Szczegółowa

⁷⁵ Etap wyciszenia razem z etapem wglądu funkcjonują także samodzielnie w ramach schematu dwuelementowego (wyciszenia i wglądu) z innych dzieł Zhiyi (*Xiao zhiguan*, *Mohe zhiguan*) i same w sobie mogą stanowić bazę porównawczą dla praktyki cichej iluminacji (zob. Sheng Yen, D. Stevenson, *op.cit.*, s. 146; M. Schlütter, *op.cit.*, s. 148).

⁷⁶ *Ibidem*, s. 111–112.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 18.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 119–123.

analiza tego typu wykroczyłaby znacząco poza przyjęte ramy. Poprzestaną więc na ogólnej uwadze, iż instrukcje Zhiyi są precyzyjne, szczegółowe, wieloaspektowe; nie brakuje w nich odniesień do sutr i śastr. Widząc więc wyraźne podobieństwa między cichą iluminacją a liu miao famen, można wnioskować przez analogię o innych zbieżnościach i próbować wyjaśniać mgliste fragmenty *Hongzhi lu* w oparciu o traktaty medytacyjne Zhiyi.

Warto jeszcze nadmienić, iż również druga flagowa technika medytacji buddyzmu chan, kanhua, posiada wyraźny odpowiednik w opisaney przez Zhiyi pod koniec życia technice „zapytywania podczas kontemplacji umysłu” (*wèn guānxīn* 問觀心)⁷⁹. Stanowi to już jednak temat na odrębną pracę.

Bibliografia

- Bhadantācariya Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, tłum. Bhikkhu Nanamoli, Colombo 2010.
- Bielefeldt C., *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley 1988.
- Bielefeldt C., *Ch'ang-lu Tsung-tse's Tso-Ch'an I and the "Secret" of Zen Meditation*, [w:] *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, red. P. Gregory, Honolulu 1986.
- Chan Y., *An English Translation of the Dharmatrāta-Dhyāna-Sūtra* (達摩多羅禪經 T15, no.618) – with Annotation and a Critical Introduction, Hong Kong 2013 [niepublikowana praca doktorska].
- Chinul: Selected Works*, red. i tłum. R. Buswell, Seoul 2012.
- Cultivating Empty Field, The Silent Illumination of Zen Master Hongzhi*, red. i tłum. T.D. Leighton, tłum. Yi Wu, Boston 2000.
- Faure B., *Chan Insights and Oversights*, Princeton 1993.
- Faure B., *The Will to Orthodoxy*, Stanford 1997.
- Ferguson A., *Zen's Chinese Heritage: The Masters and Their Teachings*, Somerville 2011.
- Gregory P., *Tsung-mi and the Single Word "Awareness" (chih)*, „Philosophy East and West” 1985, nr 35.
- 宏智禪師廣錄 (T48.2001), http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2001_006.htm [dostęp: 24.12.2015].
- McRae J., *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu 1986.
- McRae J., *Seeing through Zen*, Berkeley–Los Angeles 2003.
- Swanson P., *Ch'an and Chih-kuan T'ien-t'ai Chih-i's View of "Zen" and the Practice of the Lotus Sutra*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/staff/pswanson/> [dostęp: 29.12.2015].
- Schlütter M., *How Zen Became Zen*, Honolulu 2008.
- Sheng Yen, *The Method of No-Method*, red. E. Heau, tłum. Guogu, Boston 2008.
- Sheng Yen, Stevenson D., *Hoofprints of the Ox*, New York 2001.
- The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, tłum. J. McRae, Berkeley 2000.
- The Record of Linji*, tłum. R.F. Sasaki, Honolulu 2009.
- Vasubandhu, *Abhidharmakosabhasyam III*, tłum. fr. L. de La Vallee Poussin, tłum. ang. L.M. Pruden, Berkeley 1991.
- Wai Lun Tam, *A Study and Translation of the Kuan-Hsin-Lun of Chih-I (538–597) and its Commentary by Kuan-Ting (561–632)*, Hamilton 1986 [niepublikowana praca magisterska].
- Welter A., *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy*, New York 2008.

⁷⁹ Zob. Wai Lun Tam, *A Study and Translation of the Kuan-Hsin-Lun of Chih-I (538–597) and its Commentary by Kuan-Ting (561–632)*, Hamilton 1986 [niepublikowana praca magisterska].

Welter A., *Yongming Yanshou's Conception of Chan*, New York 2011.

信心铭 (T48.2010), http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2010_001.htm [dostęp: 30.12.2015].

Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, Honolulu 2002.

Zhiyi, *The Essentials of Buddhist Meditation*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009.

Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009.