

Jana S. Rošker
Univerza v Ljubljani

Chan ali zen? Izvor in transformacija Bodhidharmove šole meditacije¹

1 Uvod

Ko je budizem od 2. stol. pr. n. št. naprej postopoma prodiral na Kitajsko, je pri tem šlo v glavnem za šolo mahajana (*mahāyāna*).² Zato je za predmet pričujoče raziskave mahajanska šola pomembnejša od budizma theravada (*theravāda*),³ kajti v tej obliki se je budizem razširil na večino področij Vzhodne Azije, vključno s Kitajsko. Eden od razlogov za lažje sprejemanje njenega nauka je morda v tem, da velja mahajanska šola za bolj »socialno«. Ta »socialna komponenta« naj bi ustrezala tradicionalnim družbenim ustrojem Vzhodne Azije, kjer naj bi bila družba pomembnejša od posameznika. Budizem theravada oz. hinajana (*hīnayāna*) se je namreč osredotočal predvsem na osebno razsvetljenje posameznika. Šele mahajanska šola je v svoj nauk med drugim uvedla pojem bodhisattve (skrt. *bodhisattva*, kit. *puti* 菩提), svetnika, ki se potem, ko doseže razsvetljenje, ne umakne v nirvano (*nirvāna*), temveč se »prostovoljno« odloči za ponovno rojstvo, torej za ponovno vrnitev v svet trpljenja, tj. sansare (*saṃsāra*), ker želi – preden se sam za vselej odreši – do odrešitve pomagati tudi vsem drugim sobitjem.

Svoj prvi in največji razcvet je budizem na Kitajskem doživel v 4. stol. n. št. Ta za kitajsko miselnost sprva tuja doktrina se je v »Cesarstvu Sredine« uveljavila zlasti v okviru naslednjih desetih šol:

- 1 Prispevek je nastal s podporo ARRS (Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije) iz državnega proračuna v okviru raziskovalnega programa »Azijski jeziki in kulture« (P6-0243) ter v okviru raziskovalnega projekta »Humanizem v transkulturni perspektivi: Evropa in Kitajska« (N6-0161).
- 2 Indijski budizem se je v 2. stol. pr. n. št. razcepil v dve šoli, ki sta poslej znani kot šola velikega voza (skrt. *mahāyāna*, kit. *da sheng* 大乘) in malega voza (skrt. *hīnayāna*, kit. *xiao sheng* 小乘) voza. Severna, tj. mahajanska šola, je znana tudi pod imenom »sanskrtski budizem«, saj je njen besedilni korpus večinoma zapisan v sanskrtu, medtem ko so se pripadniki in pripadnice južnega budizma v glavnem posluževali jezika pali.
- 3 Zadnja šola je starejša in ortodoksnejša: pripadniki in pripadnice te šole se sami seveda ne istovetijo s šolo malega voza (to ime je namreč plod mahajanske šole in ima slabšalni prizvok), temveč se imenujejo šola »stare poti« (*theravāda*). Podobno kot *chan* (oz. *zen*) je tudi ta šola v sodobnem času na Zahodu postala precej priljubljena, predvsem določen segment njenih meditacijskih tehnik. Tako npr. na Zahodu precej priljubljena meditacijska tehnika čuječnosti izvira prav iz vsebinskih osnov theravadske šole (glej Ditrich, 2016, 199).



1. *Ju she zong* 俱舍宗 (*sarvāstivāda*);
2. *Cheng shi zong* 成實宗 (*sautrāntika*);
3. *Fa xiang zong* 法相宗 (*madhyamayāna*);
4. *San lun zong* 三論宗 (*madhyamaka*, šola, katere glavni predstavnik je Nāgārjuna);
5. *Hua yan zong* 華言宗 (šola, ki izhaja iz naukov besedila *Avatamsakasūtra* (*Sutra girlande*));
6. *Tian tai zong* 天台宗 (šola, ki izhaja iz naukov besedila *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (*Lotosova sutra*));
7. *Lü zong* 律宗 (*vinaya*);
8. *Jing tu zong* 淨土宗 (šola buddhe Amithabe);
9. *Zhen yan zong* 真言宗 (šola tantré oz. mantre);
10. *Chan zong* 禪宗 (*dhyāna*).

V Tibetu, ki je bil v tistem času samostojen in ni sodil h kitajski državi, se je razširila šola tantré (*tantra*) oz. mantre (*mantra*), tj. *Zhen yan zong* (»šola resnične besede«), znana tudi pod imenom *Mi zong* 密宗 (»šola misterija«), ki je predstavljala osnovo, iz katere se je pozneje razvil tibetanski lamaizem.

Od teh šol oz. usmeritev sta se po drugem večjem pregonu budistov leta 845⁴ – bolj iz političnih kot iz vsebinskih razlogov – ohranili zlasti dve, namreč t. i. »šola Čiste dežele« (*Jingtu zong*) in »šola budizma *chan*« (*Chan zong*). Obe omenjeni struji sta številne politično diktirane pogrome, ki so bili usodni za večino drugih budističnih šol na Kitajskem, preživeli zaradi postulatov avtohtonosti in samozadostnosti svojih templjev. Njun meniški stan se je v veliki meri preživljal sam in ni kopičil neobdavljivega bogastva v obliki daril svojih vernikov. Zato ti dve šoli kitajski državi in njenemu birokratskemu aparatu nista predstavljali večje ekonomske nevarnosti (Rošker, 2010, 207). Ker sta nauka šole Čiste dežele in šole budizma *chan* iz zgoraj omenjenih razlogov postali najvplivnejši dejavnik, ki je poslej na področju budistične miselnosti sooblikoval razvoj kitajske filozofije, so njune vsebinske osnove merodajno oblikovale tudi nadaljnji razvoj kitajske filozofije in širše miselnosti. Prav zato tudi nikakor ni slučaj, da sta pozneje – po procesu širitve kitajskega budizma na preostala območja Vzhodne Azije – postali izjemno pomembni tudi na Japonskem⁵ in v Koreji.

V novejši zgodovini sta se obe struji – ne zgolj na Kitajskem, temveč tudi na Japonskem in drugod v širši Vzhodni Aziji – pogosto združevali v istih templjih. Razlog

4 Kitajski dvor je budizem večkrat preganjal, četudi ne iz religijskih, ampak predvsem zaradi ekonomskih razlogov. Za podrobnejše podatke o teh pregonih glej Rošker (2010, 111–123) in Sharf (2002, 283).

5 Na Japonskem se imeni teh dveh šol izgovarjata na podoben, vendar kljub temu različen način: kot omenjeno, je šola *chan* na Japonskem znana pod imenom *zen*, šola *Jingtu* pa kot šola *Jōdo*.

za to naj bi bilo dejstvo, da so meditacijske tehnike šole Čiste dežele enostavnejše, medtem ko zahteva razumevanje budizma *chan* več poglobljenosti in intelektualne osveščenosti. Zato so lahko z združitvijo obeh posamični templji zadovoljili religiozne potrebe obojih (Mao, 2013, 59–60). Preden se bomo podrobneje posvetili prikazu izvora, razvoja in vsebinskih posebnosti šole budizma *chan*, si bomo torej na kratko ogledali značilnosti šole Čiste dežele.

2 Ekskurz: šola Čiste dežele (*Jingtu zong*)

Šola je poimenovana po raju Buddhe Amithabe (*Buddha Amithāba*). V simbolnem smislu je ta paradiz poimenovan kot »Čista dežela«, kar v kitajščini pomeni »*Jingtu*«. Zato je znana tudi pod imenom amidizem (*Amitufo zong* 阿彌陀佛宗). Njen nauk izvira iz Indije, na Kitajskem pa ga je razširil menih Hui Yuan 慧遠 (333–416). Šola Čiste dežele je še danes zelo razširjena na Tajvanu, v Singapurju in Hongkongu, po postopnem ponovnem toleriranju »verske svobode« v 80. letih 20. stoletja pa je tudi v Ljudski republiki Kitajski do neke mere doživela ponovni razcvet. Njen nauk ima z izvornim, najstarejšim budizmom bore malo skupnega; na mesto prvega znanega Buddhe, ki je bil zgodovinska osebnost, je šola postavila pet oltarnih vrst, od katerih vsaka šteje po tri svetnike. Prvi od njih vselej sodi k buddham meditacije (*dhyāni Buddha*), drugi k bodhisattvam meditacije (*dhyāni bodhisattva*), tretji pa je Buddha v človeški podobi in naj bi ponazarjal Buddhovo naravo, ki je skrita v vsakem bitju.

Po nauku šole Čiste dežele naj bi bila globoka vera osnovni predpogoj za preboj sansaričnega kroga ponovnih rojstev in smrti. Na osnovi takšne, povsem nekritične vere naj bi bilo za odrešitev (seveda poleg etično neoporečnega življenja) dovolj že čim bolj pogosto recitiranje Amithabovega imena, zlasti pa frazo »*Namo Amitufo* 南無阿彌陀佛« (»Prečastiti Buddha Amithaba«). Čim bolj pogosto in čim bolj osredotočeno bodo pripadniki in pripadnice tega nauka v zamaknjeni gorečnosti osredotočeno ponavljali to frazo, tem večja naj bi bila verjetnost, da se bodo v naslednjem življenju rodili iz lotosovega cveta v Amithabovem raju, osvobojeni vsega gorja in trpljenja tuzemskega bivanja. Zato se ta šola ponekod imenuje tudi »šola lotosovega cveta« (*Lian zong* 蓮宗).

Filozofska osnova njenega nauka je relativizem, ki ne zanika niti subjektivnega niti objektivnega obstoja, vendar filozofija kot taka pri tej šoli ni posebno pomembna, kajti na Kitajskem se je razvila v popularno religijo, ki je s svojimi, na recitacijah temelječimi meditacijskimi tehnikami in – najverjetneje – lažnimi upi o možnosti odrešitve v onstranstvu množicam preprostega ljudstva dolga stoletja pomagala prenašati njihov nič kaj zavidanja vreden tuzemski položaj. Tisti amidisti, ki so razpolagali s privilegijem izobrazbe, pa tega rajskega sveta seveda kljub vsemu niso razumeli v

dobesednem smislu, temveč so ga dojemali na simbolni ravni kot splošno prisposodbo za budistično odrešitev iz sansaričnega trpljenja. Najpomembnejša besedila te šole, tj. sutre (*sūtra*), ki so pozneje do določene mere vplivala na etične in kozmogonične vidike tradicionalne kitajske epistemologije, so *Amithābavyūhasūtra* («Sutra neskončnega bivanja», v kitajščini »*Wu liang shou jing* 無量壽«), *Sukhāvativyūhasūtra* («Izreki buddhe Amithābe», v kitajščini »*Fo shuo Amituo* 佛說阿彌陀«) in *Amitāyurdhyānasūtra* («Sutra opazovanja neskončnega bivanja», v kitajščini »*Guan wu liang shou jing* 觀無量壽經«).

Seveda pa nas v okviru pričujočega članka ta šola zanima predvsem zaradi nje-nega pogostega sobivanja s šolo budizma *chan*, ki ga najdemo tako na Kitajskem kot tudi na Japonskem in v širši regiji Vzhodne Azije oz. siniškega kulturnega prostora. Ta šola se poleg tega pogosto povezuje s hipotezo, po kateri naj bi bila vera v raj Čiste dežele temeljna lastnost kitajskega budizma nasploh, ne glede na doktrinarno ali institucionalno pripadnost posameznika. Vendar je ta hipoteza kontroverzna in zato nikakor ne želim namigovati na to, da naj bi se kitajski budistični kleriki strinjali glede vseh podrobnosti tega vprašanja. Kitajske budistične študije so bile od vsega začetka polne neskončnih polemik o skoraj vseh vidikih naukov in praks šole Čiste dežele. Pri zastavljanju vse bolj sofisticiranih in nejasnih stališč glede ponavljajočih se doktrinarnih vprašanj, npr. glede ontološkega statusa Amithabe in njegove Čiste dežele ali najučinkovitejše metode meditacijskih recitacij, so si posamezni eksegeti prizadevali razčistiti vprašanja o tem, katera doktrina je »pravoverna« in v nasprotju z napačnimi pogledi njihovih tekmecev. Mnogi raziskovalci menijo, da se je ta kontroverza izkazala za posebej zapeljivo ravno zato, ker je bila vsem udeležencem pri teh debatah skupna ena značilnost, namreč njihova nenehna fascinacija in težnja po Amithabovi deželi lahkotnosti in blaženosti (Sharf, 2002, 324). Sama nisem prepričana, ali to drži: četudi je večina šol kitajskega budizma v svojih idejah o možnosti preboja oz. izhoda iz sansaričnega trpljenja dejansko vključevala podobo tovrstnih paradižev, je namreč ravno budizem *chan* v tem pogledu dejansko precej drugačen. V okviru tega članka zaradi prostorskih omejitev ne bomo mogli dokončno razčistiti tega problema, kljub temu pa opis njenih temeljnih značilnosti, ki sledi v nadaljevanju, predstavlja prvi korak na poti k odgovoru na tovrstna vprašanja, zlasti pa tudi prvi korak na poti k zavrnitvi prevladujočega predsodka o tem, da je ta budistična šola po svojem izvoru japonska. V resnici pa se je na Japonsko razširila šele veliko pozneje, namreč v 12. stoletju, ko jo je po svojem obisku Kitajske na Japonskem predstavil in razširil budistični menih Myōan Eisai. V naslednjih poglavjih si bomo torej ogledali nastanek, razvoj in vsebinske posebnosti šole budizma *chan*.

3 Izvor in zgodovinsko ozadje šole budizma *chan* (*Chan zong*)

Čeprav je ta šola kitajskega izvora, jo torej na Zahodu večinoma poznamo pod poja-pončenim imenom *zen*. Vsekakor je bil vpliv *chana* na nadaljnji razvoj tradicionalne kitajske miselnosti izjemno močan, zato si bomo njegov filozofski sistem nekoliko podrobneje ogledali. To meditacijsko šolo je na začetku 6. stoletja ustanovil 28. patriarh mahajanskega budizma Bodhidharma, ki je v tistem času priromal iz Indije na Kitajsko. Študij svetih suter je bil po njegovem mnenju odveč, saj je za doseganje razsvetljenja zadoščalo spoznavanje lastne narave in uvid v temeljno strukturo zavesti. S tovrstnim uvidom naj bi bilo možno pridobiti resnično znanje ter postati Buddha, tj. prebujeni. Bodhidharma (*Bodhidharma*) je zato razvil specifične metode meditacij, ki naj bi v procesu notranje osredotočenosti na praznino in odsotnost misli privedle do modrosti (*prajñā*). Četudi se je teorija meditacij učencem posredovala ustno, pa so se vse do današnjega dne ohranile tudi zbirke izrekov znanih mojstrov meditacije (*dhyāna*). Ta teorija je bila za intelektualno boljše podkovane menihe tisto, kar je amidizem pomenil za ljudstvo. Kot izpostavlja Forke (1934, 194), je njen pomen za kitajsko in japonsko miselnost ter duhovnost neprecenljive vrednosti.

Četudi je namreč eden temeljnih postulatov šole nemožnost pisnega posredovanja kakršnihkoli relevantnih vsebin, in čeprav zaradi tega šola odklanja nabiranje znanja iz besedil ter literature, vključno z učenjem in pisanjem budističnih suter, je filozofija *chana* tvorila sistemski okvir za nadaljnji razvoj marsikatere od klasičnih kitajskih, zlasti daoističnih epistemoloških izhodišč. Metoda posredovanja, kakršno zagovarja filozofija *chana*, lahko poteka zgolj na individualni ravni in ostaja tako v določenem smislu zasebna stvar učitelja (učiteljice) in učenke (učenca). Edini pisni viri, ki jih je ta šola zapustila poznejšim generacijam, so tako imenovani *Javni akti* (*Gong'an* 公案),⁶ v katerih so opisane biografije znanih mojstrov *chana*, zlasti pa njihovi pogovori z učenci.

Čeprav ime *chan* izvira iz staroindijskega budizma, saj predstavlja prevod termina *dhyāna*, ki označuje stanje osredotočenega zavedanja ob hkratni odsotnosti misli ter čustev v meditaciji, je filozofski sistem *chana* pravzaprav sinizirana veja budističnega nauka, ki se je od 6. stoletja dalje na Kitajskem razvijala dokaj avtohtono. *Chan* naj bi – po večini strokovnih virov – nastal kot specifično kitajska sinteza budističnih, daoističnih in konfucijanskih elementov. Pri tem velja izpostaviti, da je neposredna povezava *chana* z izvornim budizmom in daoizmom veliko tesnejša in bolj celovita kot njegov odnos s konfucijanstvom. Zato se bomo v pričujočem članku, ki obravnava predvsem vprašanja o kitajskem izvoru budizma *chan*, osredotočili zlasti na njegovo inherentno povezavo z daoistično filozofijo in njegove meditacijske prakse.

6 Jap. *Kōan*.

Vedeti moramo namreč, da gre pri konfucijanskih elementih, ki so vsebovani v *chanu*, večinoma zgolj za temeljne paradigme konfucijanstva v najširšem pogledu, kamor sodita, denimo, paradigma procesne filozofije in princip samokultivacije. Kar se tiče vsebinske srži konfucijanstva, torej same konfucijanske etike, pa se nauk *chana* in sistem konfucijanskega razmišljanja med seboj močno razlikujeta. In ne samo to: v marsikaterem pogledu so si osnovna izhodišča obeh naukov nasprotna.

Prvič, etični postulat, ki tvorijo vsebinsko srž socialno-teoretsko orientiranega konfucijanstva, so v sistemu filozofije *chan* povsem postranskega pomena. Drugič pa deklarativno neposredna in protiintelektualna filozofija *chana* popolnoma negira osrednji konfucijanski koncept formalne avtoritete, temelječe na hierarhičnem ustroju celotne stvarnosti, tako družbene kot tudi kozmične. *Chan* izhaja iz postulata nedeljivosti in enovitosti vsega bivajočega. Bistvo njegove spoznavne metode je, podobno kot v filozofskem daoizmu, prav v dojetju tovrstne ontološke celote. Medtem ko je v konfucijanstvu ključnega pomena ideja o nevprašljivi avtoriteti Učitelja kot posebitvi posredovanja »pravilnih« etičnih vrednot, brez katerih ni mogoče doseči harmonije človekovega bivanja v naravi in družbi, mojstri *chana* vselej poudarjajo svojo nemožnost posredovanja kakršnihkoli spoznavnih vsebin. Njihova vloga je omejena kvečjemu na poučevanje meditacijskih tehnik, kajti epistemološke vsebine kot take nujno ostajajo predmet individualnih, radikalno intimnih duhovnih izkustev samih učencev in učenk (prim. Rošker, 2010).

Zato tudi *Javnih aktov*, omenjenega kulturnega izročila chanovske šole, ne gre razumevati kot neke vrste učbenikov, v katerih naj bi bila razložena teoretska oz. vsebinska izhodišča šole. Ta poročila, ki vsebujejo življenjepise znanih mojstrov, njihove izreke in dialoge z učenci, včasih pa tudi vprašanja, poznana kot »*huatou* 話頭« (»osnova ali začetek jezika«), se običajno – zlasti na Zahodu – berejo tako, kot da bi vsebovali neke vrste skrita sporočila, ki naj bi v sebi nosila semena nekakšne chanovske »resnice«. Vendar imajo zgodbe v teh poročilih večinoma zgolj zgodovinsko vrednost. Tako poskuša bralstvo teh zanimivih in nenavadnih dialogov chanovskih mojstrov z učenci, ki v – često navidezno nesmiselni – izmenjavi mnenj doživijo hipno razsvetljenje, iz njih izluščiti nekakšen skrivni poduk, ki naj bi se skrival v navidezno nelogičnem ustroju dialoga. Sporočila tovrstnih zgodb seveda ni možno dojeti prek logične analize, poleg tega pa tudi medvrstično branje pomenov, ki naj bi se skrivali onkraj logične urejenosti jezika, pri tem ostaja brezplodno. Te zgodbe namreč enostavno nimajo poante, v kateri bi se skrival kakršenkoli recept za doseganje razsvetljenja. Vsi izvorni dialogi so namreč zgolj dokumentacija razmerja med učiteljem in učencem, ki je vselej zelo osebno in zato pogojeno z individualnimi posebnostmi obeh udeleženi, vključno s posebnostmi časa, prostora in preostalih okoliščin, v katerih se dani dialog odvija. Čeprav mnogi med njimi na prvi pogled vsebujejo jasen moralni ali vsebinski »napotek«, le-tega ne gre razumevati v smislu splošno

veljavnega pedagoškega postulata. Spoznanje, za kakršnega si prizadeva šola *chan*, namreč kljub vsemu ni razumsko dojemljivo. Podobno lahko vrednotimo tudi meditacijska vprašanja vrste *huatou*. Ko učenec dovolj dolgo meditira v iskanju odgovora na eno od takih vprašanj, bo doživel (ne zgolj razumel) odgovor in s tem razsvetljenje. In vendar je resnični odgovor na tovrstno temeljno vprašanje pri vsakem posamezniku drugačen, saj se njegova individualna osebnost razlikuje od vseh preostalih.

Kot primer navedimo enega najbolj znanih dialogov iz *Javnih aktov*, namreč med prvim patriarhom šole *chan*, Bodhidharma (kit. Da mo 達摩), in njegovim naslednikom Hui Kejem 慧可:

Potem ko je Hui Ke skupaj s svojim mojstrom nekaj let vztrajno meditiral, ne da bi na svoji poti do razsvetljenja opazil kakršenkoli napredek, se je obrnil na Bodhidharma z naslednjim vprašanjem:

- Mojster! Četudi vsak dan vztrajno meditiram, ne morem umiriti svojega srca. Prosim, povejte mi, kaj naj naredim, da se bo moje srce umirilo!
- Torej je v tvojem srcu nemir?
- Tako je. Poskušal sem uporabiti najrazličnejše metode, pa vendar mi svojega srca nikakor ne uspe pomiriti.
- Če je pa tako, potlej izvleči svoje srce in mi ga izroči: pomagal ti bom, da ga umiriš.
- ??? Svojega srca vendar ne morem prijeti ... Kako naj ga vam izročim?
- Ker je srce nekaj neoprijemljivega in nedotakljivega, tudi ne moreš govoriti o srcu, ki ga ni mogoče umiriti ... No, kot vidiš, sem tvoje srce že umiril.

Po tem, ko je dosegel razsvetljenje, je Hui Ke nasledil svojega mojstra Bodhidharma in postal drugi patriarh budizma *chan* (prim. Haruhiko, 1993, 52).

Kot že omenjeno, je bil Bodhidharma 28. patriarh indijskega budizma, na Kitajskem pa je postal utemeljitelj in s tem prvi patriarh nove veje siniziranega *chana*. Omenjeni učenec Hui Ke je postal Bodhidharmov naslednik, torej drugi patriarh *chana*. Temu so sledili še štirje patriarhi; zadnji je bil nepismeni drvar Hui Neng 慧能 in po njem je bila znotraj libertarnega *chana* odpravljena še zadnja avtoritativna institucija, ki se je kazala v položaju patriarhov in njihove oblasti. 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 hierarhično zasnovane prakse, je bil Hui Nengov tekmeč Shen Xiu 神秀, medtem ko je Hui Neng kot šesti in tudi zadnji patriarh zagovarjal strujo, ki jo je ustanovil sam in je postala znana kot južna šola *chana*. Slednja ni temeljila zgolj na meditacijski praksi, temveč tudi na filozofskih spekulacijah (prim. Forke, 1934, 194). Poleg tega je Hui Neng 慧能 uvedel nov koncept hipnega razsvetljenja.

Razlika med pristopoma šol pride precej jasno do izraza v dveh štirivrstičnicah, ki sta ju sestavila oba omenjena meniha, potem ko je njun mojster, peti patriarh *chana* Hong Ren 弘忍, naznanil, da bo njegov položaj nasledil tisti menih, ki bo v kratki pesniški obliki najboljše predstavil bistvo *chana*. Oglejmo si torej zgodbo o nastanku obeh pesmi (in s tem o nastanku severne in južne šole), kakršna je posredovana v predgovoru k *Oltarni sutri šestega patriarha* (*Liu Zu Tangjing* 六祖壇經), ki opisuje Hui Nengovo življenje in delo.

4 Šesti patriarh Hui Neng in razcep na severno in južno šolo budizma *chan*

Glede na Hui Nengovo avtobiografijo, ki naj bi jo pozneje zapisal v svojem najpomembnejšem delu *Oltarna sutra šestega patriarha* (*Liu Zu Tangjing* 六祖壇經),⁷ je bil Hui Nengov oče iz Fanyanga, od koder je bil v Hui Nengovem rosnem otroštvu izgnan s položaja v vladi in je umrl kot mladenič. Hui Neng in njegova mati sta pristala v revščini, preselila sta se v Nanhai, kjer je Hui Neng prodajal drva, da je preživel svojo družino. Nekega dne je Hui Neng dostavil drva v kupčevo trgovino, kjer je srečal meniha, ki je recitiral *Diamantno sutro* (skrt. *Vajracchedikā-prajñāpāramitāsūtra*, kit. *Jin gang jing* 金剛經.) Po njegovem izročilu naj bi se Hui Nengu odprl um in naj bi nenadoma razumel vsebino menihovih recitacij, čim je zaslišal besede te svete sutre. Povprašal je o razlogu za recitiranje *Diamantne sutre* in menih je izjavil, da prihaja iz samostana v okrožju Huangmei v provinci Qi, kjer je živel peti patriarh *chana* in tam predajal nauke svojim učencem. Menih naj bi nato Hui Nengu predlagal, naj se tudi sam sreča s tem petim patriarhom *chana* po imenu Hong Ren.

Zatem ko je nepismeni, neuki in neverujoči drvar sredi svojega dela nenadoma doživel razsvetljenje, se je odločil, da bo postal budistični menih; pot ga je torej vodila v Hong Renov samostan, kjer so mu še isti dan dodelili delo. Hui Neng se je začudil, ker mu niso obrili glave, vendar mu je učenec, ki mu je razkazoval delovno mesto, pojasnil, da še zdaleč nima te pravice, kajti zaenkrat je sprejet zgolj kot izvajalec najnižjih fizičnih del, ne pa kot menih. Dodelili so mu delo mlinarja. Vsak dan je moral poganjati mlin na nožni pogon in zmleti riž za tisoč oseb. Delo je bilo fizično izjemno naporno in hkrati zelo enolično, vendar je bilo za Hui Nenga nenehno, celodnevno vrtenje mlinškega kamna neke vrste meditacija. Tako so minevali dnevi, tedni in meseci. Nekega dne je Hui Neng opazil, da so vsi učenci zbrani na dvorišču templja, čeprav je bil čas za fizična opravila. Na njegovo vprašanje, zakaj ne delajo, so odvrnili, da mora vsak od njih svoje občutenje oz. dožemanje *chana* zapisati v štirivrstični pesmi. Temu, ki bo napisal najboljšo pesem, torej takšno, ki bo dejansko

7 Pričujoče poglavje je povzetek Hui Nengove biografije, kot je zapisana v tej sutri.

posredovala srž Buddhovega nauka in njegove metode, bo mojster prepustil insignije, ki simbolno predstavljajo položaj in funkcijo patriarha budizma *chan*. Učenec, ki bo napisal zadovoljivo pesem, bo torej postal naslednik mojstra Hong Rena in šesti patriarh budizma *chan*.

Vsi menihi so napenjali možgane in na vse pretege razmišljali, Hui Neng pa jim je svetoval, naj pri tem ne uporabljajo samo svojih možganov. Če bodo pesem napisali samo s pomočjo svojega razuma, je dodal, potem zagotovo ne bo prava. Pesem, kakršno želi mojster, mora biti rojena iz doživetja Buddhove narave, ki zaznamuje sleherno živo bitje. Menihi so se čudili, od kod navadnemu mlinarju tako globokoumne besede. Sicer pa nobeden od njih ni dvomil o tem, da bo najboljšo pesem napisal mojstrov najbolj nadarjeni učenec Shen Xiu 神秀, ki je neuradno že dlje časa veljal za Hong Renovega naslednika. Zares so lahko že kmalu zatem vsi občudovali štirivrstičnico, ki jo je Shen Xiu napisal na samostanski zid, glasila pa se je takole:

身是菩提樹，
心如明鏡臺，
時時勤拂拭，
勿使惹塵埃。

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

Hui Neng je poprosil enega od menihov, naj mu prebere pesem. Potem je povedal, da se je tudi sam pravkar spomnil štirivrstičnice in zaprosil meniha, naj jo namesto njega napiše na zid, saj je bil sam nepismen. Menih mu je ustregel, čeprav ni bil prepričan, ali se poleg pesmi najznamenitejšega učenca sploh spodobi napisati še pesem navadnega, neizobraženega fizičnega delavca. Hui Nengova pesem se je glasila tako:

菩提本無樹，
明鏡亦非臺，
本來無一物，
何處惹塵埃。

V osnovi svetega drevesa ni.
Zrcalo jasno nima površine.
V resnici sploh ni bivanja stvari,
le kje nabirajo prahu se usedline?⁸

8 Prevod obeh pesmi je pripravila avtorica prispevka.

Drugi menihi niso vedeli, ali je Hui Nengova pesem pravzaprav dobra ali popolnoma neumna. Medtem se je na dvorišču pojavil mojster Hong Ren. Ogledal si je obe štivrstičnici, nato pa se je brez besed vrnil v svoje prostore. Menihi so bili prepričani, da je pesem fizičnega delavca nesramna in je mojstra užalila in razjezila. Razmišljali so o tem, da če ničesar ne bi bilo, potlej bi bili tudi njihov študij in vse napore meditacije zaman. Nato so se razšli in vsak od njih se je posvetil svojim vsakodnevnim opravilom (Xu, 1996, 55–89).

Sredi noči je mojster Hong Ren presenetil Hui Nenga in ga zbudil iz globokega sna. Povedal mu je, da je prav on izbran za šestega patriarha budizma *chan* in mu predal vse simbole, ki jih morajo ti vodje posedovati. Potem mu je svetoval, naj takoj zapusti samostan, kajti njegov tekmeč mu bo poskušal ta položaj odvzeti in si prilastiti njegove simbole. Hui Neng se je ravnal po učiteljevih napotkih; po tem, ko je skrivaj zapustil samostan, nekaj let ni nastopal oz. deloval kot učitelj. Čez vrsto let je začel nauke *chana* širiti med ljudi južne Kitajske, zato velja za ustanovitelja južne šole *chana*, znane tudi kot »šola nenadnega razsvetljenja«. Eden od njegovih učencev je bil tudi japonski menih Dōshō 道昭, ki je po svojem povratku v domovino tam utemeljil japonsko različico budizma *chan*, znano pod imenom *zen*.

Posebnosti Hui Nengove inačice *chana* kot metode hipnega razsvetljenja se kažejo predvsem v popolnem zanikanju ideje sebstva kot samosvoje biti ali kot tiste entitete, ki naj bi posedovala možnosti lastnih, torej individualnih ali subjektivnih mentalnih aktivnosti. A po drugi strani filozofija *chana* ne zanika sebstva kot takega oz. sebstva v celoti, saj ne zanika procesa znanja (zlasti v smislu samospoznavanja). To, kar je v tem procesu odsotno, je torej zgolj »lastnik« pridobljenega znanja. Kot izpostavlja Ule (2016, 81), je srž te ideje zajeta v številnih chanovskih paradoksih in *Javnih aktih*, ki govorijo o sebstvu in spoznanju. Podobno kot daoistična tudi *chanovska* spoznavna metoda temelji na objektivizaciji introspekcije ter zlasti na ideji o iluzornosti ustaljenih prepričanj in o praznini vsega obstoječega.

5 Teoretska izhodišča sinizacije

Kot rečeno, gre pri *chanu* torej za sinizirano vejo mahajanskega budizma,⁹ ki vključuje veliko elementov klasične kitajske miselnosti pa tudi klasičnega konfucijanstva, četudi je pogosto v nasprotju z deontološko konfucijansko etiko. Poleg tega je osnovan tudi na logičnih načelih in izhodiščih, ki jih je v 3. stol. pr. n. št. razvil najpomembnejši predstavnik šole imen (oz. nominalistov, *Ming jia* 名家) in klasik kitajske spoznavne teorije Gongsun Long 公孫龍. A brez dvoma je za sinizacijo budistične

9 Po izročilu naj bi zametki *chana* nastali že v stari Indiji, ko je Buddha dvignil rožo in se je njegov učenec Mahākāśyapa nasmehnil, saj je, prek videnja rože, na ta način dosegel hipno razsvetljenje. S tem nasmehom naj bi namreč nakazal, da je razumel brezbesedno in neizrekljivo bistvo dharme (*dharma*), tj. Buddhovega nauka.

miselnosti – zlasti na vsebinski ravni – najpomembnejši prispevek daoistične filozofije. Zato bi sinizacijo izvornega nauka pravzaprav lahko poimenovali tudi »daoizacija« budistične miselnosti, saj si konkretnega procesa širitve in sprejemanja budizma na Kitajskem ne moremo predstavljati brez uvajanja določenih daoističnih elementov, ki so sicer v nekoliko spremenjeni obliki in često zgolj posredno, a vendarle bistveno, prispevali k razumevanju budizma na Kitajskem.

Že sami termini klasičnega daoizma so v tem procesu igrali precej odločilno vlogo. Budistična filozofija, ki je nastala v drugačnih zgodovinskih in kulturnih okoliščinah, je sprva predstavljala »tujek« v miselnosti tradicionalne Kitajske. Izvorni indijski koncepti, ki so bili plod te »drugačne« miselnosti, so bili zato Kitajcem sprva precej tuji. Prav daoistični pojmi, tj. vsebinski (npr. pojem praznine)¹⁰ in metodološki (npr. koncept negacije), so pri tem tvorili nekakšen pomenski most, na podlagi katerega je bilo določene budistične ideje, ki so bile sprva precej tuje in težko razumljive, mogoče približati kitajski kulturi oz. tradicionalnemu kitajskemu izročilu. Seveda je to po drugi strani vplivalo tudi na specifične spremembe v razvoju same budistične miselnosti.

V splošnem sicer velja, da gredo največje zasluge za osnovanje omenjene sinteze izvorne indijske in tradicionalne kitajske miselnosti šestemu patriarhu budizma *chan*, Hui Nengu, ki je nedvomno tisti mojster, ki je miselnost siniziranega (oz. »daoiziranega«) budizma *chan* izpopolnil in zaokrožil v nov, celovit teoretski sistem. Če se ob tem ozremo na konkretno zgodovinsko kontinuiteto tega procesa, pa vendarle ne moremo mimo dejstva, da Hui Neng seveda ni bil edini ali prvi mojster *chana*, ki je v svoj nauk vključeval daoistične elemente. Ta proces sintetiziranja obeh miselnosti se je začel že veliko prej, namreč s prvim patriarhom kitajskega budizma *chan*, Bodhidharma (*Da mo*) (prim. Rošker, 2010, 123), in njegovim učencem, Hui Kejem. Za njima se je zvrstila nepregledna množica budističnih mojstrov, ki so – vsak po svoje – prispevali k sinizaciji oz. »daoizaciji« budizma.

Če si pobliže ogledamo proces izoblikovanja tega novega sistema, bomo opazili, da Hui Neng tako rekoč nikoli ni konkretno omenjal klasikov tradicionalne kitajske filozofije. Kljub temu pa je svoj miselni sistem med drugim izgrajeval s pomočjo določenih idej, ki jih v indijskem budizmu ne najdemo, so pa osrednji koncepti klasičnega daoizma in konfucijanstva. Pri tem ne gre toliko za formalne zakonitosti, po katerih lahko te klasike prepoznamo, ampak prej za vsebinske prvine, ki tvorijo srž posebnosti Hui Nengovega nauka.

Xu (1996, 217) je mnenja, da bi lahko trdili tudi, da je osnovna duhovna naravnost Hui Nengovega sistema *chana* zelo blizu tistemu specifičnemu duhu, ki veje

10 Kljub ključnemu pomenu poznavanja in razumevanja same ideje praznine (*śūnyatā*) za možnost sinizacije budizma, pa moramo vedeti, da se pojem praznine v klasičnem daoizmu (*xu* 虛) precej razlikuje od pojma praznine v kitajskem budizmu (*kong* 空). Za podrobnejšo razlago teh razlik glej Rošker, 2016. Vendar pa je daoistični pojem odsotnosti nadvse pomemben tako v kitajskem *chanu* kot tudi v japonskem *zenu* (glej npr. Hashi, 2016b, 97).

iz Laozijevih in Zhuangzijevih del. Nepismeni Hui Neng se nikoli ni mogel posebej obširno seznaniti z vsemi klasičnimi deli mahajanskega budizma, a mu je kljub temu uspelo ustvariti miselni sistem, ki je to vejo budizma privedel do novega, poglobljene- ga in hkrati v sebi zaključenega vrhunca. Isto velja za daoizem: Hui Neng ni konkre- tno študiral del daoističnih klasikov, ker pa so ti klasiki v njegovem času predstavljali eno od osrednjih kulturnih dediščin tedanje Kitajske, je moral v procesu svoje socia- lizacije spoznati osnovne daoistične koncepte ter njihovo temeljno duhovno naravna- nost. Ti koncepti so bili Hui Nengu torej blizu, četudi jih ni konkretno prepoznal kot plod neke določene filozofske šole oz. miselnosti.

Koncepte, h kakršnim sodita pojem praznine in neizrekljive »poti« (*dao* 道),¹¹ so torej tradicionalnemu kitajskemu načinu dojetja in interpretacije lahko približale tudi kompleksne budistične ideje, kakršna je denimo ideja iluzornosti obstoječega ali ideja ne-bit. Tako je *dao*, katerega materializacija in celovitost tvori prazčetek in hkrati končno stopnjo vsakršnega obstoječega stanja, v klasični daoistični miselnosti tisti osrednji objekt, h kateremu vse teži in h kateremu se vse vrača. Prav celovita in vseobsežna afirmacija obstoja tega objekta oz. cilja pa je tista, ki sama po sebi vključuje tudi obstoj vseobsežne negacije, ki omejuje pojavnost istega, že vnaprej določenega objekta oz. cilja. Cilj te negacije ni v zanikanju bistva substance, temveč nasprotno – v zanikanju negativnega bistva materializacije *daota*. Prvobitne, izvorne, torej resnične lastnosti, ki težijo k vrnitvi h konkretni, materializirani substanci, morajo prebiti te elemente negacije, in tako prihaja do procesa negiranja negacije. Ta teoretski sklop je že znotraj sistema klasičnega daoizma nudil konkretne pogoje in metodo za uresničitev regresije iz materializacij k resničnemu (dejanskemu) stanju, kar pomeni združitev kozmičnih in subjektivnih dejavnikov.

我們知道，老庄所謂的形而上本體的屬性 本身即在於 他的虛無性，而老庄所購置的絕對境界乃是通過道人一體，天人合一的形式體現出來。而且老庄又在其獨特的，自然‘範疇統攝下使得絕對本體具有了超然和無限本體的屬性。反過來說，規定絕對本體的超然性，自然性和無限整體性，其宗旨和終的是要強化絕對本體和絕對境界的，虛無‘和，玄洞‘的特質。

11 Daoizem je osnovan na nesubstancialistični ontologiji praznine, ki je prežeta z večnim, dinamičnim krogotokom *daota* kot ustvarjalnega pranačela, ki kontinuirano ustvarja vse obstoječe in hkrati pred- stavlja tisto (metaforično) pot, ki nas privede do uvida v poslednjo naravo kozmosa. Ta se zrcali tudi v notranjosti vsakega posameznika in posameznice, oz. je z njo strukturno povezana. Enota človeka in narave oz. celotnega vesoljstva se nam zato lahko prikaže le v primeru, če izvajamo ne-delovanje (*wu wei*), kar pomeni, da ne delujemo v nasprotju z večnim krogotokom *daota*. Ne-delovanje, ki vodi do daoistične oblike »razsvetljenja«, torej do uvida v lastno povezanost s celoto bivajočega in v pre- poznanje odsotnosti sestva kot individualne entitete, ki bi bila ločena od te celovitosti, je pogojeno z dojetjem praznine kot temeljne ontološke predpostavke vsega, kar obstaja. Zato lahko v osnovah ne-delovanja vidimo tudi posebno vrsto meditacije, ki se je v daoizmu pogosto prakticirala tudi po konkretnih meditacijskih metodah, h kakršnim sodita, denimo, metodi postenja srčne zavesti (*xinzhai* 心齋) in sedenja v pozabi (*zuowang* 坐忘) (Sernelj, 2017, 271).

Kot vemo, je temeljna lastnost metafizične substance klasičnega daoizma narava praznine, odsotnosti, nič, ki najde svoj izraz na ravni absolutnega v obliki združenja »poti« (*dao*) in človeka oz. v obliki izenačitve človeških in kozmičnih dejavnikov (*tian ren heyi* 天人合一). Poleg tega pridobi ta absolutna bit v specifični daoistični kategoriji narave (*ziran* 自然) lastnost transcendence in brezmejne celote. Po drugi strani pa se tisto, kar določa transcendenco, brezmejno celovitost in identiteto absolutne substance, torej njen osnovni princip, na ravni absolutnega kaže prav skozi njeno značilnost prazne odsotnosti ali nič (*xuwu* 虛無), ki je izenačen z globino (*xuandong* 玄洞). (Xu, 1996, 217)

Če poskušamo zaobjeti bistvo klasične daoistične miselnosti, tj. posplošiti oz. abstrahirati temelj njenega idejnega sistema, pridemo do koncepta negacije in hkrati do koncepta izenačitve človeških in kozmičnih dejavnikov oz. subjektivne zavesti ter objektivno obstoječega sveta.

Osrednjega pomena za razvoj siniziranega budizma je pri tem 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, je v načelu radikalne odprtosti, ki tvori osnovni pogoj za prebijanje determinacij zavesti. Preseganje teh omejenosti pa je končni cilj, h kateremu težita tako budistična metoda dvojne negacije 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* 無) in pozabe (*wang* 忘) stvarnosti ne gre za negacijo vsega v absolutnem smislu, temveč zgolj za negacijo trdovratne navezanosti na objekte realno obstoječe stvarnosti prek pozabe dojetanja, ki vključuje tudi želje, ki so plod navezanosti. Tu gre za specifičen koncept klasičnega daoizma, ki še vedno predstavlja izraz protofilozofske miselnosti tradicionalne Kitajske.

Klasični daoisti so na osnovi moističnih (Mo jia 墨家) in Gongsun Longovih 公孫龍 epistemoloških izhodišč poskušali razviti metodo negacije skrajnih bipolarnih konceptualnih polov (zunanosti in notranosti), ki naj bi bila v nasprotju s konceptom *dao* 道. To je negacija znotraj dualne strukture, ki konec koncev zopet privede do vse presegačočega stanja absolutnega. To stanje pa je hkrati stanje, ki izhaja iz neke medsebojnosti oz. vzajemnosti. Specifika tradicionalne, tj. klasične kitajske miselnosti, ki ne zmore udejanjiti absolutne negacije, torej tudi tukaj ostaja še naprej vidna (Rošker, 2010, 84). Ker pri tem ne gre toliko za vsebinsko kot za metodološko problematiko, pa se ta razlika seveda ne izraža samo ob posamičnih vprašanjih, temveč je univerzalne narave.

Kot smo nakazali v prejšnjih poglavjih, klasična kitajska filozofija *dao*, torej »pot«, vidi kot nekaj prvobitnega, izvirnega oz. naravnega procesno dinamično, ki ni nastala in ni bila ustvarjena, zato presega časovno in prostorsko determiniranost vsega človeškega, vključno z zavestjo. Vsakršen poskus razumskega ali čutnega zaznavanja te »poti«, vsakršen poskus dejavnega vplivanja nanjo nas oddaljuje od (njene) resnične narave, ki je v sebi zaključena, enostavna in čista. Vztrajanje človeka pri navezanosti na stvarnost je v klasičnem daoizmu pogojeno z vztrajanjem človeka pri navezanosti na samega sebe. To je navezanost na pojavno obliko telesa in determinacije »lažnega« oz. »majhnega jaza« (*jia wo* 假我, *xiao wo* 小我). Potem ko radikalno presežejo vse omejene oblike, ves prah običajnega sveta in vse lažne ločnice med človekom in njegovim sebstvom, lahko daoisti sproščeno zalebdijo v prostoru vseobsežne enote človeka in sveta. V takšnem videnju (resničnega) sebstva lahko uzremo izraz stagnacije klasične daoistične miselnosti. Budistični teoretiki so v primerjavi s tem konceptualnim ustrojem precej radikalnejši: metoda budistične dvojne negacije se ne ustavlja ob ideji pozitivne in zadovoljujoče celovitosti, pa naj bo ta še tako nezrekljiva: to je metoda, ki izniči vse logično dane možnosti, ne pa zgolj posamičnih entitet znotraj njihovega obstoja.

Tudi klasični daoistični koncept »sebstva, ki pokoplje svoj jaz«, ostaja ujet v isto zanko. Z njim se daoistični filozofi poskušajo dokopati do odsotnosti dojemanja, odsotnosti duha in s tem do odsotnosti stvarnosti. Premisa te odsotnosti je zanikanje »trmastega vztrajanja« pri navezanosti. Šele »pokopani jaz« zmore to navezanost, vključno z vsemi željami, ki iz njega izhajajo, zanikati tako odzunaj kot tudi odznotraj. Prav ta »pokopani jaz« pa je v tem kontekstu znova viden kot »resnično sebstvo«, torej »resnični« oz. »veliki jaz« (*zhen wo* 真我, *da wo* 大我). Osrednji cilj daoističnih metod je prav v doživetju bistva tega sebstva, ki predstavlja holistično bivanje enosti z brezmejnimi vesoljstvom in *daotom*. Budistično izničenje vseh konceptov s pomočjo metode dvojne negacije pa naj bi vodilo do globljega prepoznavanja narave praznine in s tem do dojetja tistega, kar bi – seveda ne brez določenih pomislekov – lahko imenovali »budistični vidik resnice«.

Vendar velja pri tem opozoriti na dejstvo, da je metoda negacije znotraj komplementarne dialektične strukture tudi v samem daoizmu doživela določen razvoj. Medtem ko ostaja Laozijev relativizem enote v nasprotjih ujet v spone konceptualnih struktur, ki nujno privedejo do afirmacije absolutnosti, je že v delu drugega daoističnega klasika, Zhuangzija, mogoče opaziti nedvoumno težnjo po preseganju tega v sebi zaključenega konceptualnega ustroja in po iskanju transcendence v radikalnejšem izničenju biti. Tako beremo v njegovem istoimenskem delu:

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。

Znati pozabiti (na razlikovanje med) resničnim in neresničnim ustreza duhu; biti stanoviten v sebi in ne slepo slediti zunanjemu ustreza življenju v družbi; začeti pri ustreznem in priti do tja, kjer prav nič več ni neustrezno – to pomeni pozabiti na ustrežanje ustreznosti. (Zhuangzi 2022, Wai pian, Da sheng, 13)

Če si pogloblje ogledamo vso serijo pozab, ki po Zhuangziju privedejo do neobremennjenega, lebdeče svobodnega stanja »popotovanja brez cilja« (*Xiaoyao you* 逍遙游), tj. bivanja v sozvočju s sebstvom, če se poskušamo vživeti v to radikalno miselnost pozabe,

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。

[...] bomo v njej dejansko začutili pridih izničenja vseh navezanosti, vključno z vsemi željami in cilji. Vse to že spominja na brezmejno čistino chanovskih misli. V tem pogledu lahko rečemo, da se je Zhuangzi v svojih teorijah pozabljenja že približal preseganju omejenosti klasičnih daoističnih konceptualnih struktur. (Xu, 1996, 220–221)

Kljub temu tudi Zhuangzijevo delo v tem pogledu ostaja nedorečeno. Absolutnost ostaja vidna in zaželeno tudi v njegovem »Klasiku južnih cvetov« (*Nan hua zhen jing* 南花真經). V njegovih fragmentih radikalizirane »pozabe« (*wang* 忘) lahko sicer uzremo prebliske nečesa novega in zametke transcendence. Vendar se to izhodišče v popolnosti udejanji šele v diskurzih sinizirane šole budizma *chan*.

6 Zaključek

Chan (jap. *zen*) budizem torej vsebuje številne elemente klasičnega kitajskega daoizma, delno pa tudi konfucijanstva in klasičnih metodoloških izhodišč starokitajske semantične logike,¹² ki so ključni za izoblikovanje njegovih temeljnih značilnosti. S kritično predstavitvijo teh ključnih in temeljnih elementov, ki so merodajno vplivali na nastanek in razvoj te izjemno zanimive veje budizma, sem želela ovreči pri nas zelo razširjen predsodek o tem, da gre za vrsto budizma, ki je izvorno japonska. Nastanek in utrditev tega predsodka pa sta seveda razumljiva, saj sta rezultat dediščine obdobja, v katerem je Japonska predstavljala osrednji most med Vzhodno Azijo in Evropo oz. Zahodom nasplah. Japonska, ki se je modernizirala (in v veliki meri tudi »pozahodila«) mnogo časa pred Kitajsko, je zato predstavljala pomembno stično točko, ki je Zahodu olajšala spoznavanje vzhodnoazijskih idejnih tradicij in

12 Hashi (2016a, 95) izpostavlja, da so predstavniki kjotske šole (jap. *Kyōto-gakuha*), predvsem Nishida Kitarō, ta tip logike pozneje poimenovali z izrazom »logika zavesti (心の論理)«.

praks. Le-te pa so bile v tistem času, tj. predvsem v 19. in na začetku 20. stoletja, v središču idejnih interesov Zahoda glede vzhodnoazijskih religij in miselnosti. Kolonialna ekspanzija in utrjevanje kolonialne premoči je hkrati s številnimi olajšavami potovanj in medkulturnimi komunikacijami povzročila izjemno intenzivno širjenje idej in praks, s katerimi se je Zahod seznanil ob srečanjih s tujimi deželami, zlasti z Azijo. Ta proces ni odmeval le v širši akademski stroki, temveč je odjeknil tudi v širših evro-ameriških družbah. Tako imenovane »vzhodne verske tradicije« so takrat za mnoge na Zahodu postale prostor raziskovanja in tudi možnost pobega pred izzivi, ki jih prinašajo procesi modernizacije ter instrumentalne racionalnosti (Veselič, 2021, 260). Kar se tiče *chana* kot posebne veje siniziranega budizma, so se te družbe z njim – iz v prispevku nakazanih razlogov – seznanile prek Japonske, torej v obliki budizma *zen*. Dediščina tega posrednega prenosa je tudi pri nas še vedno živa, zato morda ni odveč, da razčistimo osnove in izvor nauka budizma *chan* kot takega. Brez temeljite sinizacije budizma nastanek *chana* ne bi bil mogoč, še manj pa poznejši razvoj *zena*, ki se je na Japonskem razvijal na njegovi osnovi. Zato je tudi razumevanje daoizma kot filozofskega temelja tovrstne sinizacije pomembno za razumevanje *chana* (oz. *zena*).

Kot smo videli v gornjih poglavjih, je daoistični doprinos k sinizaciji budistične miselnosti zlasti v tem, da so klasiki daoizma v tradicionalno kitajsko izročilo vnesli duh posebne praznine, ki ni povezana z negacijo substance, temveč zgolj z odsotnostjo substančne biti. Žal zaradi omejitve prostora v okviru tega članka ne morem prikazati pomena, ki ga je za razvoj *chana* (*zena*) imel tudi sam koncept imanentne transcendence, značilen tako za daoizem kot tudi za konfucijanstvo. Ideja o odsotnosti sebstva, katere ne gre enačiti z negacijo le-tega, pa je v budizmu *chan* (*zen*) vnesla tisto slutnjo notranje svobode, ki je za zahodni svet morda eden najprivlačnejših vidikov tega nauka. Opevanje svobodne naravnosti, ki naj sledi zgolj poti lastnega duha, »lebdenje sebstva«, ki naj bo prilagojeno zgolj samo sebi, je budizmu nudilo nove, čeprav nedorečene razvojne možnosti, na katerih so poznejši teoretiki siniziranega budizma – in predvsem menihi ter nune budizma *chan* – lahko razvijali in izpopolnjevali svoje metodološke koncepte. Zato je pomembno vedeti, da je bil tudi poznejši japonski budizem *zen* izvorno osnovan na sintezi siniziranega budizma s konfucijanstvom in predvsem klasičnim kitajskim daoizmom.

Bibliografija

- Ditrich, T., Situating the Concept of Mindfulness in the Theravāda Tradition, *Asian Studies* 4 (2), 2016, str. 13–33. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.2.13-33>
- Forke, A., *Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg 1934.
- Haruhiko, S. 白取春産, *Chan rumen 禪入門 (Uvod v chan)* (prev. Huangzhou, L.), Taipei 1993.
- Hashi, H., The Logic of ‘Mutual Transmission’ in Huayan and Zen Buddhist Philosophy – Toward the Logic of Co-Existence in a Globalized World, *Asian Studies* 4 (2), 2016a, str. 95–108. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.2.95-108>
- Hashi, H., The Significance of ‘mushin’: The Essential Mind of Zen Buddhist Philosophy for Humans in a Contemporary World, *Asian Studies* 4 (1), 2016b, str. 97–112. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.1.97-112>
- Hui, N., *Liu zu fabao tan jing 六祖法寶壇經 (Oltarna sutra zakladov dharma Šestega patriarha)*, s. d., http://www.drbachinese.org/online_reading/sutra_explanation/SixthPat/sixthpatSutra.htm (dostop: 22. 9. 2022).
- Laozi 老子, *Dao dejing 道德經 (Klasik poti in kreposti)*, v: Chinese text project, pre-Qin and Han, s.d., <https://ctext.org/dao-de-jing> (dostop: 22. 9. 2022).
- Mao, G. 毛国民, Chan zong yu Jingtu zongde ‘he’ er bu tong 禪宗与净土宗的“合”而不同 (Združitev v različnost budističnih šol Chan in Čiste zemlje), *Qian Yan (Forward Position)* (3), 2013, str. 58–62.
- Rošker, J. S., *Odnos kot jedro spoznanja: kitajska filozofija od antičnih klasikov do modernega konfucijanstva*, Ljubljana 2010.
- Rošker, J. S., Mindfulness and its Absence: The Development of the Term Mindfulness and the Meditation Techniques Connected to it from Daoist Classics to the Sinicized Buddhism of the Chan School, *Asian Studies* 4 (2), 2016, str. 35–56. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.2.35-56>
- Sernelj, T., Methodological Problems of Xu Fuguan’s Comparative Analysis of Zhuangzi’s Aesthetics and Western Phenomenology, *Asian Studies* 5 (1), 2017, str. 271–288. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2017.5.1.271-288>
- Sharf, R. H., On Pure Land Buddhism and Ch’an/Pure Land Syncretism in Medieval China, *T’oung Pao* 88 (4/5), 2002, str. 282–331.
- Ule, A., The Concept of Self in Buddhism and Brahmanism: Some Remarks, *Asian Studies* 4 (1), 2016, str. 81–95. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2016.4.1.81-95>
- Veselič, M., The Allure of the Mystical: East Asian Religious Traditions in the Eyes of Alma M. Karlin, *Asian Studies* 9 (3), 2021, str. 259–299. Dostop na: <https://doi.org/10.4312/as.2021.9.3.259-299>
- Xu, X. 徐小躍, *Chan yu Lao Zhuang 禪與老庄 (Chan in Laozi ter Zhuangzi)*, Hangzhou 1996.

Zhuangzi 莊子, *Chinese text project, pre-Qin and Han*, s.d., <https://ctext.org/zhuangzi> (dostop: 22. 9. 2022).

Chan ali zen? Izvor in transformacija Bodhidharmove šole meditacije

Ključne besede: *chan*, *zen*, Bodhidharma, kitajski budizem, japonski budizem, šola budistične meditacije

Šola budistične meditacije, ki predstavlja transformacijo Bodhidharmovih nauk in ki je tipična za teorije in prakse vzhodnoazijskega budizma, je na Zahodu znana pod pojapončenim imenom *zen*. Le malo ljudi se zaveda dejstva, da gre pri tej šoli za specifično vrsto kitajskega budizma, ki se izvorno imenuje *chan* 禪. Ker pa se ta pismenka v japonščini izgovarja kot *zen*, se je japonski prevod imena te šole udomačil v Evropi 19. stoletja, ko je v procesu kolonializacije in modernizacije Vzhodne Azije Japonska predstavljala most med Evropo in vzhodnoazijsko regijo. Medtem ko se je ta meditacijska šola na Kitajskem osnovala in razvijala od 6. stoletja dalje, segajo korenine pojapončenega *chana*, ki se je na Japonskem razvil pod imenom *zen*, šele v 12. stoletje, ko ga je po svojem obisku Kitajske na Japonskem predstavil in razširil budistični menih Myōan Eisai. Pričujoči članek namerava zapolniti to vrzel v evropskem poznavanju vzhodnoazijskega budizma in popraviti napačne predstave o izvoru in naravi omenjene budistične šole. V ta namen na kratko predstavi zgodovino kitajskega budizma *chan* ter razloži njegov nastanek in razvoj, ki je osnovan na sintezi budizma, daoizma in izvornega konfucijanstva.

Chan or Zen? The Origin and Transformation of the Bodhidharma School of Meditation

Keywords: *Chan*, *Zen*, Bodhidharma, Chinese Buddhism, Japanese Buddhism, the school of Buddhist meditation

The distinct school of Buddhist meditation, which is a modification of the teachings of Bodhidharma and is typical of the theories and practices of East Asian Buddhism, is known in the West by the Japanized name of *Zen* Buddhism. Few know that this school is actually a particular form of Chinese Buddhism, originally called *Chan* 禪. However, since the character 禪 is pronounced *Zen* in Japanese, the Japanese

translation of the name of this school became established in Europe in the 19th century, when Japan was a bridge between Europe and the East Asian region during the colonization and modernization of East Asia. While this school of meditation was established and developed in China from the 6th century onward, the roots of the Japanized *Chan*, which developed in Japan under the name *Zen*, only date back to the 12th century, when the Buddhist monk Myōan Eisai introduced and spread it in Japan after his visit to China. This article aims to fill this gap in European knowledge about East Asian Buddhism and to correct misconceptions about the origin and nature of the Buddhist school in question. To this end, it briefly presents the history of Chinese *Chan* Buddhism and explains its origin and development, which is based on a synthesis of Buddhism, Daoism and original Confucianism.

O avtorici

Dr. **Jana S. Rošker** je doktorirala na Univerzi na Dunaju. Je soustanoviteljica Oddelka za azijske študije na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani in redna profesorica sinologije, avtorica petindvajsetih znanstvenih monografij ter prek dvesto izvornih znanstvenih člankov ter poglavij v monografijah na področjih epistemologije, semantične logike ter teorije zaznave znotraj kitajske filozofije, konfucijanskega preporeda in metodologije transkulturnih raziskav. Je glavna urednica mednarodne znanstvene revije *Asian Studies*, ustanoviteljica ter častna članica Evropske zveze za kitajsko filozofijo (EACP) in podpredsednica Mednarodne zveze za kitajsko filozofijo (ISCP). Je prejemnica številnih prestižnih nacionalnih in mednarodnih akademskih priznanj in nagrad.

E-naslov: jana.rosker@ff.uni-lj.si

About the author

Jana S. Rošker, Ph.D., studied Sinology and obtained her Ph.D. degree at Vienna University in Austria. She is a Professor of Sinology and an expert in Chinese philosophy. Professor Jana Rošker is a founding member of the Department of Asian Studies at the Faculty of Arts, University of Ljubljana, Slovenia. She is chief editor of the journal *Asian Studies* and founder, first president and honorary member of the European Association for Chinese Philosophy (EACP). Currently, she is vice president of the ISCP (International Society for Chinese Philosophy). She has been awarded several prestigious national and international awards for her research work.

Email: jana.rosker@ff.uni-lj.si