

Krzysztof Kosior

Jak buddyzm stał się religią chińską?

Nurt SVD 48/1 (135), 262-276

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jak buddyzm stał się religią chińską?

Krzysztof Kosior



Dr hab., profesor Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, kierownik Zakładu Religioznawstwa i Filozofii Wschodu w Instytucie Filozofii UMCS. Kierunki badań: soteriologie Wschodu – indyjskie i chińskie. Ważniejsze publikacje: *Droga środkowa w nikajach* (Lublin 1999); *Budda* (Kraków 2007).

Pierwsi misjonarze buddyjscy przybyli do Chin za panowania Mingdi (28-75 r. n.e.), drugiego z dynastii Wschodnich Hanów. Cesarstwo miało za sobą wówczas okres niefortunnych rządów uzurpatora Wang Manga (panował 9-23 r. n.e.), zaś przed sobą szereg wewnętrznych wstrząsów, plag głodu, innych klęsk naturalnych oraz społecznych i politycznych. Kulminacją nieszczęść okazały się powstania ludowe zainicjowane przez taoistyczne ugrupowania Taipingdao (184) i Wudoumidao (189), które ostatecznie pogrzebały autorytet Hanów i przesądziły o ich upadku w 220 roku. Przez kolejne trzy i pół wieku Państwo Środka znajdowało się w stanie rozpadu. Długotrwała niestabilność polityczna, skutkująca wzrostem nieufności do instytucji państwa i jego ideologii, ostatecznie okazała się być czynnikiem sprzyjającym adaptacji obcej religii. Jednakże nie przyjmowano jej bez – nieraz poważnych – zastrzeżeń. Chiny, choć podzielone, były dziedzicem kultury o wieki dłuższej niż buddyjska. Chcąc zadomowić się w Chinach, buddyzm musiał być przygotowany na, nieraz daleko idące, „ustępstwa”.

Według legendy do pojawienia się buddyzmu w Państwie Środka przyczynić się miała senna wizja Mingdi, w której miał on z zachwytem obserwować niebiańską postać o złotym ciele i z aureolą wokół głowy, unoszącą się nad cesarskim pałacem¹. Jak było faktycznie

¹ *The Sutra of Forty-Two Sections*, tłum. Heng-ching Shih, [w:] *Apocryphal Scriptures*, Berkeley 2005, s. 31.

- nie wiemy, jednakże niemal pewnym jest, że bez przyzwolenia panującego buddyzm nie zagościłby w Chinach. Przedłużenie pobytu i rozwiniecie aktywności przedstawicieli obcej religii wymagało wszakże czegoś więcej, niż tylko cesarskiego kaprysu czy upodobania. Stopniowa adaptacja i legitymizacja buddyzmu w społeczeństwie chińskim nie dokonałaby się bez respektowania kulturowych standardów wypracowanych przez - pozostający od dwustu lat religią państwową - konfucjanizm, a także popularny wśród ludu i zdobywający powoli uznanie w dworskich kręgach taoizm. Ów proces dostosowawczy zaowocował licznymi zmianami w treści buddyjskich doktryn i formach praktyki. Wielowiekowa koegzystencja z parą rdzennie chińskich tradycji religijnych doprowadziła do powstania religii tylko w niewielkim stopniu przypominającej swój indyjski oryginał. Paradoksalnie, czynnikiem sprzyjającym ekspansji buddyzmu w Chinach była jego niejednorodność. Zanim zjawił się w Państwie Środka - przeszedł znaczącą ewolucję, która zaowocowała powstaniem wielowątkowego i, w znacznej mierze, synkretycznego nurtu mahajany (*mahāyāna*: wielki, pojemny i wygodny wóz). Jego zwolennicy przydali tradycjonalistom pogardliwe określenie hinajany (*hinajana*: mały, liche i ciasny wóz). Synkretyzm mahajany sprzyjał akulturacji buddyzmu w tradycyjnie politeistycznym społeczeństwie chińskim. Pośród innych czynników, które przesądziły o ostatecznym sukcesie buddyzmu, wymienia się jeszcze: niemetafizyczny i pozbawiony elementów magicznych² charakter oficjalnej religii konfucjańskiej i jej nieadekwatność wobec duchowych oczekiwań cesarskich poddanych; nieortodoksyjną, powstałą z potrzeby legitymizacji, koncepcję duszy dostosowaną do konfucjańskiego kultu przodków; egalitarny charakter buddyjskiej soteriologii³.

Zanim jednak rozpoczęła się ekspansja obcej religii, należało rozwiązać elementarny problem niekompatybilności i, co za tym idzie, niezrozumienia idei, które z sobą niosła. Buddyzm bowiem - jak to lakonicznie ujął F. Sturm - odpowiadał na pytania, których w Chinach nie stawiano, rozstrzygał kwestie, których w znaczącej skali nie rozważano⁴. Dlatego w myśli chińskiej nie funkcjonowały pojęcia, do których można by odnieść odpowiednie pojęcia wyrażone w sanskrycie. Aby temu zaradzić stosowano metodę *guoyi* („osiągnięcia znaczenia”),

² „W początkowej fazie rozwoju buddyzm był głównie kultem magicznym...”. Zob. C.K. Yang, *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley 1970, s. 117.

³ Tamże, s. 216.

⁴ F. Sturm, *Chinese Buddhist Philosophy*, [w:] D.H. Bishop (red.), *Chinese Thought. An Introduction*, Delhi 1985, s. 185.

która polegała na ustanowieniu analogii między ideami buddyjskimi i pojęciami występującymi w taoistycznych tekstach klasycznych *Laozi* i *Zhuangzi* oraz w *Yijing*. Siłą rzeczy interpretacja musiała być wówczas taoistyczna. Jednak i ten zabieg nie zawsze był możliwy, dlatego pozostawano przy terminach sanskryckich. Problem pojawiał się, gdy chciano je zapisać. Sanskryt jest językiem alfabetycznym, polisylabicznym i fleksyjnym, zaś chiński jest ideograficzny, monosylabiczny i niefleksyjny. Dlatego pojawiał się problem w doborze odpowiednich znaczeniowo ideogramów do oddania pojęć wyrażonych w sanskrycie. I tak np. nirwanę oddano jako *niepan* – wyrażenie, którego zakres znaczeniowy rozciąga się od zaprzestania działania po budowę pustelniczej chatki⁵.

Oprócz przekładowych, liczne problemy pojawiały się w związku z tym, że do Chin trafiały pisma z rozdzielonych uprzednio nurtów buddyjskich, reprezentujące zarówno tradycje funkcjonujące w obrębie mahajany, jak i nurt tradycjonalistyczny. Poza tym, o czym wspomniałem, buddyjscy misjonarze musieli wykazywać, że wskazania ich religii nie kłócą się z oficjalnymi standardami konfucjańskimi.

Pierwszym buddyjskim tekstem przełożonym na język chiński i zapewne częściowo w Chinach „skompilowanym” była rzekomo przywieziona do stołecznego Luoyangu przez misjonarzy zaproszonych przez Mingdi „Sutra (złożona z) 42 części” (*Sishier zhang jing*)⁶. To 42 krótkie wypowiedzi Buddy, adresowane do osób po pierwszej, niepełnej, mniszej ordynacji (sanskryt. *śrāmaṇera*, chiń. *shami*), obejmujące wskazania moralne. Już w niej występuje ślad *sinizacji*. Przytłaczająca liczba wypowiedzi poprzedzona jest zwrotem „Budda powiedział”, analogicznym do „Mistrz powiedział”, występującym w dziełach konfucjańskich. Poza tym, niektóre z wypowiedzi Buddy są naznaczone piętnem tradycyjnej duchowości chińskiej. Np. w części I charakteryzuje się buddyjskiego świętego – *arhata* tak, jak taoistycznego nieśmiertelnego: może latać, dowolnie przekształcać się, osiągać każde miejsce na niebie i ziemi i wydłużać swoje życie. W części VIII mamy porównanie błogosławionej obecności cnotliwego do pochodni, od której inni odpalają ogień. Natomiast w części XI znajdujemy wypowiedź, do której będzie nawiązywał bodaj najbardziej znany spór w historii chińskiego buddyzmu, przywoływany w legendarnych dziejach tradycji chan. Budda, zapytany o warunki znalezienia się na Drodze, odpowiada, iż jest ona bezkształtna. Dlatego próba ujrzenia jej jest daremna. Należy utrzymywać zapał w ćwiczeniu się.

⁵ Tamże, s. 198, 230.

⁶ *Apocryphal Scriptures*, dz. cyt., s. 29-42.

To jak wycieranie lustra. Gdy kurz jest starty, lustro świeci i widzi się własny kształt. Tak oto osiąga się Drogę.

W drugiej połowie II wieku działali w Luoyangu dwaj wybitni tłumacze. Pochodzący z kraju Partów An Shigao i przybyły z kraju Yuezhi (Kuszanów), z miasta Puruszapura (dziś Peszawar) Lokakshe-ma (Lokakṣema). Pierwszy był tłumaczem pism hinajany (sutr i abhidharmy), drugi sutr mahajany. Przetłumaczył m.in. sutrę *Doskonałości mądrości w ośmiu tysiącach wersów* (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*), wprowadzającą pojęcie pustki wszystkich elementów rzeczywistości, dharm (*śūnyatā*; kong).

Jeszcze Dao An (312-385), wiodąca postać buddyzmu w IV wieku, traktował oba nurty jako równorzędne, postrzegał je wszakże jako odpowiednie dla różnych ludzkich charakterów. Dostrzegał jednak przewagi mahajany – buddyjska tradycja wiąże go ze szkołą „pierwotnej nicości” (*benwu*), która mahajanistyczną pustkę łączyła z taoistycznym, synonimicznym względem tao (*dao*) pojęciem niebytu, nicości (*wu*) – nie podzielał wszakże jej ekskluzywistycznych roszczeń. Zasłużył się w hermeneutyce sutr, uprzedzając późniejsze ich klasyfikacje, zakładające jedność i ciągłość w rozwoju. Jako pierwszy starał się rozwiązać problem niejednorodności buddyjskiej literatury, mianowicie jak „uniesprzecnić” występujące w różnych pismach sprzeczności? Problem był tym większy, że chodziło o wypowiedzi przypisywane uświęconemu autorytetowi, opisujące rzeczywistość taką, jaka jest, tzn. wyrażające ostateczną prawdę.

Słowo „sutra”, oznaczające wypowiedź Buddy lub któregoś z jego bezpośrednich uczniów, oddawano słowem *jing*, przeznaczonym dla klasycznych dzieł literatury chińskiej. Co więcej, zasady klasycznego komentarza bezkrytycznie stosowano w komentowaniu sutr. Tymczasem dzieła klasyczne i sutry bardzo się różnią. Dzieła klasyczne to zapis zbiorowej wiedzy starożytnych, to zew tradycji, a nie dzieła jednostkowych autorów. Książę Zhou (XI wiek p.n.e.) miał mieć udział w ich zebraniu; Konfucjusz (551-479 p.n.e.) je zredagował i potomnym przekazał – nie był ich autorem i, jak utrzymywał, nic do nich nie dodał. Uważał, że są one podstawą wykształcenia, „autokulturywacji” człowieka, który po zapoznaniu się z nimi winien, opierając się na nich, zamanifestować własną doniosłość. Dzieła klasyczne to nie wiedza ostateczna, ale coś, co należy sobie przyswoić, aby móc swój potencjał rozwinąć. Z kolei sutry to święte teksty, zapis słów Buddy, czyli kogoś, kto rozpoznał rzeczywistość jako taką, stąd jego wypowiedzi są prawdą i prawem. To wiedza ostateczna. Dao An musiał się zatem głowić: jak to możliwe, skoro sutry są różne co do treści i często sprzeczne?

Aby móc dojść do mniemanej (przyjmowanej na wiarę) jedności sutr, należało ustalić, co jest w nich wspólne. I Dao An odkrył, iż wspólna jest ich logiczna struktura: wszystkie zawierają prolog, tezę główną i rozwinięcie wypowiedzianej tezy. Każda sutra ją posiada, treść każdej z nich można uporządkować, wprowadzając podziały i podpodziały.

Dao An zaczął tak robić. W ten sposób zapoczątkował to, czego dokonano w pełni później: zgodnie z postulatem postępującej jedności dharmy jedność nauczania jednej sutry rozciągnięto na jedność całego kanonu. Odkrywano przy tym logiczną sekwencję wyjawiania czy też prezentowania dharmy, uwzględniającą szczególną terapeutyczną strategię Buddy⁷.

Rozwinięto klasyfikację buddyjskiej doktryny w oparciu o metodę *ban jiao* („odróżnienie nauk”), klasyfikację pism, zawierającą ich ocenę czy też wskazującą ich zróżnicowaną wartość. Założenia tej metody były następujące: 1) Budda nauczał na różnym poziomie w różnym czasie, w zależności od pojętności słuchaczy. Działał jak lekarz przypisujący różne medykamenty różnym pacjentom w zależności od ich dolegliwości czy stanu choroby. Słowem, traktował ich w odpowiedni sposób, mając na względzie ich przyszłe oświecenie. 2) Budda wprawdzie przekazywał jedno przesłanie wszystkim słuchaczom, ale z powodu różnej pojętności oni, o czym wiedział, interpretowali je różnie (to tzw. nauka półsłowa i nauka pełnego słowa).

Stosując się do tych założeń – dokładnie określano czas i miejsce ogłoszenia znaczących sutr w trakcie ziemskiej wędrówki Buddy. Miał on rozpoczynać od sutr hinajanicznych, następnie rozwijać bardziej zaawansowaną naukę i kończyć na mahajanicznej sutrze Mahaparinirwany (*Daban niepan jing*, w skrócie: *Niepan jing*). Schemat dopasowywano czy wręcz naginano do celów partykularnych, ostateczna i pełna nauka pochodziła z sutry w danej szkole – tradycji wyróżnianej. Spośród dwóch najważniejszych: w tiantai była to, zawierająca ideę ekajany, jednego wozu, który zastępuje wszystkie inne wozy, sutra *Fahua* („Lotosu prawa”); natomiast w huayan sutrę *Huayan* („Kwiatnej girlandy”), niejako na bieżąco relacjonującą jego treść, ogłosił Budda wkrótce po oświeceniu po to, by ci najzdolniejsi nie musieli czekać do ostatnich dni Buddy na pełną naukę.

W odniesieniu do Dao Ana warto jeszcze wspomnieć, że zainicjował bardzo popularny w Chinach millenarystyczny kult przyszłego Buddy – Maitrei (Milofa). Jego uczeń, działający na południu Chin

⁷ Z. Tsukamoto, *A History of Early Chinese Buddhism. From its Introduction to the Death of Hui-yüan*, v. 2, Tokyo 1985, s. 712.

Huiyuan (334-417) związał swą aktywność religijną z innym niebiańskim Buddą – Amitabhą (Omitufo). Założył liczące 123 członków, mnichów i świeckich, Towarzystwo Białego Lotosu (*Bailian zong*) dla wspólnej praktyki *nianfo* („wspominania Buddy”: przywoływania w pamięci i recytacji imienia Buddy Amitabhy), przez co zapoczątkował prosperującą po dziś dzień tradycję dewocyjnego buddyzmu Czystej Ziemi (*jingtū*). Tak jak jego mistrz uczynił znaczący krok w kierunku spójnej wizji dharmy, tak on wniósł wkład w ustanowienie względnej niezależności buddyjskiej wspólnoty sangi (*saṃgha; senggā*). Rozpoczął publiczną dyskusję na temat, czy mnich powinien kłaniać się królowi (uznawać jego zwierzchność). W na poły pomyślnym dlań rozstrzygnięciu kwestii pomogła mu korzystniejsza dla buddyzmu na południu sytuacja polityczna. Pretendujący do objęcia tronu dynastii Jin uzurpator Huan Xuan (369-404) musiał liczyć się z wpływem możnych, których Huiyuan pozyskał dla nowej religii i kiedy na sześć miesięcy stał się panującym (402), rad nierad potwierdził, że mnisi nie muszą okazywać czci władcy rytualnie, zgodnie z panującą na dworze etykietą, a szacunek dla niego mogą wyrażać w sposób niewymuszony⁸. Na północy było inaczej, co skłaniało Dao Ana do poglądu, że dharma nie może być ustanowiona bez królewskiego protektoratu.

Swoje starania ku uniezależnieniu sangi od władzy świeckiej wsparł Huiyuan koncepcją metafizyczną – rozpowszechnionym także wśród taoistów przeświadczeniem o istnieniu nieśmiertelnej duszy. Wiara w nieśmiertelną duszę (umysł) nie była czymś oryginalnym; oryginalne były praktyczne wnioski Huiyuana. W swojej koncepcji przeciwstawił odmienność postaw mnichów względem postaw innych ludzi czy też wskazał różny użytek, który czynią oni z wiedzy o duszy. Mnich żyje na zewnątrz „kwadratu ziemi”, nad którym rozciąga się cesarska zwierzchność. Dlatego nie powinien podlegać ziemskiemu prawu. A dlaczego tak się dzieje? Bo mnich swym życiem sprawia, że jego dusza nie ciąży ku ziemi, ograniczając aktywność zmysłową staje się duchowo wolny, żyje w oderwaniu od świata, a tym samym, nie podlega jego prawom. Dlatego nie można go zmuszać do „kłaniania się” władcy⁹.

⁸ E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden 1959, s. 351.

⁹ K. Kosior, *Czy mnich buddyjski powinien kłaniać się władcy? Odpowiedź Huiyuana*, [w:] Z. Kupisiński, S. Grodz (red.), *Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Henrykowi Zimoniowi SVD w 70. rocznicę urodzin*, Lublin 2010, s. 387.

Huiyuana koncepcja nieśmiertelnej duszy zupełnie nie zgadza się z buddyjską koncepcją anatmana (*anātman*: nieobecność substancjalnej jaźni i substancji w ogólności). Jego koncepcja emancypacji duszy przypomina konfucjańską koncepcję ewolucji ludzkiej natury. Z kolei znajomość technik wycofywania zmysłów, a także lekceważący stosunek do władzy królewskiej cechowały taoistów. Jednak Huiyuan sytuuje buddyjskiego mnicha nad taoistycznym magiem (*fangshi*). Ten ostatni operuje w obrębie natury, mnich żyje poza nią albo ujawnia taki jej wymiar, którego posługujący się magią naturalną taoista nie sięga.

O poszukiwaniach tego nadnaturalnego wymiaru piszę dalej. Tutaj zwracam uwagę na doczesny aspekt rozstrzygnięcia Huiyuana. Choć doktrynalnie nieoryginalny, walczył on nie o incydentalne królewskie zwolnienie mnichów z obowiązków poddanych, które ostatecznie i tak zależy od króla, ale o usankcjonowanie zbioru praw (*vinaya; pinaye*) nie pochodzących od władcy, a ustanawiających samorząd sangi. Rzecz jasna, nie domagał się tego wprost wskazując, iż wspólnota dysponuje własnym, lepszym od królewskiego prawem. Używał argumentów z rodzimej tradycji autokultury (konfucjańskiego reformowalnego konserwatyzmu i taoistycznego uniwersalizującego indywidualizmu). Odwracając swą duszę od spraw światowych mnich żyje poza kwadratem ziemi. Opuszczając dom i społeczne środowisko, związany ślubem osiągnięcia nirwany, mnich wykracza poza granice tego świata i jako duch wolny nie podlega jego prawom.

Starania Huiyuana na rzecz autonomii buddyjskiej wspólnoty monastycznej przyniosły sukces. Niestety, zapewne wbrew jego intencjom, miał on i mroczną stronę. Od V wieku klasztory rosły w siłę. Znajdowali w nich schronienie biedacy uciekający przed poborem do wojska i przed płaceniem podatków. Taka sama motywacja towarzyszyła składającym śluby monastyczne, którzy przekazywali swe majątki klasztorom. Coraz bardziej zasobne wspólnoty zakonne coraz śmielej wkraczały w świat, którego uprzednio się wyrzekały. Na początku VI wieku sytuacja musiała być dramatyczna, skoro urzędnik cesarza z południowej dynastii Liang (502-549), Guo Zushen, kierował doń następujące słowa: „Niemal połowa populacji w całym cesarstwie jest stracona na ich rzecz. Obawiam się, że każdy budynek zostanie zamieniony w klasztor, a ludzie z każdej z rodzin będą ordynowani do stanu mniszego i nawet jedna piędź ziemi nie pozostanie dla państwa”¹⁰.

Eskalacja zaangażowania wspólnot monastycznych w sprawy doczesne spowodowała na nie cesarskie prześladowania, największe

¹⁰ C.K. Yang, *Religion in Chinese Society...*, dz. cyt., s. 122.

w latach 574, 577, 845 i 955. Choć były dotkliwe, ostatecznie nie zaszkodziły zadomowieniu się buddyzmu w Chinach. Antidotum okazała się jego sinizacja, która dokonała się w sferze idei. Następowala stopniowo, z uwzględnieniem wymogów ujawnianych w trakcie konfrontacji z kulturą konfucjańską, a także w reakcji na osiągnięcia w sferze monastycznej praktyki. Aby satysfakcjonować te pierwsze – kompilowano apokryficzne sutry, takie jak *Ullambana* (chiń. *Yulanpen jing*, VI wiek)¹¹ czy „O głębi miłości synowskiej” (*Fumuenzhong jing*, VII wiek)¹², w których wzorcowa konfucjańska cnota synowskiej miłości (*xiao*) zostaje przewyższona, gdyż heroiczne zabiegi o pomyślność rodziców obejmują także ich żywot pośmiertny.

Z kolei monastyczna praktyka była zorientowana na wspomniany nadnaturalny wymiar rzeczywistości. To Budda albo znamionująca odkrycie i osiągnięcie oświeconych istot Natura Buddy (*foxing*). Budda jest tu synonimem przekroczenia życia i śmierci, nieodrządzania się i stałej obecności. Nie w formie fizycznej, ale jako pozbawione formy Ciało Dharmy (*dharmakāya*; *fashen*). Osobom mocno zaawansowanym w buddyjskiej praktyce jest ono dostępne w umysłowej percepcji jako świetlista i zachwycająca postać. To Ciało Radujące (*sambhogakāya*; *fenshen*), będące celem dążeń odbywających praktykę *nianfo*, jak też stosujących inne techniki duchowe.

O fenomenie Buddy myślano w Chinach także inaczej, w sposób mniej wyszukany. Skoro był taki ktoś, kto osiągnął Ciało Dharmy pozostając w widzialnej formie, to tym samym uświęcił nie tylko siebie i swe ludzkie otoczenie, ale także środowisko, w którym przebywał. A ponieważ ten ktoś pochodził z Indii – to właśnie Indie są obszarem, w którym obcuje się z najwyższą, ostateczną rzeczywistością. W 399 roku trafił do ojczyzny historycznego Buddy pierwszy chiński pielgrzym Fa Xian (ok. 320-420). W trakcie piętnastoletniej wędrówki przebył znacznie dłuższą drogę niż sławniejszy odeń pielgrzym Xuanzang (602-664) ponad dwieście lat później (podróż tego ostatniego stała się kanwą chińskiego eposu *Podróż na Zachód*). Fa Xian doświadczył w Indiach ożywczego oddziaływania kultury buddyjskiej. Jego przekaz sprawił, że w oczach chińskich buddystów to Indie jako kraj Buddy stały się Państwem Środka.

Kiedy jednak Xuanzang przybył do Indii w poszukiwaniu wiarygodnych pism, sytuacja była całkiem inna. I nie tylko dlatego, że dostrzegł on tam oznaki zmierzchu ery buddyjskiej ani dlatego, że jego

¹¹ *The Ullambana Sutra*, [w:] *Apocryphal Scriptures*, dz. cyt., s. 20-23.

¹² *The Sutra of the Profundity of Filial Love*, tamże, s. 121-126.

tradycja weishi (*vijñaptimātra*) nie budziła w Chinach sympatii, jako że istoty pożądlive bez opamiętania (*icchantika*; *yichanti*) pozbawiła nadziei na wyzwolenie, ale dlatego, że od blisko stu lat chińscy buddyści dysponowali już własną uniwersalną soteriologią zgodną z rezultatami ich duchowych praktyk i potwierdzającą wyrażane wcześniej intuicje, że buddyjski absolut jest osiągalny dla każdego i wszędzie. Jej idee wyrażał *Traktat o przebudzeniu wiary w mahajanie* (*Dasheng qixin lun*).

Traktat, którego rzekomym autorem był żyjący na przełomie wieków I i II Aśwagosza (Aśvaghōṣa), prawdopodobnie wyszedł spod piędzla podającego się za jego tłumacza Paramarthy (Paramārtha; Zhen-di, 499-569) w latach 30. VI wieku. Wykłada się w nim naukę o jednym, uniwersalnym umyśle, posiadającym dwa przenikające się aspekty: takości (*tathatā*; *zhenru*), ujmowania zjawisk takimi, jakimi są, oraz życia i śmierci, przydawania zjawiskom znamion faktycznie przez nie nieposiadanych. Jako taki jest on tożsamy z Naturą Buddy, potencjałem wyzwolenia pozostającym w dyspozycji wszystkich odczuwających istot, który już wcześniej traktowano jako przynależny do porządków absolutnego i zjawiskowego. W swej naturze umysł jest niezmienny, czysty i pusty, jest Ciałem Buddy. Natomiast jego codzienna aktywność czyni go zmiennym, skalanym i niepustym, jest nieustannym wędrowaniem, sansarą. Zmagania duchowe winny zmierzać do ujawnienia się umysłu w jego naturze.

Tezy traktatu wzmocniły opór wobec indyjskiego nauczania. Z tego też powodu nie zafrapowały Chińczyków mistrzowskie analizy Jizanga (549-623), przywracające pierwotny sens madhjamaki (*mādhyamaka*; w Chinach *san lun*, „Trzy traktaty”). Do końca VII wieku zauroczenie Indiami wygasło, a Chiny stały się ojczyzną buddyzmu i ponownie Państwem Środka.

Pokrótkie tłumacze, jak mogło do tego dojść. Indyjska jogačara (*yogācāra*), kontynuowana w Chinach przez tradycję weishi, akceptuje tezę zaadaptowanych przez madhjamakę sutr „Doskonałości mądrości” (*Prajñāpāramitā*) oznajmującą, iż „widzialna forma (*rūpa*) jest pustką (*śūnyatā*)”, ale zarazem wyjaśnia jak to jest możliwe, wskazując, że postrzegana rzeczywistość jest tylko umysłowym przedstawieniem, sobie uświadomieniem (*weishi*). Nasze umysły konstruują świat przez nas postrzegany. Bierze w tym udział sześć świadomości: pięć świadomości zmysłowych i świadomość umysłowa (umysł jest tu władzą postrzegającą). Dalej, zamiast postulować istnienie substancjalnego atmana, duszy, jogačara – wskazuje na istnienie świadomości konstruującej atmana, a z nim zewnętrzną względem niego rzeczywistość, którą ten rzekomo chwyta. Faktycznie podmiot i przedmiot nie są realne, a są

wytworami owej siódmej świadomości. Na tym się jeszcze nie kończy, jednak i głębiej nie pojawia się jakieś atmanopodobne „substancjalne ego”, ale świadomość-składnica alajawidźniana (*ālaya-vijñāna; cang shi, zhongzi shi*). To raczej coś jak komputer-serwer czy bank danych, magazyn przeszłych wyobrażeń i myśli. Większość ze składowanych informacji to pożyteczne, ale na ogół źle odnoszone prawdy o świecie, które mogą jednak być nasionami głębokiego pojmowania i dobrych działań. Mogą zatem rozwinąć się w oświecenie i wiedzę najgłębszej prawdy.

Chińczycy zgłębiali jogaćarę. Soteriologicznie nierozstrzygnięta pozostawała jednak zasadnicza kwestia: czy alajawidźniana jest ostatecznie czysta czy nieczysta? A także: jaka jest jej relacja do (czystej) Natury Buddy? W odpowiedzi pojawiło się „Przebudzenie wiary” ze swoim rozwiązaniem diagramatycznym: jeden umysł z dwoma aspektami, absolutnym i fenomenalnym, obejmującymi wszystko, bo nawzajem się zawierającymi; jako absolut jest pusty, gdyż pozbawiony jest cech odróżniających rzeczy i nieuchwytywalny myślami poczętymi przez zwiedziony umysł, oraz nie-pusty, bo wieczny, stały, niezmienny, czysty i samowystarczalny; jako świat zjawisk jest zarazem oświecony i nieoświecony¹³.

Jeden umysł przepelniają czy też przenikają się w nim życie i śmierć (*sansara*) i wyzwolenie od nich (*nirwana*), niewiedza i pierwotne oświecenie.

Mimo iż tylko *śastra* „Przebudzenie wiary w mahajanie” stała się w chińskim buddyzmie tekstem o znaczeniu priorytetowym, jego pochodzenie, o czym wspomniałem, jest niejasne. Nie zachował się bodaj fragment w sanskrycie, dlatego – a także z powodu charakterystycznej treści – większość uczonych jest zdania, że to dzieło oryginalnie chińskie. Tym bardziej, że jest to kamień milowy w procesie sinizacji buddyzmu.

Traktat jest podzielony na pięć części, jego treść oddaje się jednak częściej skrótowo: jeden umysł, dwa aspekty, trzy wielkości, cztery wiary, pięć praktyk. Abhidharmiczne wyliczania nie są jednak dość konsekwentne, a właściwie ich treść jest zmodyfikowana, dostosowana do nowatorskiego określenia mahajany. Trzy wielkości odnoszą się kolejno do pełnej identyczności wszystkich zjawisk z takością, niezliczonej ilości doskonałych jakości Natury Buddy oraz wpływów takości, inicjujących powstawanie dobrych przyczyn i skutków na tym i innym świecie¹⁴. Wiary są cztery, gdyż do ufności względem trzech klejno-

¹³ *The Awakening of Faith*, tłum. Y.S. Hakeda, New York 1967, s. 31.

¹⁴ Tamże, s. 29-30.

tów (jakości Buddów, ich nauki i wspólnoty) dołącza się jako pierwszą wiarę w jeden umysł takości, będący w posiadaniu każdej żywej istoty¹⁵. Odnośnie praktyk – to sześć paramit (*pāramitā; boluomi*; doskonałe osiągnięcia albo praktyki do nich prowadzące) jest zredukowane do pięciu, bo szóstą paramitę mądrości utożsamia się z mądrością już obecną, cechującą jeden umysł¹⁶. Pięć osiągnięć tylko utwierdza to, co już jest obecne – „elementarne oświecenie” oddane jako „oświecenie źródłowe”. Co do jednego umysłu (absolutu) ujmowanego jako zasada wyjaśnia się, iż jest on „umysłem odczuwających istot”¹⁷.

W „Przebudzeniu wiary” dokonuje się syntezy koncepcji tathagatagarbhy (*tathāgatagarbha*: zarodka bądź łona Tathagaty, Buddy) i widźniaptimetry (wyłącznie świadomości) przez ustalenie, że jeden umysł ma dwa aspekty: absolutny, który jest ekwiwalentem tathagatagarbhy, i zjawiskowy, który odnosi się do alajawidźniany. Ponieważ tathagatagarbha jest podstawą, bytową macierzą, na której opiera się zjawiskowy aspekt umysłu – świadomość, to ma ona możliwość przekształcenia się w umysł absolutny. Niewiedza jest manifestacją nieczystych aktów świadomości, które nie mają odrębnej, własnej charakterystyki i nie są oddzielone od faktycznej natury umysłu. Aby osiągnąć oświecenie, należy uwolnić się od złudnych myśli i kultywować wiarę w wewnętrzny czysty umysł. Oświecenie jest wyjaśniane jako proces, w którym w sposób pełny aktualizuje się źródłowe oświecenie poprzez religijną kultywację i medytacyjną praktykę.

„Przebudzenie wiary” wynosi czysty umysł ponad skalaną świadomość. Jak już odnotowałem, rozwiązanie traktatu wcale nie było nieoczekiwane. Tradycje buddyjskie przejmowano w Chinach *en masse*. Stosunkowo szybko jednak ujawniła się niechęć Chińczyków do apofatycznych rozstrzygnięć madhjamaki, a jednocześnie ich predylekcja do budzącej wątpliwości odnośnie do ortodoksyjności, myśli tradycji tathagatagarbhy, w Indiach ledwie obecnej. Pojęcie tathagatagarbhy zrazu oddawane jako *rulaizang*, z czasem zyskało w Chinach miano Natury Buddy (*foxing*).

Chińskie pojęcie dość swobodnie oddaje znaczenia poprzedzających je pojęć indyjskich. Summa koncepcji indyjskich zawiera się w koncepcji tathagatagarbhy z pochodzącej z V wieku śastry Ratnagotravibhaga (*Baoxing lun* – „Traktat o drogocennej naturze”). Wszystkie odczuwające istoty są w jej posiadaniu i ją posiadają. Tathagata (Budda) jako rzeczywistość (*tathata*, takosć) jest niezróżnicowaną całością,

¹⁵ Tamże, s. 92-93.

¹⁶ Tamże, s. 93.

¹⁷ Tamże, s. 28.

Dharmakaja tathagatagarbhy przenika wszystkie odczuwające istoty, a owocem tego przenikania jest nasionko tathagatagarbhy (tathagatagotra) w każdej istocie.

Wcześniejsza, inicjująca mahajaną, tradycja sutr Pradźniaparamity rozwija myśl o bodhiczycie (*bodhicitta*; *puti xin*), umyśle oświeconym, który jest celem dążenia bodhisattwy. Ktoś powodowany współczuciem dla wszystkich istot i wzbudzający w sobie myśl o oświeceniu staje się bodhisattwą, kieruje się ku oświeceniu. W pochodzącej z VI wieku sutrze (tantrze) Mahavairocana (*Dari rulai jing*) pada ostatnie słowo: bodhisattwa, powziawszy myśl o oświeceniu, nie zboczy z drogi ku niemu prowadzącej i osiągnie je z pewnością. Chińscy buddyści często używają terminu *puti xin* zamiennie z terminem *rulaizang* (tathagatagarbha). Umysł zmierzający do oświecenia jest rzeczywistością oświecenia.

Źródłem, które w jeszcze większym stopniu przyczyniło się do ukształtowania koncepcji natury Buddy, była mahajanistyczna (apokryficzna) wersja sutry Mahaparinirwana (*Mahāparinirvāna*), czyli Sutra Nirwany (*Niepan jing*) przełożona przez Dharmakszemę na początku V wieku. Natura Buddy to rzeczywistość tathagaty i doskonale oświecenie. To ekwiwalent tathagaty, wszystkich wyróżniających cech Buddy. Te z kolei to ekwiwalent wyzwolenia, a wyzwolenie to nirwana osiągalna przez każdego. Natura Buddy to ekayana (jedyna droga) i matka wszystkich Buddów. Nie jest czymś takim jak uwarunkowana istota i ci, co ją widzą, nie są już uwarunkowanymi istotami. Porównuje się ją w sutrze do przestrzeni, jest w niej określona jako niezrodzona, niepowstała, niezrobiona i niestworzona, słowem, nieuwarunkowana. To właśnie w tej sutrze pojawia się sąd, iż wszystkie odczuwające istoty mają Naturę Buddy (*zhongsheng jieyou foxing*). Za nim następuje wyjaśnienie. W odniesieniu do odczuwających istot mieć naturę Buddy znaczy tyle, co 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 ćwiczyć się, by móc ją osiągnąć. Chociaż wszystkie odczuwające istoty mają naturę Buddy, ujrzą ją dopiero wtedy, gdy będą ją kultywować. Stąd wzięło się przyszłe 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. Kiedy wyćwiczony umysł rozpozna samego siebie, stanie się oświecony¹⁸.

¹⁸ K. Kosior, *Chińska mistyka buddyjska. Doświadczenie natury Buddy (foxing)*, „Filozofia religii”, nr 5, 2009, s. 302.

Niedługo przed pojawieniem się „Przebudzenia wiary w mahajanie” wspomniany już cesarz Wu z południowej dynastii Liang, po dyskusji na dworze, w której kwestionowano taoistyczną koncepcję nieśmiertelnej duszy, napisał tekst w znacznym stopniu zapowiadający rozwiązanie obecne w traktacie. Wu był najpierw taoistą, a po konwersji także buddystą i chińskim Aśoką, dobroczyńcą buddyzmu. Szukał on odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób nieśmiertelna dusza (*shen ming*; „boskie światło”) mogłaby stać się oświeconym Buddą czy osiągnąć stan Buddy. Jego zdaniem, oświecenie jest zakorzenione w Naturze Buddy, natomiast zjawiska życia i śmierci powstają z niewiedzy. Z kolei niewiedza (*wu ming*, „nieobecność światła”) pochodzi od nieśmiertelnej duszy (*shen ming*), zawierającej Naturę Buddy.

Cesarz nie wyjaśnił jednak, jak „ciemna” niewiedza może wynikać ze swego przeciwieństwa. *Wu ming shen ming* pozostawało zagadką, dopóki nie rozwiązał jej poeta Shen Yue (441-513). Pokazał on, jak oświecony umysł (dusza) może zwinąć się w zaciemnioną świadomość. Dokonuje się to, kiedy umysł traci swój przyrodzony spokój. Sprawcą jest powstająca myśl (*nian*), która inicjuje rozmyślanie, namnażanie się myśli (*nian nian*).

Określenia *nian* używano także, aby oddać sanskryckie *vikalpa*. W złożeniu *wang-nian* była to złudna myśl odróżniająca, stabilizująca wyobrażenie o oddzielnych przedmiocie i podmiocie. Pojęciem *nian* oddawano także przytomność, uważność (*jinxin*: *jin* – obecny i *xin* – umysł), podstawowy, obok skupienia na wytworzonym przez umysł przedmiocie, element praktyki medytacyjnej. Przytomność umożliwia śledzenie postępowania procesu myślenia z chwili na chwilę (*nian nian*). Ostateczny rezultat namysłu chińskich buddystów nad pojęciową wieloznacznością *nian* był taki, że aktywne funkcjonowanie codziennej, złudnej świadomości wpisuje się i zostaje pochłonięte przez sansaryczne wzloty i upadki (życie i śmierć). Ta psychologia oparta na analizie pojęcia *nian* jest instruktywna, jeśli chodzi o pochodzącą z „Przebudzenia wiary” dyskusję nad umysłem i świadomością. Umysł jest ponad taką momentalną zmianą, ale świadomość jest chwyтана w sansaryczną strugę. Aby ustała niewiedza – trzeba opanować sztukę *wu-nian* (nie „wzbudzania” myśli) bądź w wersji łagodniejszej *li-nian* (odcinania się od procesu myślowego, *nian*)¹⁹.

Ta para formuł mądrości była później stosowana, aby scharakteryzować różnicę pomiędzy *nanchan* Huinenga (638-713) a *beichan*

¹⁹ W. Lai, *Chinese Buddhist Philosophy from Han through Tang*, [w:] Bou Mou (ed.), *History of Chinese Philosophy*, London 2009, s. 350-351.

Shenxiu (605-706), czyli między tzw. subityzmem nie-myśli i tzw. gradualizmem myśli niezaangażowanej. Racje tego sporu, w którym nawiązano do przytoczonej wyżej myśli wyrażonej w XI części „Sutry 42 części”, były wtórne. Zwolennicy stron różnili się w interpretacji treści doświadczenia medytacyjnego, nie różnili się wszakże w nakłanianiu do osobistego wysiłku duchowego zgodnie z przypisywaną legendarnemu Bodhidharmie (Putidamo, V-VI wiek) instrukcją: „Kieruj się wprost na umysł, ujrzysz (swą) naturę, a staniesz się Buddą” (*Zhi zhi ren xin, jian xing chen fo*). W tym lakonicznym wezwaniu, obok imperatywu medytacyjnej praktyki, wyraża się jedność umysłu odczuwającej istoty, Natury Buddy i Ciała Dharmy. To manifestacja wiedzy, która sprawiła, że buddyzm nieodwołalnie stał się religią chińską.

KRZYSZTOF KOSIOR

Jak buddyzm stał się religią chińską?

Streszczenie

Autor w barwny i syntetyczny zarazem sposób opisuje poszczególne etapy adaptacji buddyzmu w Chinach. Wywodząca się z Indii religia dotarła do Państwa Środka za panowania cesarza Mingdi (28-75 r. n.e.) z dynastii Hanów. Legitymizacja buddyzmu w Chinach dokonała się w dialogu z kulturowymi standardami – zwłaszcza konfucjanizmem (religią państwową) i taoizmem (religią ludu). Stosując metodę *guoyi* („osiągnięcia znaczenia”) ustanowiono analogie między ideami buddyjskimi zapisanymi w sanskrycie i pojęciami występującymi w taoistycznych tekstach klasycznych *Laozi* i *Zhuangzi* oraz w *Yijing*. Buddyjscy misjonarze propagowali teksty dwóch klasycznych nurtów buddyzmu – mahajany i hinajany – wykazując, że wskazania ich religii nie kłócą się z oficjalnymi założeniami konfucjanizmu. W tej kwestii wielką rolę odegrali dwaj wybitni tłumacze: An Shigao i Lokakshema oraz mędrzec Dao An. Ten ostatni starał się rozwiązać problem niejednorodności buddyjskiej literatury (traktował mahajanę i hinajanę jako nurty równorzędne). W konsekwencji rozwinięto klasyfikację buddyjskiej doktryny w oparciu o metodę *ban jiao* („odróżnienie nauk”). Na tej podstawie określano czas i miejsce ogłoszenia znaczących sutr w trakcie ziemskiej wędrówki Buddy: miał on rozpoczynać od sutr hinajanistycznych, następnie rozwijać bardziej zaawansowaną naukę

i kończyć na mahajanistycznej sutrze Mahaparinirwany (*Daban niepan jing*). Dynamiczny rozwój buddyjskich wspólnot monastycznych stał się wyznacznikiem definitywnej legitymizacji nowej religii w Chinach.

Słowa kluczowe: religie chińskie, buddyzm, apokryfy, Natura Buddy.

KRZYSZTOF KOSIOR

How Did Buddhism Become a Chinese Religion?

Abstract

The present author, in a colourful and at the same time synthetic way, describes the various stages of the adaptation of Buddhism in China. The originating from India religion reached the Middle Kingdom during the reign of the Emperor Mingdi (28-75 AD) of the Han Dynasty. The legitimacy of the Buddhism in China took place through dialogue with the cultural standards – especially Confucianism (the state religion) and Taoism (the religion of the people). Using the *guoyi* method (“achieving significance”) parallels were established between the Buddhist ideas enshrined in the Sanskrit and the Taoist concepts appearing in classical texts by *Laozi* and *Zhuangzi* as well as in *Ching*. Buddhist missionaries preached the classic texts of the two strands of Buddhism – Mahayana and Hinayana – showing that the indications of their religion do not conflict with the official assumptions of Confucianism. In this regard, a major role was played by two eminent translators: An Shigao and Lokakshema as well as a sage named Dao An. The latter tried to solve the problem of heterogeneity of the Buddhist literature (he treated Mahayana and Hinayana as equivalent currents). As a consequence, the classification of the Buddhist doctrine was developed, basing on the *ban jiao* (“the distinguishing of sciences”) method. On this basis the time and place to announce significant sutras during the earthly journey of Buddha was determined: he was supposed to begin with Hinayana sutras, then develop to a more advanced study and end with the Mahayana sutra of Mahaparinirvana (*Daban niepan jing*). The dynamic development of Buddhist monastic communities became a definitive indicator of the legitimacy of the new religion in China.

Key words: Chinese religions, Buddhism, Apocrypha, Buddha’s Nature.