



DOI 10.24917/20841043.7.2.8

ARGUMENT  
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 7 (2/2017) pp. 299–310  
e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635

\* \* \*

## Klasyfikacja doktryn buddyjskich według Zongmiego a istota religii

Kamil NOWAK\*

### ABSTRACT

**The classification of Buddhist doctrines by Zongmi and the essence of religion:** In the paper the system of doctrinal classification (*pànjiao* 判教) created by the Buddhist scholar of the Chinese Tang Dynasty (618–907) Guifeng Zongmi (Guífēng Zōngmì 圭峰宗密, 780–841) has been analyzed. The paper consists of two parts. In the first part the author describes Zongmi's doctrinal classification, focusing on the process of the deconstruction of consecutive Buddhist doctrines. In the second part the author compares particular doctrines with the most important theories on the essence of religion. The comparison aims at revealing the limitations of those theories, when applied to the understanding of the religious systems, based on the gradual attaining of gnosis, such as the system of *panjiao*. In the conclusion the author suggests the creation of a synthesis of the enlisted concepts of religious studies, based on the synthesis of the Buddhist doctrines combined within the *panjiao* system.

### KEYWORDS

Zongmi; Chinese philosophy; Buddhism; Chan; religious studies; *panjiao*

---

\* Doktorant w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie.  
E-mail: anthropos32@gmail.com.

Artykuł ten jest próbą zestawienia buddyjskiej filozofii ujętej w ramy klasyfikacji doktryn (*pànjiaò* 判教)<sup>1</sup> z najważniejszymi teoriami opisującymi istotę zjawiska religii. W pierwszej części tekstu zamierzam przedstawić poglądy dotyczące początku i struktury świata oraz człowieka, które pojawiają się w ramach systemu klasyfikacji doktryn opracowanego przez buddyjskiego uczonego Zongmiego (*Guifēng Zōngmì* 圭峰宗密, 780–841). W drugiej części zestawię owe poglądy z klasycznymi koncepcjami z zakresu filozofii religii<sup>2</sup>. Celem rozważań będzie ukazanie ograniczeń owych koncepcji przy próbach zrozumienia systemu religijnego, którego soteriologia skupia się wokół stopniowego osiągnięcia gnozy<sup>3</sup>, tak jak to ma miejsce w przypadku buddyjskiej klasyfikacji doktryn.

Zongmi jest uznawany za jednego z najbardziej wpływowych myślicieli i autorów, którzy współtworzyli tradycję buddyzmu wschodnioazjatyckiego. Żył on w czasach dynastii Tang (618–907), reprezentując dwie tradycje buddyjskie: był piątym patriarchą szkoły huayan (*huáyán* 華嚴) oraz patriarchą szkoły chan (*chán* 禪) w linii heze (*hézé* 菏泽). Jako przedstawiciel szkoły huayan opierającej się głównie na egzegezie *Awatansakasutry* (s. *Avatamsaka-sūtra*, ch. *huáyán jīng* 華嚴經) oraz jako przedstawiciel szkoły specjalizującej się w praktyce medytacji, czyli szkoły chan, dążył on do połączenia obydwu metod — egzegezy tekstów i medytacji. Stanowisko to znalazło wpływowych kontynuatorów w Chinach<sup>4</sup> i w Korei<sup>5</sup>. Zongmi zasłynął także dzięki rozważaniom, które znacząco wykraczają poza ramy tradycji chan i huayan, a nawet ogólnie mahajany (s. *mahāyāna*) w różnych jej aspektach, jako że poddał on

<sup>1</sup> Chińskie terminy oryginalne podaję w transkrypcji pinyin oraz w znakach tradycyjnych. Terminy sanskryckie i palijskie zapisuję według zasad transkrypcji IAST. Terminy sino-koreańskie podaję w transkrypcji poprawionej i w znakach hanja. Tłumaczenie chińskiego terminu 判教 oddaję jako „klasyfikacja doktryn”, kierując się tłumaczeniem używanym przez Petera Gregory’ego *doctrinal classification* (zob. Gregory, 1995: *passim*). Sam znak 教 oznacza w tym przypadku ogólnie nauki przekazywane przez tradycję buddyjską.

<sup>2</sup> Filozofię religii rozumiem tutaj jako ogólną refleksję nad istotą zjawiska religii. Kieruję się w tym względzie podziałem dziedzin badań nad religiami zaproponowanym przez Williama Bredena Kristensena, czyli podziałem na filozofię religii, fenomenologię religii i historię religii (zob. Kristensen, 1960: 9).

<sup>3</sup> Termin „gnoza” (gr. *gnosis*) oznacza tutaj po prostu wyzwalającą mądrość i pozostaje bez żadnego związku z nurtem gnostycyzmu, określanym czasem tym samym terminem.

<sup>4</sup> Najważniejszym kontynuatorem myśli Zongmiego w Chinach był działający na terenie chińskiego królestwa Wuyue (Wúyuè 吳越, 907–978) Yongming Yanshou (Yǒngmíng Yánshòu 永明延壽, 904–976). Omówienie poglądów Yanshou wraz z tłumaczeniem fragmentu jego głównego dzieła *Zongjīng lu* (*Zōngjīng lù* 宗鏡錄) znaleźć można w: Welter, 2011.

<sup>5</sup> Myśl Zongmiego przeniósł do Korei Jinul (知訥, 1158–1210) — jeden z najbardziej wpływowych przedstawicieli koreańskiego buddyzmu seon (禪). Omówienie poglądów Jinula wraz z tłumaczeniami wybranych dzieł jego autorstwa znaleźć można w: Buswell, 1991, oraz w innych pracach tego autora.

refleksji również myśl taoizmu i konfucjanizmu<sup>6</sup>. Jedno z najbardziej wpływowych dzieł Zongmiego, które porusza niemal całokształt myśli buddyjskiej znanej w Chinach okresu dynastii Tang oraz aspekty taoizmu i konfucjanizmu, to *Traktat o pochodzeniu człowieka* (*Yuán rén lùn* 原人論) (Gregory, 1995). W dziele tym Zongmi prezentuje swoją wersję klasyfikacji doktryn, odnosząc ją do buddyjskiej antropologii i kosmologii. Treść tego właśnie dzieła będzie stanowić dla mnie bazę do rozważań.

Zjawisko klasyfikacji doktryn jest typowym elementem buddyzmu chińskiego, czymś, co można uznać za klucz do zrozumienia jego istoty (Gregory, 1983: 31–32)<sup>7</sup>. Ukazuje ono sposób, w jaki Chińczycy buddyści godzili ze sobą różne typy nauk buddyjskich, które docierały z Indii do Chin w ramach serii tłumaczeń, takich jak projekt translatorski przeprowadzony przez Kumara-dziwę (s. Kumārajīva, 344–413) na początku V wieku czy tłumaczenia Xuanzanga (Xuánzàng 玄奘, 602–664), które miały miejsce w wieku VII. Buddyści w Chinach mieli styczność z licznymi tekstami reprezentującymi historię buddyzmu indyjskiego od wczesnych sutr aż do klasycznych traktatów mahajany. Treść tych dzieł jest nie tylko zróżnicowana, ale w wielu przypadkach wydaje się sprzeczna. Metoda, którą Chińczycy buddyści zastosowali w celu wytworzenia spójnej wizji buddyjskiej doktryny, polega na klasyfikacji rozmaitych doktryn w formie hierarchicznego schematu, który zwieńcza poziom nauk uznany przez daną tradycję buddyjską za najbardziej zaawansowany i rozwinięty. Klasyfikacje te zostały uporządkowane w sposób „chronologiczny”, który z założenia ma odpowiadać etapom hagiografii Buddy. W ramach tego systemu poszczególne doktryny są analizowane w oparciu o to, w jakim stopniu przybliżają „ostateczną prawdę” (s. *paramārtha-satya*). Różne wersje klasyfikacji doktryn opracowano w ramach różnych szkół. Za prekursora metody klasyfikacji doktryn w Chinach często uznaje się wpływowego myśliciela i komentatora *Sutry nirwany* (s. *Mahāparinirvāna-sūtra*), Daoshenga (Dàoshēng 道生, ok. 360–434), który przedstawił swoją wersję klasyfikacji doktryn w formie koncepcji „czterech obrotów kołem dharma” (Lai, 1991: 182; por. Ainbinder, 1996: 61). Oprócz Daoshenga i założonej przez niego szkoły niepan (*nièpán* 涅槃) klasyfikację doktryn sformułowano także między innymi w szkole tiantai (*tiāntái* 天台) (zob. Chegwan); szkoła huayan posiada natomiast kilka wersji (zob. Gregory, 2002: 115–134; Gregory, 1983; Ainbinder, 1996: 63–92) — jedną z nich jest analizowana tutaj klasyfikacja Zongmiego.

<sup>6</sup> Zongmi, zanim został mnichem buddyjskim, odebrał klasyczne wykształcenie konfucjańskie (Gregory, 2002: 28–32; Broughton, 2009: 4).

<sup>7</sup> Nie oznacza to jednak, że system klasyfikacji doktryn został stworzony przez chińskich myślicieli. Istniał on już bowiem w różnych formach w buddyzmie indyjskim. Kompendium systemów klasyfikacji doktryn obejmujące tradycję buddyzmu indyjskiego, chińskiego i japońskiego stanowi: Petzold, 1995.

Zongmi sytuuje swoją klasyfikację w szerszym kontekście, bowiem właściwy jej opis poprzedza krytyką koncepcji taoistycznych i konfucjańskich. Ta część jednak, jakkolwiek warta uwagi, w tej analizie, która nie wychodzi poza ramy tradycji buddyjskiej, nie odgrywa znaczącej roli. Przejdę zatem do opisu samej klasyfikacji doktryn buddyjskich.

Podział doktryn według Zongmiego składa się z pięciu klas. Pierwsza z nich to klasa „nauk ludzi i bogów” (*réntiān jiào* 人天教). Zongmi opisuje ową klasę doktryn w oparciu o pojęcie karmana (s. *karma*) i pięciu światów znanych z klasycznego buddyjskiego modelu kosmologicznego, jaki pojawia się już we wczesnym buddyzmie indyjskim. Owe światy to: piekła (s. *naraka*), świat głodnych duchów (s. *preta*), świat zwierząt (s. *tiryā*), świat ludzi (s. *manuṣya*) i świat bogów (s. *deva*)<sup>8</sup>. Każdy z tych światów tworzony jest przez karmana istot, które go zamieszkują. Karman jest zasadą organizującą ów system. Tym, co czyni istnienie owego systemu pięciu światów możliwym, jest wiara w trwałą jaźń (s. *ātman*) (Gregory, 1995: 123), przeciwstawioną stale zmieniającemu się otaczającemu światu, który istnieje w czasie i poddany jest prawu przyczynowo-skutkowemu. Pięć światów określa miejsca, w których jaźń nieustannie się odradza (Gregory, 1995: 48–50, 110–127).

Zongmi przechodzi do opisu drugiej klasy, dekonstruując opozycję binarną trwałej jaźni i stale zmieniających się warunków, w których jaźń się odradza. Czyni to, odwołując się do buddyjskiej koncepcji braku jaźni (s. *anātman*). Druga klasa doktryn została nazwana „naukami małego wozu” (*xiǎoshèng jiào* 小乘教). Ukazuje ona proces tworzenia się poglądu o istnieniu trwałej jaźni, prowadzącego ostatecznie do powstania systemu pięciu światów, który opisuje pierwsza klasa doktryn<sup>9</sup>. Pierwszym etapem procesu kreacji według „nauk małego wozu” jest stan, w którym dharmy (s. *dharma*) — jednostkowe zjawiska obejmujące ciało i umysł — nieprzerwanie pojawiają się i znikają jak „kapiąca woda” (*shuǐ juānjuān* 水涓涓) (Gregory, 1995: 131–132)<sup>10</sup>. Z powodu braku wiedzy dharmy postrzegane są jako coś stałego, jako jaźń. Daje to podstawę do pojawienia się trzech skalań (s. *kleśa*, ch. *fǎnnǎo* 煩惱), czyli pragnienia (*tān* 貪), awersji (*chēn* 瞋) i niewiedzy (*chī* 癡) (Gregory, 1995: 133). Owe trzy skalania poprzez myśl, mowę i działanie generują karmana, co w konsekwencji prowadzi do stworzenia wspomnianego systemu pięciu światów. Osią owej

<sup>8</sup> Alternatywnym schematem występującym w buddyjskiej kosmologii jest system sześciu światów, który zawiera dodatkowo świat asurów (s. *asura*). Szersze omówienie tradycyjnej buddyjskiej kosmologii znaleźć można w: Sadakata, 2000.

<sup>9</sup> Podstawowym źródłem informacji na temat buddyjskiej kosmologii jest dla Zongmiego traktat Wasubandhu *Abhidharmakośabhāṣya* (Gregory, 1995: 129; zob. Vasubandhu, 1991); por. wczesnobuddyjski mit o początkach świata, jaki ukazuje palijska *Aggañña Sutta* (*Long discourses of the Buddha*, 1995: 407–415).

<sup>10</sup> Zongmi nawiązuje w ramach opisu tej klasy doktryn do tradycji abhidharmy (s. *abhidharma*), koncentrującej się na tworzeniu klasyfikacji dharm i opisie ich wzajemnych zależności.

struktury kosmologicznej jest mityczna góra Sumeru. Całość podlega kosmologicznym cyklom obejmującym cztery etapy: powstawania, trwania, destrukcji i nieistnienia (Gregory, 1995: 50–53, 128–147).

Ów proces kosmogoniczny i antropogoniczny zostaje zdekonstruowany poprzez przekroczenie klasyfikacji dharm, podzielonych w ogólnym ujęciu na dwie grupy — umysł i formę/materię, które to dharmy powstają we wzajemnej zależności. Według Zongmiego nie mogą one stanowić ostatecznej rzeczywistości, istnieją bowiem stany, takie jak sen pozbawiony marzeń sennych oraz głęboka medytacja, w których nie funkcjonuje świadomość mentalna (s. *manovijñāna*, ch. *yìshí* 意識) (Gregory, 1995: 53, 146). W oparciu o tego typu krytykę Zongmi przechodzi do opisu trzeciej klasy doktryn, którą nazywa „nauką wielkiego wozu o ukazywaniu się dharm” (*dàshèng fǎxiàng jiào* 大乘法相教)<sup>11</sup>. Klasa ta oparta jest na filozofii szkoły jogaciary (s. *yogācāra*) w formie, w jakiej nauczał jej Xuanzang (Gregory, 1995: 150). System jogaciary bazuje na koncepcji „świadomości magazynującej” (s. *ālaya-vijñāna*), która, „magazynując” karmiczne ślady (dosłownie nasiona — s. *bīja*) przeszłych doświadczeń, dostarcza warunków koniecznych do zaistnienia doświadczeń przyszłych. Świadomość magazynująca charakteryzuje się tym, że pośrednicząc między doświadczeniami, funkcjonuje nieprzerwanie nawet podczas wspomnianych stanów głębokiej medytacji lub snu bez marzeń sennych. W ramach tego systemu świat jest ostatecznie tworzony tylko przez umysł, a dharmy stanowią jedynie manifestację umysłu. Wszystko, co istnieje, powinno być postrzegane jako tożsame ze snem lub iluzją. Dharmy nie istnieją w sensie substancjalnym — są one jedynie pustymi obrazami tworzonymi przez umysł (Gregory, 1995: 54, 148–160).

Doktryna ta zostaje zdekonstruowana w oparciu o myśl szkoły madhjamaki (s. *mādhyamaka*)<sup>12</sup>. Myśl ta, stanowiąca podstawę czwartej klasy doktryn, czyli „nauk wielkiego wozu przeczących ukazywaniu się [dharm]” (*dàshèng pòxiàng jiào* 大乘破相教)<sup>13</sup>, przywołuje koncepcję pustki (s. *sūnyatā*). Umysł, który w ramach poprzedniej klasy doktryn uznany został za ostateczne źródło

<sup>11</sup> Gregory tłumaczy 法相 jako *phenomenal appearances of the dharmas* (Gregory, 1995: *passim*); alternatywnym tłumaczeniem jest *dharma characteristics* (Lusthaus, 2006: 372; por. Gregory, 1995: 151). Termin ten określa również odłam jogaciary stworzony przez Xuanzanga (Lusthaus, 2006: 372).

<sup>12</sup> Zongmi odwołuje się w tym kontekście głównie do sutr doskonałości mądrości (s. *prajñāpāramitā*). Uznaje on doktrynę madhjamaki za bardziej zaawansowaną od doktryny jogaciary, a także za chronologicznie późniejszą. Tę wersję chronologii przejmuje od mnicha z Nalandy, Dźnianaprabhy (s. *Jñānaprabha*). Zongmi twierdzi także, iż koncepcja pustki nie ogranicza się do literatury doskonałości mądrości, bowiem pojawia się ona również w innych tekstach buddyjskich, przez co wykracza poza okres formowania się literatury doskonałości mądrości (Gregory, 1995: 55). Warto też wspomnieć, że dekonstrukcja alajawidźniany jest typowym elementem szkoły shelun (*shèlùn* 攝論), zapoczątkowanej w VI wieku przez wpływowego tłumacza tekstów buddyjskich, Paramarthe (s. *Paramārtha*, 499–569) (Paul, 1984).

<sup>13</sup> Gregory tłumaczy 破相 jako *refutation of phenomenal appearances* (Gregory, 1995: *passim*).

istnienia, teraz widziany jest jako kolejny rodzaj iluzji. Zongmi kieruje się w tym względnie następującą logiką: jeśli wszystko jest iluzją, czyli jest tworzone jedynie przez umysł, to umysł także musi być iluzją, bowiem może on istnieć tak długo, jak istnieją zewnętrzne zjawiska (niebędące iluzją). Jeśli nie ma zewnętrznych zjawisk (bo wszystko jest jak sen, czyli stanowi jedynie treść umysłu), to umysł w ostatecznym sensie również nie może istnieć (Gregory, 1995: 55–56, 161–175).

Tak ukazana pustka zjawisk i umysłu zostaje zdekonstruowana poprzez pojęcie czegoś, co jest bardziej podstawowe; czegoś, co umożliwi rozpoznanie pustki; czegoś, co stanowi podstawę dla zjawisk opisanych w poprzednich klasach doktryn, tak jak woda jest podstawą dla fal, a lustro dla lustrzanych odbić (Gregory, 1995: 56). Przenosi nas to do ostatniej klasy doktryn, czyli do „nauk jedyne go wozu, które odślaniają naturę” (*yīshèng xiǎnxìng jiào* 一乘顯性教)<sup>14</sup>. Ową naturą jest stan buddy — stan ostatecznego wyzwolenia. Zongmi nazywa ten stan prawdziwym umysłem (*zhēnxīn* 真心), naturą buddy (*fóxìng* 佛性), „świecącą, [niczym] nieprzyćmioną, jasną i stale [obecną] gnozą” (*zhāozhāo bù mèi liǎoliǎo chángzhī* 昭昭不昧了了常知) (Gregory, 1995: 177–178)<sup>15</sup>. Ów prawdziwy umysł jest najbardziej podstawową formą istnienia i może się ujawnić, gdy pustka zostanie w pełni rozpoznana. Innymi słowy jest tym, co pozostaje, gdy proces redukcji zjawisk dobiegnie końca. Prawdziwy umysł nie jest jednak czymś, o czym można powiedzieć, że zaczyna istnieć dopiero po rozpoznaniu pustki. Istnieje on nieprzerwanie w ciągu całej drogi do stanu buddy. Chociaż jest ukryty w stanach umysłu korespondujących z poprzednimi naukami, w pewnym sensie partycypuje w nich wszystkich łącznie z procesem kosmogonicznym i antropogonicznym. Jest to stan niedualny, który istniejąc nieprzerwanie, wykracza poza podział na zbudzenie i przebudzenie (Gregory, 1995: 58, 177–178).

Podsumowując, soteriologia buddyjska przebiegająca według etapów odpowiadających klasom doktryn w systemie Zongmiego rozpoczyna się od rozpoznania przez człowieka swojego położenia w świecie, które to położenie stanowi rezultat wytworzonego karmana. Następnym etapem jest rozpoznanie procesu tworzenia iluzji jaźni oraz struktury świata. To z kolei prowadzi do rozpoznania mentalnej natury wszystkich zjawisk. Umysł, który projektuje owe zjawiska, zostaje ostatecznie również uznany za formę iluzji, co prowadzi do realizacji pustki zjawisk wraz z samym umysłem. Na końcu rozpoznana zostaje pierwotna doskonałość stanowiąca stale obecną podstawę treści wglądu właściwego poprzednim klasom doktryn.

<sup>14</sup> Gregory tłumaczy 一乘顯性教 jako *teaching of the one vehicle that reveals the nature* (Gregory, 1995: *passim*).

<sup>15</sup> Gregory tłumaczy 昭昭不昧了了常知 jako *shining, unobstructed, clear, and bright ever-present awareness* (Gregory, 1995: 178). Na temat znaczenia i alternatywnych sposobów przekładu znaku 知, który tutaj tłumaczę jako „gnoza”, a który Gregory tłumaczy jako *awareness*, zob. Gregory, 1985.

Nakreśliwszy pokrótce klasyfikację doktryn według Zongmiego, przejdę teraz do drugiej części artykułu i spróbuję zestawić ową klasyfikację z poglądami na temat istoty religii, jakie przedstawili najważniejsi religioznawcy. Jedną z koncepcji, korespondującą z pierwszą klasą doktryn, to koncepcja kosmicznego ładu. Została ona zaproponowana przez wielu badaczy, między innymi przez klasyków fenomenologii religii, takich jak William Brede Kristensen i Gerardus van der Leeuw (Leeuw, 1997: 24–31). Według owej koncepcji człowiek religijny żyje w zgodzie z kosmicznym porządkiem utrzymywanym przez kosmiczną moc. Tym sposobem zostaje on wyzwolony (Kristensen, 1960: 29). Ów kosmiczny porządek sprawia, że kosmos jest tym, czym jest — porządkiem (Kristensen, 1960: 27–28). Człowiek religijny, żyjąc w świecie uporządkowanym przez kosmiczną moc, jest od tej mocy „całkowicie zależny” (Kristensen, 1960: 30), przez co wzbudza adekwatne uczucie całkowitej zależności, stanowiące według Friedricha Schleiermachera istotę religii (Schleiermacher, 1995). Życie człowieka religijnego w pełnej zgodzie z porządkiem świata łączy się również z koncepcjami poszukującymi istoty religii w postawie etycznej. Głównym zwolennikiem owej tendencji był Immanuel Kant (zob. Kant, 2007).

Prawo karmana uznać można za przykład kosmicznego ładu. Można zatem tę koncepcję odnieść do pierwszej klasy doktryn według klasyfikacji Zongmiego. Jednakże zależność od karmana nie jest według niego ani według innych twórców tradycji buddyzmu bynajmniej istotą religii buddyjskiej. Ściśle mówiąc, zależność od karmana jest jedynie punktem wyjścia i stanowi coś, co w świetle buddyjskiej soteriologii ostatecznie trzeba przewyciężyć.

Zongmi opisuje następnie klasyczne buddyjskie poglądy dotyczące struktury kosmosu. W świetle tych poglądów kosmos stworzony jest w czasie i zorientowany wokół punktu środkowego — góry Sumeru. Można wskazać wyraźną korelację tak rozumianej buddyjskiej kosmologii z poglądami Mircei Eliadego — przede wszystkim z jego koncepcją *illud tempus* oraz *axis mundi* (Eliade, 2008: 35–42). Góra Sumeru jest środkiem świata zarówno w płaszczyźnie poziomej (struktura świata ma charakter koncentryczny z górą Sumeru pełniącą funkcję osi), jak i w pionie (góra Sumeru scala światy piekielne, ziemskie i boskie). Zgodnie z poglądami Eliadego człowiek religijny dąży do tego, aby żyć „możliwie najbliżej centrum świata” (Eliade, 2008: 43). Dąży też do tego, aby jego życie regulował cykliczny czas sakralny, do którego stale powraca, uczestnicząc w czynnościach rytualnych (Eliade, 2008: 70–71). Zdaniem Eliadego dla człowieka religijnego „kosmogonia jest najwyższym przejawem boskości, najsilniejszym wyrazem siły, pełni i twórczości. Człowiek religijny pragnie realności. Wszelkimi dostępnymi sobie środkami dąży do zajęcia miejsca u źródła prapoczątkowej realności...” (Eliade, 2008: 82). Dla Zongmiego jednak rozpoznanie struktury kosmosu (a właściwie procesu jej konstituowania przez umysły pogrążone w niewiedzy), czyli orientacji światów wokół góry Sumeru oraz cyklicznego ich powstawania, jest wciąż początkowym etapem

soteriologii, który zostaje zdekonstruowany przez etapy następujące po nim. Realność, jaką Eliade przypisuje początkom i środkowi kosmosu, nie jest realnością w rozumieniu buddyjskim, w którym prawdy poszukuje się w pewnym sensie poza strukturami czasoprzestrzennymi. W świetle doktryny buddyjskiej przebywanie „najbliżej centrum świata” i odtwarzanie kosmogonii nie stanowią celu praktyk soteriologicznych.

Zongmi opisuje kolejną klasę doktryn, nawiązując do pojęcia świadomości magazynującej. Jako że owa świadomość magazynująca bywa czasem porównywana do podświadomości znanej w zachodniej psychologii (Jiang, 2006), warto nawiązać do grupy poglądów próbujących wyjaśniać istotę religii w terminach psychologicznych. Można w tym kontekście odnieść się do poglądów Zygmunta Freuda i innych klasyków psychoanalizy, takich jak Karl Abraham (Abraham, 1970) czy Otto Rank (Rank, 2004), a także poglądów twórcy psychologii analitycznej, Carla Gustava Junga (Jung, 2005: 11–43) i kontynuatorów jego myśli na polu badań nad religią i mitem, takich jak Joseph Campbell (Campbell, 2013: 11–13, 220). Zgodnie z owymi poglądami źródeł mitu i religii należy szukać w procesach funkcjonowania podświadomości człowieka. Podkreśla się, że mity posiadają tę samą naturę co marzenia sennie. Analogia do snu jest także stałym motywem w filozofii jogaciary, odpowiadającej trzeciej klasie doktryn w systemie Zongmiego. Jednakże rozważania Zongmiego, jak również twórców filozofii jogaciary, nie ograniczają się do wyjaśnienia pochodzenia mitu kosmogonicznego. Świadomość magazynująca tworzy cały świat, a nie tylko mityczną narrację na temat jego pochodzenia. Ponadto dla wielu chińskich buddystów żyjących w tych samych czasach co Zongmi mityczny kosmos (na przykład struktura oparta na osi góry Sumeru)<sup>16</sup> był jedyną uznaną strukturą kosmologiczną. Kosmos mityczny nie był przeciwstawiany kosmosowi realnemu, fizycznemu. Z pewnością lepszym odpowiednikiem dla trzeciej klasy doktryn byłby któryś spośród systemów idealizmu subiektywnego, jakie wypracowała filozofia zachodnia. Jakkolwiek poczyniono próby komparatystyki doktryny jogaciary z filozofią zachodnią (Chatterjee, 1987: 204–229), to na próżno szukać wpływowej teorii ukazującej istotę religii w kategoriach odpowiadających filozofii jogaciary. To samo dotyczy buddyjskiej koncepcji pustki, do której odnosi się czwarta klasa doktryn.

Jeśli chodzi o ostatnią klasę doktryn, czyli koncepcję prawdziwego umysłu, metoda religioznawcza napotyka w tym miejscu problem. Klasa ta bowiem dekonstruuje to, co zdaniem wielu religioznawców opierających się na poglądach Émila Durkheima (Durkheim, 1990: 31–36), Rudolfa Otto (Otto, 1999: 9–11) i Mircei Eliadego (Eliade, 2008: 5–13) uchodzi za istotę myślenia w kategoriach religijnych, czyli różnicę między *sacrum* a *profanum*. W przypadku jednak buddyjskiej klasyfikacji doktryn to gnoza, a nie *sacrum* jest kategorią centralną, stanowiącą o istocie tradycji religijnej. Dekonstrukcja opozycji binarnej *sacrum*

<sup>16</sup> Należy uwzględnić także znaczenie znajomości tradycyjnej kosmologii chińskiej.



i *profanum* w kontekście osiągnięcia gnozy jest typowa dla opisów koncepcji natury buddy, która jest tożsama w przypadku czujących istot (odpowiadających sferze *profanum*), jak i buddów (sfera *sacrum*). Rozpoznanie w sobie natury buddy łączy sferę świecką z profaniczną. Tego typu połączenie zostało przedstawione na różne sposoby w niezwykle wpływowej w kontekście buddyzmu chińskiego *Sutrze Wimalakīrtiego* (s. *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra*) (*The Vimalakīrti Sutra*, 2004). Stanowi ono też stały motyw obecny w literaturze buddyzmu chan (np. 二入四行論 [X63.1217.1a23]; por. Broughton, 1999: 9; McRae, 1986: 103; Ferguson, 2000: 18; 壇經 [T48.2008.358a5–6]; *The platform sutra of the sixth patriarch*, 2000: 70; Jia, 2006: 123). W kontekście motywu jedności, do którego odnosi się doktryna natury buddy, przywołać można koncepcje poczucia uniwersalnej jedności jako kluczowej cechy doświadczenia mistycznego stanowiącej o jego ponadkulturowym wymiarze. Poglądy tego typu głosił klasyk badań nad mistycyzmem, Walter T. Stace (Stace, 1961: 66; por. Parrinder, 1995: 11–15). Terminy użyte przez Zongmiego w odniesieniu do piątej klasy doktryn, wskazujące na czysty stan umysłu, pozwalają zestawić w pewnym stopniu piątą klasę doktryn także z koncepcją „przypadku czystej świadomości” (*pure consciousness event*, PCE)<sup>17</sup>, głoszoną głównie przez Roberta Formana (Forman, 1990). Czysta świadomość w myśl tej koncepcji stanowi o istocie doświadczenia mistycznego — o jego specyfice i uniwersalności.

Wszystkie powyżej wyszczególnione koncepcje<sup>18</sup> są istotne, niemniej nie pomagają one w zrozumieniu stanowiska Zongmiego ujętego całościowo. Odnoszą się tylko do wybranych, pojedynczych poziomów klasyfikacji doktryn. Gdybyśmy chcieli zrozumieć całość myśli Zongmiego w oparciu o pojedyncze koncepcje wybrane z powyższego zbioru, mając na uwadze to, że z założenia ukazywać mają one istotę religii, Zongmi mógłby zacząć jawić się jako myśliciel dekonstruujący zjawisko religii buddyjskiej jako takiej. Jednakże system Zongmiego od początku do końca mieści się w ramach tradycji buddyjskiej, nigdy nie poddając jej krytyce jako całości, nigdy nie wykraczając poza jej ramy. Ponadto, jak można przypuszczać, ów system nie został ukształtowany wyłącznie skutkiem rozumowania — istotnym czynnikiem mogło również być doświadczenie religijne. Zongmi nie był bowiem wyłącznie myślicielem i autorem tekstów, ale jako przedstawiciel buddyzmu chan, był również adeptem medytacji. Warto dodać, że okres życia Zongmiego, w którym praktykował on pod opieką mistrza chan w linii heze, poprzedza okres, w którym skupiał się na egzegezie tekstów (Broughton, 2009: 4–5). Będąc mnichem, brał również udział w regularnych praktykach o charakterze rytualnym. Religijne (w rozumieniu doświadczenia religijnego) źródła jego rozważań są zatem bardzo prawdopodobne.

<sup>17</sup> Jest to świadomość pozbawiona obiektu, przez co nie podlega kulturowym uwarunkowaniom.

<sup>18</sup> Wyszczególnione koncepcje mają przede wszystkim charakter egzemplifikacyjny i nie pretendują do całościowego ujęcia historii refleksji nad istotą religii.

Przedstawione teorie religioznawcze, rozpatrzone pojedynczo, należy uznać za niewystarczające, jeśli chcemy zrozumieć istotę klasyfikacji doktryn. Zastosowanie pojedynczej koncepcji ukazuje jedynie niepełny, fragmentaryczny obraz całego systemu. Myślę, że można przywołać w tym kontekście znaną metaforę zawartą w zbiorze *Udāna*, wchodzącym w skład kanonu palijskiego — metaforę słonia i ślepców dotykających różnych części ciała słonia, a następnie formułujących w oparciu o cząstkową wiedzę poglądy na temat tego, czym jest cały słon (The *Udāna and Itivuttaka*, 2007: 81–84). Ponadto nawet zastosowanie wszystkich powyżej zarysowanych koncepcji celem ukazania istoty klasyfikacji doktryn może się okazać niewystarczające, jeśli nie zostanie uwzględniona wewnętrzna dynamika owej klasyfikacji, wskazująca raczej na drogę, której etapami są kolejno dekonstruowane doktryny, niż na pojedynczą statycznie rozumianą doktrynę.

Jedną z przyczyn powyższej sytuacji może być przemożny wpływ objawionych religii teistycznych (głównie chrześcijaństwa) na rozwój religioznawstwa w jego wczesnym okresie. Wpływ ten przejawia się w tendencji do traktowania doktryny danej religii jako niezmiennego monolitu, wyrażonego w zamkniętej liczbie kanonicznych ksiąg i uznawanego w jednakowej formie przez każdego członka danej religii.

Jednakże niezależnie od stopnia kodyfikacji doktryny można wykazać różnorodność interpretacji korelującą ze zróżnicowaniem w obrębie grupy osób wyznających daną religię. Pokrywa się to z poglądami, jakie przedstawił w swoich pracach Jonathan Smith<sup>19</sup>. Przykładowo wykazał on, iż Eliade, tworząc koncepcję środka świata, polegał głównie na źródłach reprezentujących światopogląd odzwierciedlający strukturę władzy politycznej. Koncepcja środka świata dotyczy według Smitha centralizacji władzy politycznej w pierwszej kolejności; wymiar sakralny jest wtórny (Cox, 2006: 191–192; por. Smith, 1992: 17).

Tę korelację między źródłami a poglądami można odnieść także do taksonomii Zongmiego. Możemy sobie wyobrazić, biorąc pod uwagę wszystkich przedstawicieli buddyizmu w Chinach okresu dynastii Tang, że z dużym prawdopodobieństwem byli oni powszechnie zaznajomieni z prawem karma, odpowiadającym pierwszej klasie doktryn według Zongmiego. Czy znali szczegółowo strukturę buddyjskiego kosmosu z górą Sumeru w jego centrum? Z pewnością znaczna część znała, lecz co w przypadku świeckich wyznawców, spośród których wielu było niepiśmiennych i nie miało ani czasu, ani potrzeby zgłębiać buddyjskiej doktryny? Schemat góry Sumeru mogli znać na przykład z przedstawień ikonograficznych, lecz z pewnością dla wielu z nich wiedza ta była niedostępna. Jak wielu tangowskich buddystów znało koncepcję świadomości magazynującej, pustki i prawdziwego umysłu? Znali je głównie mnisi i jest bardzo prawdopodobne, że nie wszyscy. Widać więc wyraźnie, że informacje na temat danej religii mogą się różnić w zależności od źródeł, jakimi

<sup>19</sup> Streszczenie poglądów Smitha można znaleźć w: Cox, 2006: 187–195.

dysponujemy, wobec czego tendencja do traktowania doktryny jako niezmiennego monolitu może skutkować zafałszowaniem obrazu danej religii.

Myszę, że rozważania zawarte w tym artykule można odnieść także do innych tradycji religijnych. Nie muszą one ograniczać się do buddyzmu. Przypuszczam, że możemy znaleźć stanowiska podobne do tego, jakie prezentuje Zongmi, w innych tradycjach religijnych, których soteriologia skupia się na stopniowym osiągnięciu gnozy (zob. Fowden, 1986: 95–104). Rozstrzygnięcie, czy to przypuszczenie jest słuszne — mimo że istnieją liczne przesłanki powalające wnioskować, że tak właśnie jest — wymaga jednak obszernych badań porównawczych obejmujących różnorodne tradycje religijne. Niemniej nawet jeśli zjawiska analogiczne do klasyfikacji doktryn nie są uniwersalne, to ich nieprzystawalność do zarysowanych powyżej teorii religioznawczych, które z założenia ukazywać mają istotę religii, świadczy o tym, iż zrozumienie owych zjawisk wymaga nowej perspektywy teoretycznej. Owa perspektywa powinna stanowić fuzję wspomnianych w tym artykule teorii, uporządkowanych hierarchicznie z uwzględnieniem różnych permutacji odpowiadających badanej tradycji religijnej. Oprócz tego że pozwoliłoby to zrozumieć system religijny, którego podstawą jest stopniowe osiągnięcie gnozy, to umożliwiłoby również harmonijną syntezę różnych teorii religioznawczych, podobnie jak połączono ze sobą rozmaite koncepcje buddyjskie w ramach systemów klasyfikacji doktryn.

## BIBLIOGRAFIA

- Abraham, K. (1970). *Dreams and myths: A study in race psychology*. (Przeł. W. White). New York: The Journal of Nervous and Mental Disease Publishing Company.
- Ainbinder, L. D. (1996). *The man in the middle: An introduction to the life and work of Gui-feng Zong-mi*. Vancouver: The University of British Columbia.
- Broughton, J. (1999). *The Bodhidharma anthology*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Broughton, J. (2009). *Zongmi on Chan*. New York: Columbia University Press.
- Buswell, R. (1991). *Tracing back the radiance*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Campbell, J. (2013). *Bobater o tysiącu twarzy*. (Przeł. A. Jankowski). Kraków: Nomos.
- Chatterjee, A. K. (1987). *The Yogacara idealism*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Cheguan. *Outline of the Tiantai Fourfold Teachings 天台四教儀*. (Przeł. Ch. Muller). Dostęp: <http://www.acmuller.net/kor-bud/sagyoui.html> (01.05.2017).
- Cox, J. (2006). *Guide to the phenomenology of religion*. London–New York: The Continuum International Publishing Group.
- Durkheim, É. (1990). *Elementarne formy życia religijnego*. (Przeł. A. Zadrożyńska). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Eliade, M. (2008). *Sacrum a profanum*. (Przeł. B. Baran). Warszawa: Aletheia.
- Erru sixing lun 二入四行論 (X63.1217)*. Dostęp: [http://www.cbeta.org/result2/normal/X63/1217\\_001.htm](http://www.cbeta.org/result2/normal/X63/1217_001.htm) (05.05.2017).
- Ferguson, A. (2000). *Zen's Chinese heritage*. Boston: Wisdom Publications.
- Forman, R. (Red.). (1990). *The problem of pure consciousness*. Oxford–New York: Oxford University Press.

- Fowden, G. (1986). *The Egyptian Hermes*. Princeton: Princeton University Press.
- Gregory, P. (1983). The place of the sudden teaching within the Hua-yen tradition: An investigation of the process of doctrinal change. *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 6(1).
- Gregory, P. (1985). Tsung-mi and the Single word „awareness” (chih). *Philosophy East and West*, 35.
- Gregory, P. (1995). *Inquiry into the origin of humanity*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Gregory, P. (2002). *Tsung-Mi and the sinification of Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Jia, J. (2006). *The Hongzhou school of Chan Buddhism*. Albany: State University of New York Press.
- Jiang, T. (2006). *Contexts and dialogue. Yogācāra Buddhism and modern psychology on the subliminal mind*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Jung, C. G. (2005). *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*. (Przeł. R. Reszke). Warszawa: KR.
- Kant, I. (2007). *Religia w obrębie samego rozumu*. (Przeł. A. Bobko). Kraków: Homini.
- Kristensen, W. B. (1960). *The meaning of religion*. (Przeł. J. B. Carman). Hague: Springer Science+Business Media.
- Lai, W. (1991). Tao-sheng's theory of sudden enlightenment re-examined (s. 169–200). W: P. Gregory (Red.). *Sudden and gradual approaches to enlightenment in Chinese thought*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Leeuw, G. van der (1997). *Fenomenologia religii*. (Przeł. J. Prokopiuk). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Long discourses of the Buddha. (1995). (Przeł. M. Walshe). Boston: Wisdom Publications.
- Lusthaus, D. (2006). *Buddhist phenomenology*. Abingdon–New York: RoutledgeCurzon.
- McRae, J. (1986). *The northern school and the formation of early Ch'an Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Otto, R. (1999). *Świętość*. (Przeł. B. Kupis). Warszawa: KR.
- Parrinder, G. (1995). *Mysticism in the world's religions*. Oxford: Oneworld Publications.
- Paul, D. (1984). *Philosophy of mind in sixth-century China*. Stanford: Stanford University Press.
- Petzold, B. (1995). *The classification of Buddhism*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Rank, O. (2004). *The myth of the birth of the hero: A psychological exploration of the myth*. (Przeł. G. C. Richter & E. J. Lieberman). Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sadakata, A. (2000). *Góra Sumeru i kraina Sukhawati*. (Przeł. M. Kanert). Poznań: Moderski i S-ka.
- Schleiermacher, F. (1995). *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. (Przeł. J. Prokopiuk). Kraków: Znak.
- Smith, J. (1992). *To take place: Toward theory in ritual*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stace, W. T. (1961). *Mysticism and philosophy*. London: Macmillan and Company Limited.
- Tan jing* 壇經 (T48.2008). Dostęp: [http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2008\\_001.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2008_001.htm) (05.05.2017).
- The platform sutra of the sixth patriarch*. (2000). (Przeł. J. McRae). Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- The Udāna and Itivuttaka*. (2007). (Przeł. J. Ireland). Kandy: Buddhist Publication Society.
- The Vimalakirti sutra*. (2004). (Przeł. J. McRae). Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Vasubandhu. (1991). *Abhidharmakosabbāṣyam II*. (Przeł. L. de La Vallee Poussin & L. Pruden). Berkeley: Asian Humanities Press.
- Welter, A. (2011). *Yongming Yanshou's conception of Chan in the Zongjing Lu*. New York: Oxford University Press.