



# P Przekaz Lampy

PIERWOTNE NAUKI ZEN

## *Podejście metafizyczne i logiczne we wczesnych naukach czan*

Na początku swej historii chiński buddyzm czan był ściśle związany z Sutrą Lankawatary<sup>1</sup>. Kiedy czytamy zapiski dotyczące Bodhidharmy w Przekazie lampy, dowiadujemy się, że kiedy Pierwszy Patriarcha przekazywał Dharma swemu uczniowi Hui-k'o, wręczył mu cztery tomy Lankawatary, mówiąc mu, iż sutra ta stanowi klucz do buddyzmu, i że powinien oświecać następne pokolenia zgodnie z tym, co jest w niej napisane. Jednak w procesie przekazu nauki czan stopniowo oddaliły się od tej sutry, zwracając się raczej ku Sutrze pradźniaparamity<sup>2</sup> jako źródle swych podstawowych tez.

W Sutrze wysokiego podium Hui-nenga, Szóstego Patriarchy, często wspomina się i dyskutuje o naukach filozofii pradźniaparamity. Sutra diamentowa, którą patriarcha szczególnie głęboko przeniknął, przynależy właśnie do grupy pradźniaparamity. Ciekawym okazuje się porównanie zapisków Hui-nenga w Lampie z naukami mistrza Fa-yunga z góry Niu-t'ou. Jeszcze zanim przeszedł on na buddyzm czan, Fa-yung przeczytał z głębokim zrozumieniem Sutrę mahapradźniapamity. Później, kiedy był już opatem na górze Niu-t'ou, poproszono go, aby wykladał na temat tej sutry w klasztorze Chien-ch'u w Tan-yang. Jego wykłady na temat czan, zapisane w Lampie, oparte są na filozofii pradźniaparamity.

Sutrę pradźniaparamity zwykle uważa się za uporządkowane przedstawienie doktryny madjamiki<sup>3</sup>. Oto co T.R.V. Murti ma do powiedzenia na ten temat:

Pojęcie pradźniaparamity jest cechą wyróżniającą systemu madjamiki. Dominuje ona nad każdą częścią jej filozofii - jej metafizyką, etyką

i religią. Pradźnia to niedualna wiedza (jnanam advajam) /.../ Dialektyka osiąga swe spełnienie poprzez trzy „momenty”: antynomiczny konflikt przeciwstawnych poglądów na temat rzeczywistego przedstawianych przez systemy spekulatywne (drstivada); ich krytyka, odsłaniająca ich pustkę (śunjata); oraz intuicja Rzeczywistego, w której dualizm „jest” i „nie jest” zostaje ostatecznie rozwiązany (pradźnia). Jest to Absolut<sup>4</sup> przekraczający Rozum. Domyślnie funkcjonująca w tym procesie Pradźnia prowadzi nas przez ten cały dialektyczny ciąg<sup>5</sup>.

Ten „Absolut przekraczający Rozum” to Ostateczna Rzeczywistość wszystkich rzeczy. Dla buddysty jest to naturą buddy wewnątrz wszystkich istot. Madjamika utrzymuje, że kiedy wszystkie osobne istnienia dzięki dialektycznemu procesowi negacji negacji zredukuje się do śunjaty, czyli pustki, wtedy występuje Najwyższe Oświecenie i przejawia się pradźniaparamita, czyli „niedualna wiedza”. Niu-t’ou Fa-yung zastosował tę podstawową zasadę madjamiki w swoich naukach czan. Zgodnie z tradycją Niu-t’ou Fa-yunga nie uważano za jednego z ortodoksyjnych mistrzów czan, takich jak ci przynależący do ośrodków w Nan-yo czy Ch’ing-yuan, albo później do szkół lin-chi czy ts’ao-tung. Mimo to zapiski te, świetnie napisane wierszem – głównie pięć słów na linijkę – prezentują w sposób dość uporządkowany esencję wczesnych nauk czan. Daje nam to filozoficzne tło, z którego rozkwitły buddyjskie idee późniejszych wieków. To, co zostało zapisane w tekstach mistrza Fa-yunga, to tak naprawdę skondensowana forma filozofii pradźniaparamity, którą zastosował on w swoim nauczaniu.

Pradźnia oznacza najwyższą intuicję, która postrzeża rzeczy w ich aspekcie śunjaty. Śunjata nie jest ani relatywnością, ani nicością, lecz Ostateczną Rzeczywistością, albo Absolutem. Kiedy buddysta madjamiki głosi, że wszystkie rzeczy są puste, nie wyraża on nihilistycznego poglądu, lecz przemawia o Ostatecznej Rzeczywistości, której nie można umieścić w żadnym współczesnym systemie logicznym. Kiedy buddysta mówi, że Pustka znajduje się wewnątrz Pięciu Skupisk, albo skandh<sup>6</sup>, ma on na myśli fakt, iż we wszystkich rzeczach istnieje Absolut, który sam jest nieograniczony. Tak oto śunjata jest immanentną i powszechną rzeczywistością wszystkich rzeczy. Aby osiągnąć tę uniwersalną rzeczywistość, buddysta madjamiki przywołuje proces negacji. Jest to główny temat filozofii pradźniaparamity i cel wczesnych patriarchów i mistrzów czan, włączając w to Fa-yunga. Oto jego własne słowa:

Słowa nie mają nic wspólnego z własną Pierwotną Naturą, do której można dotrzeć jedynie poprzez śunjatę. Nie-mysł jest Absolutną Rzeczywistością, w której umysł zaprzestaje działań. Kiedy jest się wol-

nym od myśli, własna natura osiąga Absolut. Ostateczna Esencja rzeczy jest tym, co najważniejsze. Jednak w krainie ułudy staje się ona czymś innym niż naprawdę jest. Natura Rzeczywistości jest niewidzialna i nie można jej pojąć naszym świadomym umysłem.

Co mistrz miał na myśli, mówiąc „Pierwotna Natura” i „Ostateczna Esencja”? Oba te pojęcia odnoszą się do śunjaty. Tak oto cel buddysty czan nie różni się od celu filozofa madjamiki. Według pradźniaparamity, śunjatę można osiągnąć dzięki serii negacji, które prowadzą do Najwyższego Oświecenia. Dopóki istnieje świadomy zamiar osiągnięcia czegoś, będzie stanowił on poważną przeszkodę. Aby osiągnąć czan, należy całkowicie pozbyć się wszelkich przeszkód. W Sutrze pradźniaparamita-hridaja (Sutra serca) jest mowa o Awalokiteśwarze, który zgodnie z radą Buddy neguje wszystko, o czym można by pomyśleć jako o przedmiocie myśli. Takie jest również podejście czan utrzymywane przez wczesnych patriarchów i mistrzów. W rzeczy samej na tym polegała pierwsza lekcja czan, jaką Fa-yung otrzymał od Tao-hsina, Czwartego Patriarchy:

Wszystkie przeszkody na drodze do osiągnięcia bodhi [mądrości], powstające z tworzących karmę namiętności, są pierwotnie nieistniejące. Każda przyczyna i skutek to tylko sen. Nie istnieje żaden potrójny świat, który się opuszcza, ani żadne bodhi, którego należałoby poszukiwać. Wewnętrzna rzeczywistość i zewnętrzny przejaw człowieka i dziesięciu tysięcy rzeczy są identyczne. Wielkie tao jest bezforemne i nieograniczone. Jest wolne od myśli i niepokoju.

Wolność od myśli i niepokoju obrazowo przedstawił jeden z późniejszych mistrzów: przypomina wiadro z wodą, z którego właśnie odpadło dno. Kiedy nic już nie powstrzymuje wody i cała się wylała, negacja w rzeczy samej zostaje zakończona.

Negacja nie prowadzi jednak do nicości, lecz osiągnięcia śunjaty. Kiedy usunięta zostaje dualność, urzeczywistnia się intuicję pradźni. Tutaj jednocześnie się poznający i poznawane, subiektywność i obiektywność wzajemnie się identyfikują. W Sutrze pradźniaparamity nazywa się to niedualnością, albo nie-rozróżnianiem, albo pradźniaparamitą. Tak oto, gdy zapytano Fa-yunga, czy zna przyczynę powstawania różnych umysłowych postaw, oraz w jaki sposób je powstrzymywać, odpowiedział:

Kiedy wylania się umysłowa postawa oraz świat zewnętrzny, natura obu jest nie-istniejąca. Pierwotnie nie istnieje poznający przyczynę wylania. Możliwości umysłu i poznawanego są identyczne. Kiedy oświecone zostanie ich źródło, wszystko to, co się wylania, przestaje

się wyłaniać. Zanika samo wyłanianie /.../ Kiedy nie stwarza się umysłowych postaw oraz świata zewnętrznego, wtedy jest to Pustką /.../

Wewnętrzne doświadczenie Pustki jest fundamentem duchowej struktury buddyźmu. Stanowi wgląd w głębię umysłu, objawienie czan. Aby osiągnąć to objawienie, musimy przekroczyć nawet negację. Musimy przejść przez proces negacji samej negacji, jeśli pragniemy odnaleźć ukryte źródło naszej istoty. Dialektyka pradžniaparamity różni się od tej wcześniejszych indyjskich myślicieli oraz od zachodnich filozofów dialektycznych, ponieważ nawet gdy teza i antyteza zostają logicznie zsyntetyzowane, pozostaje to wciąż intelektualnym pojęciem, które nie może się stać czymś wewnętrznym doświadczeniem. Stąd, gdy współczesnym naukowym filozofom zadaje się pytanie: „Wszystkie rzeczy powracają do Jednego. Dokąd powraca Jedno?”, nie potrafią oni odpowiedzieć. To, jak dobrze mistrz Fa-yung opanował dialektykę pradžniaparamity staje się oczywiste, gdy czytamy jego subtelne uwagi w odniesieniu do pytania: „Dokąd powraca Jedno?”:

20

Chwila, w której umysł działa, jest chwilą działania nie-umysłu. Bez-użyteczne jest rozprawianie o nazwach i przejawach rzeczy, podczas gdy bezpośrednio podejście z łatwością to osiąga. Nie-umysł jest tym, które działa; nieustanne działanie jest tym, które nie działa. Ten nie-umysł, o którym mówię, nie jest oddzielny od umysłu.

Tak oto nie-umysł jest umysłem i umysł jest nie-umysłem. Albo możemy stwierdzić, że nie-umysł i umysł są jednym i tym samym. Kiedy zajmujemy się przyziemnymi sprawami, nie zakłócamy świata Rzeczywistości. Kiedy kontemplujemy świat Rzeczywistości, nie unikamy spraw przyziemnych.

Doktrynę madjamiki sprowadził do Chin pod koniec IV w. Kumara-dziwa, i stała się ona znana w Chinach jako san-lun, czyli „Trzy traktaty”. Jej idea „podwójnej prawdy” mocno wsparła szkołę san-lun, która kładła nacisk na osiągnięcie śunjaty poprzez negację. (Zostanie to opisane szczegółowo, gdy dojdziemy do nauk Yung-chia Hsuan-chio.) Z kazań Fa-yunga wiemy, iż był on prawdziwym wyznawcą filozofii madjamiki, która odegrała tak doniosłą rolę w rozwoju buddyźmu czan. Wiemy również, iż był on uczniem Tai-minga, wiodącego mistrza szkoły t'ien-tai w klasztorze Feng-lu. Po śmierci Tai-minga, rozpoczął on studia u Yen-kuana, który uznał Fa-yunga za wielkiego uczonego „ośmiorakiej negacji”, przez co rozumiał filozofię madjamiki. Wykazuje to, iż Fa-yung znany był jako adwokat madjamiki nawet przed swym „nawróceniem” na czan. W owym czasie był on już zaznajomiony z doktryną drogi środka szkoły t'ien-tai, tak jak ją przedstawił jej założyciel. Podczas dyskusji z jednym z uczniów o tej doktrynie definiuje on ją w następujący sposób:

Nie zatrzymuj się w skrajności Pustki, lecz oświeć nie-istnienie w istnieniu. To nie pochodzi ani z Pustki, ani z istnienia. Pustki i istnienia nie uważa się za dwie różne rzeczy. Oto, co nazywa się drogą środka.

Aby zrozumieć miejsce Fa-yunga w historii rozwoju buddyźmu, należy zrozumieć okoliczności jego przejścia na czan. Jak opowiada nam Lampa, Fa-yung medytował w skalnej jaskini na górze Niu-t'ou, gdy podszedł do niego Tao-hsin, Czwarty Patriarcha, zadając mu pytanie: „Kim jest ten, który kontempluje, i czym jest umysł, który jest kontemplowany?”. Kiedy Fa-yung usłyszał te słowa, osiągnął nagle przebudzenie.

W mowach późniejszych mistrzów czan wielokrotnie występują wzmianki o kwiatach, znoszonych Fa-yungowi w ofierze przez ptaki, gdy medytował na górze jeszcze przed spotkaniem z Czwartym Patriarchą. Nan-chuan P'u-yuan (748-834) oraz Tung-shan Liang-chieh (807-869) próbowali wyjaśnić, dlaczego ofiary te skończyły się zaraz po tej rozmowie. Obaj skonstatowali, iż wcześniejsze osiągnięcie Fa-yunga nie było jeszcze kompletne, jednak po jego oświeceniu, jak wyraził to Tung-shan, „całe jego istnienie zniknęło”. Miał on na myśli to, iż Fa-yung jako gospodarz ptaków już nie istniał i nie mógł przyjmować ich ofiar. Innymi słowy, gdy nie ma już podmiotu, przedmioty się nie pojawiają. Cud ptasich ofiar w naturalny sposób się zakończył po tym, jak Fa-yung w pełni uchwycił esencję czan. Chociaż Fa-yung poznał filozofię madjamiki przed swoim przejściem na czan, jego praktyka medytacyjna była jednostronna. Później tak oto przedstawiał to jednemu ze swoich uczniów:

Istnieje też inny rodzaj ludzi kontemplujących Pustkę. /.../ Z rozmysłem poszukują oni pustki poprzez przebywanie w pustce. Ich rozumienie jest przeciwieństwem Prawdy. Myślą oni, że Prawdę osiąga się pojęciowym umysłem. To, co w końcu udaje im się zrozumieć, nie jest Ostateczną Prawdą. Twierdzą również, że zaniknięcie aktywności umysłu następuje dzięki intelektualnej wiedzy. Mówą tak dlatego, iż nie rozumieją swej pierwotnej natury; ich poszukiwania Pustki tylko ich wycieńczają. Wynik tego będzie taki, iż przebywać oni będą na zawsze w ciemnościach umysłu, nie rozumiejąc, iż to, czego się chwytają, to tylko przejawy rzeczy.

Kiedy Fa-yung został mistrzem czan, również w jego stylu życia nastąpiła ogromna przemiana. Zamiast siedzieć w jaskini, ignorując odwiedzające go osoby, zszedł z góry i zaczął regularnie chodzić z prośbą o jałmużnę, codziennie przynosząc do klasztoru ryż dla trzystu osób. Tą całkowitą przemianę można przypisać jedynie jego zrozumieniu doktryny czan oraz różnic z doktryną czystej negacji szkoły san-lun. Oba te podejścia można odnaleźć w madjamice; różnią się one jedynie rozłożeniem akcentów.

Jednak nauki Fa-yunga były często krytykowane. Huang-po Hsi-yun (zm. 849), słynny nauczyciel Lin-chi I-hsuana, kiedyś zauważył: „Wielki mistrz Niu-t’ou Fa-yung, uczeń Czwartego Patriarchy, wykladał czan na wszystkie sposoby, jednak nie poznał on sekretu uczynienia skoku w Ostateczne”. Czym jest ten skok w Ostateczne, o którym mówi Huang-po? Jest tym, co odróżnia nauki wczesnych patriarchów i mistrzów czan od późniejszych mistrzów czan po Ma-tsu (Kiang-si Tao-i). Wiemy, że wcześnie mistrzowie, przeciwstawiając się czystej negacji szkoły san-lun, opierali się w dużej mierze na intelektualnej wiedzy i filozoficznym rozumieniu. Można poznać teorie wielkich szkół filozofii, jednak nie osiągnie się dzięki temu oświecenia. Jak wielkie by nie były osiągnięcia filozofii pradźniaparamity i systemu madjamiki, posiadały one jednak swe ograniczenia. Nie jest łatwiej otworzyć ludzki umysł poprzez zwykłe rozumowanie czy też filozoficzne spekulacje niż przez świadome poszukiwanie śunjaty. Od czasów Ma-tsu mocno rekomendowano podejście bezpośrednie, kung-an (jap. koan) oraz wen-ta (jap. mondo), jak również używano Ho! (jap. katsu) i uderzeń kijem. Wszystkie te metody prowadziły do skoku w Ostateczną Rzeczywistość, i tak oto napisany został nowy rozdział w historii buddyzmu czan. Niu-t’ou Fa-yung żył sto lat przed Ma-tsu, i w jego czasach nauki czan ograniczały się wciąż do filozoficznych wykładni, które rzadko prowadziły do owego skoku. Warto jednak uważnie przestudiować zapiski Fa-yunga, ponieważ przedstawiony jest w nich w systematyczny sposób wpływ filozofii drogi środka na buddyzm czan.

Filozofia drogi środka obejmuje pojęcia pradźni i śunjaty, których nie można rozpatrywać oddzielnie. Są one w rzeczy samej dwoma aspektami jednej niepodzielnej rzeczywistości. Jednak, ogólnie rzecz ujmując, różnica polega na tym, iż śunjatę osiąga się dzięki procesowi wielokrotnej negacji, podczas gdy pradźnię urzeczywistnia się dzięki natychmiastowemu i intuicyjnemu utożsamieniu. Jest to szczególnie widoczne w naukach pionierów czan, takich jak Niu-t’ou Fa-yung i Yung-chia Hsuan-chio. Różnią się oni tym, iż Niu-t’ou kładzie nacisk na pradźnię, podczas gdy Yung-chia koncentruje się na śunjacie. Chociaż celem nauk Yung-chia jest osiągnięcie pradźni, to proces, w jaki był on zaangażowany, to dialektyczna negacja Absolutnej Pustki. Epistemologicznie pradźnia jest Ostateczną Rzeczywistością, o której nic nie można orzec. Jednak urzeczywistnienie tej ostatecznej rzeczywistości być może sugerują słowa samego Yung-chia: „Cóż za jasne postrzeżenie! A mimo to nie ma nic do postrzeżenia. Żadnego człowieka, żadnego buddy”. Można się zastanawiać, jak to czynili późniejsi mistrzowie czan, coś takiego on tak jasno postrzegł, skoro nie ma niczego do postrze-

żenia. Odpowiedź tu jest taka, iż najwyższa intuicja opisana jest jako samourzeczywistnienie, albo najwyższa świadomość, świadoma samej siebie. Ontologicznie Ostateczna Rzeczywistość jest śunjata, Absolutną Pustką.

Skoro najwyższa wewnętrzna świadomość jest Absolutną Pustką, osiąga się ją poprzez negację rzeczy, człowieka, a nawet Buddy. Podejście Yung-chia do czan generalnie podąża za doktryną wielokrotnej negacji domyślnie zawartej w tej metodzie. Idea niekończącego się zaprzeczania sformułowana w ośmiorakiej negacji szkoły san-lun służy za podstawową zasadę jego nauk. Jednak w tej szkole istnieje też inna droga do śunjaty. Składa się ona z uwolnienia się od tzw. czterech dylematów: 1) istnienia, 2) nie-istnienia, 3) zarówno istnienia, jak i nie-istnienia, 4) ani istnienia, ani nie-istnienia. Pierwsze dwa są dylematami podstawowymi; kolejne dwa w oczywisty sposób są ich pochodną.

W swych Dziełach zebranych Yung-chia wyjaśnia wagę uwolnienia się od tych czterech dylematów: „Kiedy umysł jest albo istnieniem, albo nie-istnieniem, wpada w pułapkę afirmacji. Kiedy umysł nie jest ani istnieniem, ani nie-istnieniem, wpada w pułapkę negacji”. W takim razie zarówno afirmacja, jak i negacja są „pułapką”, z której należy się uwolnić, aby osiągnąć śunjatę.

Opierając się na dialektyce drogi środka, Chi-tsang (549-623), wielki filozof szkoły san-lun, rozwinął jeszcze bardziej wyrafinowane podejście, zwane „podwójną prawdą na trzech poziomach”. Na podwójną prawdę składa się zwykła prawda oraz prawda wyższa. Chi-tsang powiedział, że zwykły człowiek postrzega rzeczy jako naprawdę istniejące – istnienie – i nic nie wie o ich nie-istnieniu. Buddyści twierdzą, że wszystkie rzeczy są nie-istniejące. Na pierwszym poziomie nie-istnienie, które jest zaprzeczeniem istnienia, jest wyższą prawdą. Na drugim poziomie zarówno istnienie, jak i nie-istnienie są zwykłymi prawdami. Zaprzeczenie ich – ani istnienie, ani nie-istnienie – jest prawdą wyższą. Na trzecim poziomie, według Chi-tsanga, zarówno istnienie, jak i nie-istnienie oraz ani istnienie, ani nie-istnienie są zwykłymi prawdami. Wyższą tego prawdą jest: zarówno ani istnienie, ani nie-istnienie, oraz ani nie-istnienie, ani nie nie-istnienie<sup>7</sup>.

Kiedy Yung-chia definiował umysł, powiedział: „Nie jest ani istnieniem, ani nie-istnieniem, i jednocześnie nie jest ani nie-istnieniem, ani nie nie-istnieniem”. Współbrzmi to z wyższą prawdą trzeciego poziomu przedstawioną przez Chi-tsanga. Yung-chia używa trzeciego poziomu dialektyki jako środka do osiągnięcia Ostatecznej Rzeczywistości. Tłumaczy: „Jeśli jesteś przywiązany do istnienia albo nie-istnienia, staniesz się jednostronny, ponieważ nie będziesz rozumiał, że forma istnienia nie jest rzeczywistością



istnienia, i że forma nie-istnienia nie jest prawdziwym nie-istnieniem”. Utrzymuje on tutaj, iż twierdzenie zarówno istnienia, jak i nie-istnienia jest nieodpowiednie; negacja zarówno nie-istnienia, jak i nie nie-istnienia również jest błędem. Nie można podejść do czan w sposób jednostronny, ponieważ czan nie opowiada się po żadnej ze stron. W zamian należy użyć dialektyki, dopóki nie osiągnie się absolutnej rzeczywistości trzeciego poziomu. W tym miejscu Yung-chia czerpie ze swych własnych doświadczeń: „Nie tylko unicestwione zostają środki wyrazu, lecz odcięte zostają również korzenie aktywności umysłu”. Kiedy osiąga się taki stan, według Yung-chia, osiąga się czan.

Yung-chia znajdował się pod wpływem nie tylko szkoły san-lun; jego nauki są głęboko związane również z filozofią t'ien-t'ai. Studiował on buddyzm u Tso-ch'i Fa-lang'a (673-754) oraz u T'ien-kung Hui-wei<sup>8</sup>, gdzie zaznajomił się ze wszystkimi podstawowymi zasadami szkoły t'ien-t'ai. Jednym z najbardziej znaczących wkładów t'ien-t'ai do buddyjskiej filozofii jest teoria potrójnej prawdy utożsamianej z jednym. Potrójna prawda obejmuje rzeczywiste, nierzeczywiste i środkowe. Rzeczywiste odnosi się do Pustki, która niweluje wszystkie rozróżniające elementy. Nierzeczywiste odnosi się do prawdy konwencjonalnej, poprzez którą wszystkie rozróżniane elementy są ustanawiane. Środkowe nie odnosi się do miejsca pomiędzy tymi dwoma; raczej przekracza zarówno rzeczywiste, jak i nierzeczywiste, jednocześnie oba je obejmując.

Szkoła t'ien-t'ai jak widzimy przedstawiła potrójną prawdę utożsamianą z jednym, a następnie nauczała potrójnej kontemplacji, dzięki której można osiągnąć to rozumienie. Poprzez potrójną kontemplację osiąga się trzy rodzaje „oczu”: oko dharmy, oko mądrości i oko buddy. Yung-chia komentuje to następująco: „Wszystkie przejawy zjawisk różnią się między sobą, i temu, co postrzega te rozróżnienia, nadaje się nazwę oka dharmy. Cisza nigdy się nie zmienia, i to, co postrzega ten fakt, nazywa się okiem mądrości. Kiedy jest się wolnym zarówno od nie-rozróżniającej rzeczywistości, jak i rozróżniającej materialności, osiąga się wzrok oka buddy. Stąd trzy prawdy utożsamiane są z jednym. Tak oto ostateczna rzeczywistość rzeczy jest absolutnie czysta”. To w oczywisty sposób utożsamia użycie przez Yung-chia metafizycznej struktury t'ien-t'ai z jego poszukiwaniami ostatecznej rzeczywistości czan.

Yung-chia zaadoptował filozofię t'ien-t'ai do swego nauczania, jednak nie był w żaden sposób przez te zasady ograniczany. Rzeczywiście przyjął on to, co t'ien-t'ai nazywa „doskonałym wzajemnym rozwiązaniem pośród trzech aspektów prawdy: rzeczywistym, nierzeczywistym i środkowym”.

Zwykle wyraża się to przy pomocy formuły: „Trzy jest jednym; jedno jest trzema”. Jednak Yung-chia idzie dalej i neguje tą ideę. Głosi:

Kiedy poszukuje się ostatecznego w całej jego subtelności, nie jest ono ani trzema, ani jednym. Tak oto trzy, które nie jest trzema, nazywa się trzema; jedno, które nie jest jednym, nazywa się jednym. Kiedy trzy wywodzi się z jednego, nie jest prawdziwym trzy, więc jak można go nazywać trzema? Kiedy jeden wywodzi się z trzech, nie jest prawdziwym jeden, więc jak można go nazywać jednym? Kiedy jeden nie jest jednym, niekoniecznie jest trzema, ani również trzy, które nie jest trzema, niekoniecznie jest jednym. Jednak nie można zaprzeczyć istnieniu jednego, mimo że jeden nie może istnieć bez trzech, podobnie jak nie można zaprzeczyć istnieniu trzech, mimo że trzy nie może istnieć bez jednego. Jeden, który nie istnieje, pierwotnie nie jest trzema. Trzy, który nie istnieje, pierwotnie nie jest jednym. Zarówno jeden, jak i trzy pierwotnie nie istnieją, i nawet ta nicość również nie istnieje. Nie istnienie nicości jest pierwotną nicością, i tak oto jest ostatecznym w całej jego subtelności.

Tutaj celem Yung-chia jest zanegowanie w każdy możliwy sposób ustanowionego związku pomiędzy jednym i trzema, a ostatecznie również samego ich istnienia. Należy tu zrozumieć, iż w żadnym wypadku nie krytykuje on doktryny t'ien-t'ai, lecz tak naprawdę doprowadza ją do logicznej skrajności. Jeśli miałby ją po prostu przyjąć, natychmiast jej nie odrzucając, byłoby to podejściem jednostronnym. Jego przyjęcie i jednoczesne odrzucenie tej zasady jest prawdziwym podejściem madjamiki, prowadzącym do tego, co szkoła t'ien-t'ai nazywa chen-k'ung miao-yu, czyli „prawdziwą pustką i subtelną rzeczywistością”.

Według Yung-chia, gdy mówimy, że coś jest rzeczywiste, nie jest to rzeczywistością relatywną. Kiedy mówimy, że jest pustką, nie jest pustką relatywną. To, co rzeczywiste jest puste; to, co puste jest rzeczywiste. To zrównanie pustego i rzeczywistego osiągane jest przez umysł absolutny, wolny od jakiegokolwiek dychotomii. Jest on wyłonieniem się stałej świadomości świadomej samej siebie, a jednocześnie nie różni się on od zwykłego umysłu. XI-wieczny mistrz czan Ta-ning Tao-kuan powiedział: „Nie-myśl jest źródłem. Nie-przebywanie jest podstawą. Subtelna rzeczywistość jest działaniem. Prawdziwa pustka jest substancją. Tak oto możemy stwierdzić, że wszędzie na świecie znajduje się prawdziwa pustka, a wszystkie rzeczy we wszechświecie są działaniem subtelnej rzeczywistości”.

Następnie Ta-ning wyjaśnia: „Kto potrafi to objąć? Cztery pory roku następują kolejno po sobie. Słońce i księżyc świecą nieprzerwanie. Prawda nie ulega żadnym zasadniczym zmianom, a tao nie jest ograniczane do

żadnego miejsca. Dlatego uwolnij się i poddaj temu, co ci się przydarza. Wznos się i razem z tym opadaj. Tutaj możesz być jednocześnie zwykłym człowiekiem i mędrce<sup>9</sup>.

Kiedy prawdziwa pustka jest substancją, a subtelna rzeczywistość funkcjonuje, człowiek zajmuje się swymi zwykłymi codziennymi czynnościami, jednocześnie je przekraczając. Tak oto osiąga się zarówno wolność, jak i mądrość. Yung-chia mówi: „Kiedy pojawia się mądrość, osiąga się wolność. Jednak w tej wolności nie istnieje nic, od czego należałoby się uwalniać. Kiedy osiąga się tego rodzaju wolność, stwarzana jest mądrość. Jednak w tym stwarzaniu mądrości nic nie jest stwarzane”. Widzimy tutaj prawdziwą syntezę t'ien-t'ai i czan w naukach Yung-chia.

W rzeczy samej, nauki Hui-ssu (514-577) oraz Chih-i (531-597), założycieli szkoły t'ien-t'ai, stanowią część Przekazu lampy, chuan 27. Lampa jest podstawowym tekstem źródłowym czan, a fakt, że nauki Hui-ssu i Chih-i spisane zostały tuż obok nauk innych mistrzów czan ukazuje, jak bliskie były związki wczesnej filozofii t'ien-t'ai i czan. Daisetz T. Suzuki powiedział: „Według mnie tendai [t'ien-t'ai] jest odmianą czan, a ich pierwszych krzewicieli można śmiało uznać za mistrzów czan, chociaż nie tego kalibru co Shih-t'ou, Yueh-shan, Ma-tsu czy Lin-chi<sup>10</sup>”.

Przedstawiliśmy tu podejścia Yung-chia jako reprezentatywne dla logicznych nauk czan. Yung-chia zmarł w 713 r., podobnie jak Hui-neng, Szósty Patriarcha. W owym czasie Ma-tsu, założyciel niekonwencjonalnych i nielogicznych nauk czan, miał zaledwie cztery lata. Pod wieloma względami studia czan w tym okresie miały dość prymitywny charakter. Wielu z jego pionierskich myślicieli wciąż było głęboko uwikłanych w metafizykę i logiczne wykładnie. Chociaż celem Yung-chia, zgodnie z jego własnymi słowami, było „unicestwienie środków wyrazu i odcięcie korzeni umysłowych działań”, pozostał on dość zależny od owych „środków wyrazu”, a jego umysłowe działania wciąż się w pewien sposób pogłębiały i raczej nie miały zostać odcięte. Późniejsi mistrzowie byli w stanie bezpośrednio doświadczyć absolutnej wolności głównie dlatego, iż nie ustanawiali żadnych środków wyrazu, które należałoby unicestwić i nie posiadali żadnych korzeni umysłowych działań, które należałoby odciąć. Yung-chia poruszał się w ramach ustalonej logiki, od której nie był w stanie nigdy w pełni się wyzwolić. Innymi słowy przejmował się dychotomizującymi pojęciami afirmacji i negacji. Późniejsi mistrzowie przyjęli zupełnie inne podejście. Zamiast konstruować skomplikowane logiczne formuły, aby je później unicestwić, używali zaskakujących i bezpośrednich irracjonalności. W ich dialogach siła paradoksu stwarza wąwozy nie do przebycia; aby je pokonać, trzeba przekroczyć logikę.

Pewnego razu Chao-chou, dharmicznego wnuka Ma-tsu, zapytano, co by powiedział człowiekowi, który nic nie posiada. Chao-chou odparł: „Wyrzuć to!”<sup>11</sup>. Jeśli człowiek nic nie posiada, cóż mógłby wyrzucić? Paradoks całkowicie konfunduje nasz intelekt.

Lin-chi, kolejny dharmiczny spadkobierca Ma-tsu zwrócił się kiedyś do zgromadzonych: „Pewien człowiek znajduje się na drodze, jednak nie opuścił on domu. Inny opuścił dom, jednak nie znajduje się on na drodze. Którego z tych dwóch należałoby szanować?”. Na pytanie Lin-chi nie można odpowiedzieć w sposób logiczny. Jego uczniowie zabierani byli na sam skraj przepaści i nakłaniani do skoku na drugą stronę. W historii czan mamy wiele tego rodzaju słynnych stwierdzeń, które wielokrotnie służyły jako trampoliny dla skoku, jak np.: „Nie wolno ci podróżować nocą, jednak musisz przybyć przed świtem”; „Most płynie, nie rzeka”; „Zabierzcie krowę biednego wieśniaka i ukradnijcie jedzenie głodującemu”. Kung-anów tych używano w różnych sytuacjach, aby otwierać nowe sfery postrzegania i kontynuować nauki podstawowej intuicji, zapoczątkowane przez Ma-tsu.

Ze wszystkich mistrzów czan spisanych w Przekazie lampy Yung-chia jest jedynym, który był zwolennikiem osiągnięcia oświecenia poprzez proces logiczny. Jak mieliśmy okazję się przekonać, przeprowadzał on analizę logiczną aż na sam skraj przepaści, jednak nie dokonał on ostatecznego skoku. Być może dla samego Yung-chia ta metoda była odpowiednia, ponieważ był on obdarzony niezwykle intuicją geniuszem z wrodzonymi skłonnościami do osiągnięcia oświecenia. Jednak jego podejście miało swe ograniczenia. Logiki nie można mimo wszystko przemienić w nie-logikę, a tego rodzaju zadania on się podjął. Jego nauki wpadły w pułapkę intelektualnej złożoności i pomieszania zamiast prowadzić ku oświeceniu. Mimo to jego wyczerpująca wykładnia logiki Drogi Środka przetarła szlak dla późniejszego rozwoju nie-logicznych środków w nauczaniu czan.

Wspomniałem powyżej, że nauczanie Yung-chia podkreśla śunjatę, podczas gdy Niu-t'ou kładzie nacisk na pradźnię. Teraz zdajemy już sobie sprawę, że zarówno filozoficzne spekulacje Niu-t'ou, jak i analizy logiczne Yung-chia posiadają swe ograniczenia. Ponieważ Yung-chia całkowicie wyczerpał możliwości logiki, pojawiło się nielogiczne podejście późniejszych mistrzów. Z filozoficznych spekulacji w poszukiwaniu pradźni Niu-t'ou wyrosło późniejsze podejście niekonwencjonalne i bezpośrednie. Ukazaliśmy już ograniczenia logiki Yung-chia. Oto przykład sposobu, w jaki mistrzowie czan nauczali pradźni, sposobu radykalnie różniącego się od nauk Niu-t'ou:

Chao-chou Ts'ung-sheng złożył wizytę T'ou-tzu Ta-t'ungowi i zapytał: „Czym jest substancja pradźni?”. T'ou-tzu powtórzył: „Czym jest substancja

pradźni?”, na co Chao-chou głośno się roześmiał i odszedł. Następnego ranka, gdy T’ou-tzu dostrzegł Chao-chou zamiatającego podwórze, podszedł do niego i zapytał: „Czym jest substancja pradźni?”. Jak tylko Chao-chou usłyszał te słowa, rzucił na ziemię miotłę i oddalił się, głośno się śmiejąc.

Aby zrozumieć radykalne oddalenie się Chao-chou należy wpieryw zaznajomić się z naukami Niu-t’ou na temat pradźni, ponieważ właśnie w nich zawarta jest esencja, z której wyrosło późniejsze nauczanie, którego przykład przedstawiono powyżej.

*Niu-t'ou Fa-yung*  
(594-657)

牛頭法融

### *Nie-umysł nie różni się od umysłu*

(Z Przekazu lampy, chuan 4)

Mistrz czan Fa-yung, założyciel szkoły na górze Niu-t'ou, pochodził z Yen-ling w Jun-chou<sup>12</sup>. Jego nazwisko rodowe brzmiało Wei. Mając 19 lat, był już dogłębnie zaznajomiony z konfucjańskimi klasykami i pismami na temat historii Chin. W dalszej kolejności przeczytał Sutrę mahapradźniaparamitę<sup>13</sup> i osiągnął głębokie zrozumienie prawdziwej pustki. Pewnego dnia wzdychając z żalu powiedział, że konfucjanizm jest nauką o sprawach ziemskich i nie dosięga Ostatecznej Rzeczywistości, natomiast buddyjska doktryna pradźni stanowi prom, który zabiera nas na przeciwległy brzeg, ziemskie sprawy przekraczając. Postanowił więc zostać wyznawcą buddyzmu, ogolił swą głowę i udał się na górę Mao<sup>14</sup>. Następnie zamieszkał w skalnej grocie na północnym zboczu klasztoru Yu-hsi na górze Niu-t'ou, i tu właśnie miało miejsce legendarne składanie ofiar z kwiatów Fa-yungowi przez setki ptaków.

W połowie okresu Chen-kuan [627-649] dynastii Tang Czwarty Patriarcha, Tao-hsin<sup>15</sup>, z daleka przyglądał się górze Niu-t'ou i domyślał się, że musi na niej mieszkać jakiś wyjątkowy buddysta, dlatego udał się tam na poszukiwania. Po przybyciu do klasztoru zapytał jednego z mnichów, czy mieszka tutaj jakiś człowiek Drogi. Mnich odparł, że wszyscy ci, którzy zostali mnichami, są ludźmi Drogi. Patriarcha kontynuował: „Ale który z nich jest człowiekiem Drogi?”. Mnich nic nie odpowiedział. Wtedy inny mnich udzielił mu wskazówek: „Dziesięć li<sup>16</sup> stąd, w głąb gór, mieszka człowiek nazywany Leniwym Yung. Nigdy nie wstaje ani nie składa dłoni na powita-

nie przybywających. Może on jest człowiekiem Drogi?”. Dowiedziawszy się o nim, Patriarcha natychmiast udał się we wskazanym kierunku.

Kiedy dotarł na miejsce, zobaczył Fa-yunga siedzącego w sposób spokojny i opanowany, niezwracając uwagi na przybysza. Patriarcha zapytał go: „Co ty tutaj robisz?”.

„Kontempluję umysł.”

„Kim jest ten, który kontempluje, i czym jest ten umysł, który jest kontemplowany?” Fa-yung nie odpowiedział, lecz natychmiast zerwał się na równe nogi i wykonał głęboki pokłon. Następnie zapytał gościa:

„Skąd przybywasz?”

„Nigdy nie pozostaję dłużej w jednym miejscu, lecz wędruję na wschód lub na zachód.”

„Czy poznałeś mistrza czan Tao-hsina?”

„Dlaczego o nim wspominasz?”

„Zawsze bardzo go podziwiałem, i mam zamiar odwiedzić go i złożyć mu wyrazy szacunku.”

„Tao-hsin to moje skromne imię.”

„W jaki sposób się tu znalazłeś?”

„Szukałem ciebie. Czy mogę się tu gdzieś zatrzymać?”

Fa-yung zaprowadził swego gościa do chatki na tyłach jaskini. Po drodze Patriarcha dostrzegł dzikie zwierzęta, tygrysa i wilka, i podniósł do góry dłoń jakby w geście przerażenia. Fa-yung zauważył: „To wciąż jest jeszcze w tobie”.

„Co takiego dostrzegłeś?” – odparł gość. Fa-yung nie odpowiedział. Chwilę później Patriarcha dostrzegł znak fu, czyli Budda, na skale gdzie Fa-yung siedział. Widząc to, nie krył rozczarowania i powiedział: „To wciąż jest jeszcze w tobie”.

Fa-yungowi nie udało się uchwycić znaczenia tej uwagi i zaczął szczerze prosić Patriarchę, aby ten pouczył go o ostatecznej esencji buddyzmu. Czwarty Patriarcha wyłożył, co następuje:

„Wszystkie systemy buddyjskich nauk<sup>17</sup> koncentrują się na Umyśle, skąd pochodzą niezmierzone bogactwa. Wszystkie jego nadprzyrodzone moce<sup>18</sup> oraz ich przekształcenia przejawiające się w dyscyplinie, medytacji i mądrości zawarte są w naszym umyśle i nigdy się od niego nie oddalają. Wszystkie przeszkody na drodze do osiągnięcia bodhi<sup>19</sup>, powstające pod wpływem stwarzających karmę<sup>20</sup> pożądań, są pierwotnie nie-istniejące. Każda przyczyzna i skutek jest tylko snem. Nie istnieje żaden Potrójny Świat<sup>21</sup>, który się opuszcza, ani żadne bodhi, którego należałoby poszukiwać. Wewnętrzna rzeczywistość i zewnętrzny wygląd człowieka oraz tysiące rzeczy są takie

same. Wielkie tao jest bezforemne i nieograniczone. Jest wolne od myślenia i niepokoju. Zrozumiałeś teraz buddyjskie nauczanie. Niczego ci nie brakuje, a ty sam nie różnisz się od Buddy. Nie istnieje inny sposób na osiągnięcie stanu buddy niż pozwolenie umysłowi, aby stał się samym sobą. Nie powinienesz ani kontemplować, ani oczyszczać swego umysłu. Niech nie pojawią się chciwość ani nienawiść, a ty nie niepokój się ani nie bój niczego. Bądź bezmierny i absolutnie wolny od wszystkich uwarunkowań. Możesz udać się w dowolnym kierunku, gdzie tylko zechcesz. Nie próbuj czynić dobra ani nie dąż ku złu. Chodząc czy stojąc, siedząc czy też leżąc, cokolwiek będzie ci się przytrafiać, wszystko to jest wspaniałym działaniem Wielkiego Oświeconego. Wszystko jest radością, wolną od niepokoju – oto, co nazywa się Budda”.

Fa-yung zapytał: „Skoro Umysł jest samowystarczalny i sam w sobie kompletny, w takim razie czym jest Budda, a czym jest Umysł?”

Patriarcha odpowiedział: „Aby zaprzeczyć temu umysłowi, nie należy poszukiwać buddy; poszukując buddy, nie powinno się zaprzeczać umysłowi”.

Fa-yung kontynuował: „Jeśli nie zezwalasz na kontemplację, co więc czynisz, gdy pojawiają się umysłowe nastawienia<sup>22</sup>?”

Patriarcha odparł: „Powstawanie umysłowych nastawień nie jest ani dobre, ani złe; pojawiają się one z powodu twojego umysłu. Jeśli twój umysł byłby wolny od sformułowań i pojęć, w jaki sposób mogłyby pojawiać się złudzenia? Kiedy złudzenia się nie pojawiają, prawdziwy umysł będzie mógł być wszystkiego świadomym. Po prostu podążaj za umysłem takim, jaki on jest. Nie szukaj sposobów, w jaki sobie z nim radzić. Nazywa się to wieczną esencją rzeczy [dharmakają]. Nie oddalaj się od niej! Otrzymałem nauki nagłego oświecenia od Trzeciego Patriarchy, Seng-ts’ana, a teraz przekazuję je tobie. Pamiętaj o tym, co ci powiedziałem. Pozostań na tej górze, a kiedyś pięciu mędrców nastąpi po tobie jako nauczyciele czan”. Po tym przekazie czan dla Fa-yunga, Czwarty Patriarcha powrócił na górę Huang-feng i pozostał na niej do końca swych dni.

Otrzymawszy nauki od Czwartego Patriarchy, mistrz Fa-yung rozpoczął swe nauczanie, a jego nauki rozkwiły we wszystkich kierunkach. W połowie okresu Yung-hui [650-655] dynastii Tang jego uczniom i mieszkańcom klasztoru zaczęło brakować pożywienia. Mistrz codziennie udawał się do oddalonego o osiemdziesiąt li Tan-yang<sup>23</sup>, aby zbierać dary<sup>24</sup>. Rano opuszczał klasztor i powracał wieczorem, niosąc prawie sto kilo ryżu na swym grzbiecie. Umożliwiało to przygotowanie dwóch posiłków dziennie dla trzystu mnichów mieszkających w klasztorze. Trzeciego roku okresu Yung-



hui sędzia Hsiao Yuan-shan poprosił mistrza, aby wygłosił wykład na temat Sutry mahapradźniaparamity w klasztorze Chien-ch'u. Zebrał się wielki tłum, aby go wysłuchać. Kiedy dotarł do rozdziału „Wygaśnięcie i spokój”, nastąpiło trzęsienie ziemi. Po zakończeniu swych wykładów powrócił na górę Niu-t'ou.

Książę Po-ling zapytał mistrza: „Kiedy pod wpływem świata zewnętrznego<sup>25</sup> pojawia się umysłowe nastawienie, mówisz, że jego pojawienie się wcale od niego nie zależy. Jak więc mamy poznać przyczynę jego pojawienia się, i kiedy je zatrzymać?”

Mistrz odparł: „Kiedy pojawiają się umysłowe nastawienia oraz zewnętrzny świat, natury obu są nie-istniejące. Pierwotnie nie istnieje żaden poznający przyczynę pojawiania się. Pojemność umysłu<sup>26</sup> oraz poznawanego są identyczne. Kiedy ich korzenie zostają oświecone, wszystko to, co znajduje się w stanie pojawiania się, już się nie pojawia. Samo pojawianie się zanika. Kiedy nie ma iluminacji, stwarzana jest wiedza o przyczynowości. Oświecony umysł nie podąża za przyczynowością; jest taki, jakim był przed pojawianiem się. Kiedy umysłowe nastawienie i świat zewnętrzny nie są stwarzane, jest to Pustką, która jest pierwotnie wolna od myślenia. Słowa i myśli stwarzane są poprzez idee i wrażenia<sup>27</sup>. Nauczanie prawdy nie jest Prawdą. Czy wykładanie buddyzmu przynosi jakiś pożytek?”

Książę zapytał wtedy: „Zewnętrznego świata nie można postrzec, kiedy oczy są zamknięte. Wtedy jednak nieustannie pojawiają się w umyśle myśli. Skoro [wtedy] zewnętrzny świat nie ma żadnego wpływu na umysł, w jaki sposób powstają te umysłowe nastawienia?”

Mistrz odparł: „Zewnętrznego świata nie można postrzec, kiedy oczy są zamknięte. Jednak ponieważ umysł funkcjonuje, pojawia się coraz więcej myślenia. Tak oto stwarzana jest iluzoryczna świadomość, która jest fałszywym działaniem umysłu. Jej wytworem są jedynie nazywalne pojęcia. Kiedy pojmuje się, że zewnętrzny świat nie ma nic wspólnego z własną prawdziwą jaźnią, i działa się zgodnie z tym zrozumieniem, wtedy powraca się do własnej pierwotnej natury. Podobnie jak, gdy ptaki już odlecą, prawdziwe niebo zostaje odsłonięte”.

Książę powiedział: „Twierdzisz, że wewnętrzne uwarunkowania pochodzą znikąd, i że poprzez naszą własną świadomość wyłania się jasna wiedza; jednak kiedy pierwsze wewnętrzne uwarunkowania odchodzą, świadomość przekształca się w inne. Jeśli przyjmiemy, że jeden stan umysłu prowadzi do kolejnego, oznacza to, że to, co było pierwszą świadomością, później staje się przedmiotem kolejnej świadomości. Jeśli przyjmie się tę sekwencję przekształceń, nie można być nie-przywiązanym do życia i śmierci”.

Mistrz odparł: „Podążający za sobą świat zewnętrzny i umysł świadomości nie są tak naprawdę w stanie stworzyć wewnętrznych uwarunkowań. Dzięki »Jednej Myśli«<sup>28</sup> wszystkie w naturalny sposób znikają w kontemplacji. Któż to może stwierdzić, czy umysł znajduje się w stanie działania, czy też nie-działania? W tym stanie poznania pierwotnie nic nie jest poznawane. Poznanie, w którym coś jest poznawane, nie wystarcza. Powinno się wejrzeć we własną pierwotną naturę i nie poszukiwać na zewnątrz. Wtedy nie ma żadnej potrzeby, aby pierwsze uwarunkowanie zniknęło, albo żeby następna myśl się pojawiała. Czy wystarczy, szukając księżycy, obserwować jego cień? Czy uda się złapać ptaka, podążając [wzrokiem] za torem jego lotu? Podobnie rzecz się ma z poszukiwaniem pierwotnej natury umysłu. To, co można odkryć, przypomina rzeczy widywane we snach. Przypomina to lód, który w lecie musi szybko stopnieć. Jeśli uciekasz od Pustki, nigdy się od niej nie uwolnisz; jeśli jej poszukujesz, nigdy jej nie osiągniesz. Pozwól, że cię o coś zapytam: »Kiedy jakiś obraz zajmuje umysł lustrzany, to gdzie wtedy znajduje się umysł?«”.

Książę zapytał: „Kiedy umysł znajduje się w stanie działania, czyż nie lepiej byłoby uspokoić go?”.

Mistrz odparł: „Chwila, w której umysł znajduje się w stanie działania, jest chwila, w której działa nie-umysł. Bezúżytecznym jest rozprawianie o nazwach i przejawach, jednak bezpośrednio podejście bez trudu [ten stan] osiąga. Nie-umysł jest tym, który działa; to właśnie to nieustannie działanie nie działa. Ten nie-umysł, o którym mówię, nie jest czymś oddzielnym od umysłu”.

Książę powiedział: „Mędrcy dla określenia umysłu używają subtelnych słów. Jednak słowa i umysł różnią się od siebie. Powiedzieć, że słowa i umysł są jednym, to wielki błąd”.

Mistrz odparł: „Subtelnych słów używa się jako środków prowadzących ku Prawdzie, aby naprawić nieporozumienia, w ten sposób wypełniając nauki buddyzmu mahajany. Kiedy własne słowa nie mają żadnego związku z własną pierwotną naturą, lepiej byłoby spróbować przekształcić się poprzez sunjatę. Nie-myśl jest absolutną rzeczywistością, w której umysł zaprzestaje swych działań. Kiedy jest się wolnym od myśli, własna natura nie jest modyfikowana. Stwarzanie i unicestwianie nie są wtedy czymś nienaturalnym. Pojawiają się one niczym echo w dolinie, albo odbicia w lustrze”.

Książę powiedział: „Buddyjski asceta jest świadomy istnienia wewnętrznych uwarunkowań, jednak dzięki swemu przebudzeniu wewnętrzne uwarunkowania stają się nie-istniejące. Tak oto uprzednie poznanie, późniejsze przebudzenie i wewnętrzne uwarunkowania stanowią potrójny umysł”.

Mistrz odparł: „Wewnętrznych uwarunkowań i umysłowych nastawień nie można utożsamiać z przebudzeniem. Po przebudzeniu jest nie-myśl. W wyniku przebudzenia wewnętrzne uwarunkowania znikają. W chwili przebudzenia wewnętrzne uwarunkowania się nie pojawiają. Tak oto uprzednie poznanie, późniejsze przebudzenie i wewnętrzne uwarunkowania są tylko nazwami nadanymi tak późno, że rzeczy, które określają, już nie istnieją”.

Książę powiedział: „Kiedy pozostaje się w stanie koncentracji, nigdy się nie wycofując, mówi się, iż osiągnęło się samadhi<sup>29</sup>, którego nie jest w stanie skalać żadna karma. Jednak może umknąć uwadze fakt, że ukradkiem wkrada się »podstawowa niewiedza«<sup>30</sup> i samadhi zostaje utracone”.

Mistrz odparł: „Słyszałem również o tych, którzy fałszywie przyjmują koncentrację za oświecenie<sup>31</sup> i nie udaje im się podążać za »potrójną kontemplacją«<sup>32</sup>. Nawet bez wycofywania się postęp osiągnięty dzięki koncentracji wciąż jest ułudą. Ponieważ jest ograniczony koncentracją, koncentracja sama w sobie staje się przeszkodą dla dobrej karmy. Jeśli w umyśle pozostaje choćby najmniejszy ślad nieczystości, tą niedoskonałość uważa się za niewiedzę. Dlatego wciąż to trwa, a zmysły słuchu i wzroku stopniowo zaczynają się przejawiać. Ich pojawienie się przypomina ruch malutkich fal na powierzchni wody, gdy powieje wiatr, i powrót do spokojności, gdy wiatr przemija. Każde dodatkowe wyjaśnienie tylko przestraszy i zadziwi pomniejszych umysły. Kiedy umysł jest wolny od myśli, osiąga się »ryk lwa«<sup>33</sup>; kiedy własna natura jest Pustką, rozproszone zostają szron i grad; kiedy rozrzucone są gwiazdy, chwasty zostają wykorzenione; kiedy niebo jest bezkresne, wędrujące ptaki spadają. Wtedy pięć gati<sup>34</sup> przestaje się obracać, a cztery demony<sup>35</sup> obawiają się ujawnić. Siła nie-myśli jest potężna niczym szalejący ogień albo szybki ruch ostrego miecza”.

Książę powiedział: „Dzięki oświeceniu umysłu poznaje się istnienie wszystkich rzeczy. Jednak wszystkie rzeczy są tym, czym pierwotnie są. Jeśli istnienie rzeczy jest tylko odzwierciedleniem umysłu, wtedy istnieje tylko odzwierciedlający umysł, a nie rzeczy, które ten umysł odzwierciedla”.

Mistrz odparł: „Dzięki oświeceniu umysłu poznaje się istnienie wszystkich rzeczy. Nie można polegać na samym w sobie istnieniu wszystkich rzeczy. Jeśliby istnienie rzeczy było jedynie odzwierciedleniem umysłu, wtedy nic nie istniałoby poza umysłem”.

Książę powiedział: „Jeśli działa się swobodnie i bez żadnych rozróżnień, oświecenie umysłu nie zostanie ukazane. Co więcej, można się obawiać, że własny umysł stanie się pełen niewiedzy, dlatego próbuje się nad nim pracować. Jednak bardzo trudno jest pozbyć się przeszkód intelektu<sup>36</sup>”.

Mistrz odparł: „Posiadać to, czego nie można posiadać i poszukiwać tego, czego nie można poszukiwać. Nie-rozróżnianie jest prawdziwym rozróżnieniem. Z głębin ciemności wyłania się iluminacja. Ci, którzy to kultywują, są ignorantami; polegają na swym własnym wysiłku kultywacji. Ich trudności nie ograniczają się jedynie do przeszkód intelektu. Ich podejście do stanu buddy jest zagrożone”.

Książe powiedział: „W nieustannie zmieniającym się procesie podążania Droga Środka<sup>37</sup> trudno jest utrzymać własny spokój umysłu. Jeśli nie podejmuje się prób kultywacji, nie urzeczywistni się tych trudności”.

Mistrz odparł: „W procesie Drogi Środka poszukuje się prawdziwej esencji. Osiągnąć ją nie jest ani trudno, ani łatwo. Należy najpierw kontemplerować Umysł wewnątrz umysłu; po drugie, powinno się poszukiwać tej Mądrości ukrytej w mądrości; po trzecie, powinno się oświecić samego poszukującego; po czwarte, powinno się przeniknąć to, co nie jest ani dobre, ani złe; po piąte, powinno się osiągnąć wolność od nazw; po szóste, powinno się osiągnąć tożsamość rzeczywistego i nierzeczywistego; po siódme, powinno się być świadomym źródła rzeczy; po ósme, powinno się osiągnąć wielkie współczucie wolne od wysiłku; po dziewiąte, powinno się przeniknąć zarówno Pustkę, jak i Pięć Skupisk<sup>38</sup>; i w końcu powinno się pozwolić mądrości przekształcić się niczym chmura w użyźniający deszcz, który pada na całą ziemię<sup>39</sup>.

Kiedy dociera się do ostatecznej pustki, oświecenie wciąż jeszcze nie zostaje osiągnięte. Jednak z niewiedzy wyłania się Pierwotna Mądrość. Przejawy trzech karm czynów, słów i myśli są lustrzanym obliczem, i są one iluzjonistami, którzy twierdzą, że je przekształcają. Nie zatrzymuj się w skrajności Pustki, lecz oświeć nie-istnienie w istnieniu. Nie pochodzi to ani z Pustki, ani z istnienia. Pustki i istnienia nie postrzega się jako oddzielnych rzeczy. Oto, co nazywa się Droga Środka. Drogi Środka nie można wyrazić słowami. Jest ona tą spokojnością, której brakuje miejsca, w którym mogłaby być spokojna. Czy moglibyśmy ją osiągnąć poprzez kultywowanie umysłu?”.

Książe powiedział: „Istnieje również inny rodzaj ludzi, którzy poznali naturę Pustki. Głoszą oni, że koncentracja i pomieszanie są jednym, i utrzymują, że nie-istnienie leży w istnieniu. Próbuje udowodnić, że aktywność jest spokojem, a spokój aktywnością. Ich umysły czynnie poszukują Prawdy, a mimo to mówią, że działanie jest nie-działaniem. Twierdzą, że w wiedzy istnieje wiele ścieżek prowadzących ku Prawdzie, i że ich słowa i Prawda są jednym. Rzeczy są tym, czym są i ich rzeczywistość jest zidentyfikowana, i nie można tego pojąć świadomym umysłem. Chociaż wiedzą oni, iż oświecenia nie można osiągnąć przy pomocy świadomego umysłu, utrzymują,

że myśl po myśli jest wygaszana. Trudno jest zrozumieć tego rodzaju podejście do nauk buddyzmu. Być może nie da się go zrozumieć. Ci, których umysły w ten sposób funkcjonują, nigdy nie zostaną przekształceni przez nauki Buddy”.

Mistrz odparł: „Istnieje inny rodzaj ludzi, którzy kontemplują Pustkę w sposób, o którym wspominałem wcześniej. Celowo poszukują oni Pustki poprzez zatrzymywanie się i przebywanie w bezruchu. Ich rozumienie jest dokładnym przeciwieństwem Prawdy. Uważają oni, że Prawdę można osiągnąć dzięki kalkulującemu umysłowi. W końcu to, co oni rozumieją, nie jest Ostateczną Prawdą. Głoszą również, że zanik aktywności umysłu można uzyskać dzięki intelektualnemu poznaniu. Dzieje się tak dlatego, iż nie rozumieją oni swej pierwotnej natury; ich poszukiwanie Pustki tylko wyczerpuje ich siły. W wyniku tego na zawsze przebywać będą w ciemności umysłu, nie zdając sobie sprawy, że to, co udaje im się uchwycić, to tylko przejawy [zjawisk]. Nawet sam Budda, którego nauki sprowadziły taką iluminację, że aż zatrzęsała się ziemia<sup>40</sup>, nie byłby w stanie pomóc tym ludziom”.

Książę powiedział: „Ci ludzie, o których opowiadałem wcześniej, mogą mieć wrażenie, że ich umysły są spowite cienką jak gaza tkaniną”.

Mistrz odparł: „Kiedy kontempluje się umysł ze spowitymi gazą zmysłami, jest to tylko umysłem ułudy, którego nie warto kontemplować. Co więcej ten, który kontempluje, nie istnieje. Jak moglibyśmy osiągnąć prawdę<sup>41</sup> dzięki słowom?”.

Książę powiedział: „Od dłuższego już czasu dyscyplinuję umysł, poszukując tego, co najważniejsze. Ponieważ moje podejście było błędne, przyjmowałem moje doświadczenia pierwotnej ułudy za Ostateczną Rzeczywistość. Jeśli nie będą miał wielkiego nauczyciela, który mi pomoże, ta prawda nie ukaze mi się jasno. Czy mogę prosić cię, wielki mistrzu, abyś otworzył mi pierwotną bramę Prawdy? Proszę poprowadź mnie, swego wyznawcę, abym nie zbłądził ponownie z właściwej drogi”.

Mistrz odparł: „Tym, co najważniejsze, jest ostateczna esencja rzeczy. Jednak w krainie ułudy staje się ona czymś innym, niż naprawdę jest. Natura rzeczywistości jest niewidzialna i nie można jej pojąć przy pomocy naszego racjonalnego umysłu. Dzisiaj spotkałem kogoś wprowadzonego w stan pomieszania przez tao, jednak współczującego wszystkim ludziom. Powodowany wątpliwościami w swym umyśle stawia on różnego rodzaju pytania. Uchwycić Ostateczną Prawdę, a zostaniesz całkowicie oświecony wewnątrz. Kiedy w pełni zrozumiesz subtelność życia i śmierci, nie będziesz obawiał się oszczerstw ani poszukiwał pochwał. Ja, ten stary

mnich, odpowiedziałem na różne pytania, które mi przedstawiłeś. Niech moje nauki o Ostatecznej Prawdzie i jej przejawach będą moim podarunkiem z okazji twojej wizyty. Aby odkryć lekarstwa, które leczą ludzi, musisz działać w zgodzie z naturą rzeczy”.

W pierwszym roku okresu Hsien-ching [656-660] sędzia Hsiao Yuan-shan zaprosił Fa-yunga, aby ten przeniósł się do klasztoru Chien-ch’u, i mistrz nie mógł odmówić. Przekazał swą pieczęć dharmy swemu głównemu mnichowi, Chih-yen, i nakazał, aby przekazywać ją następnym pokoleniom. Kiedy opuszczał góry, powiedział swoim uczniom, że więcej już tam nie powróci. Ptaki i zwierzęta płakały miesiącami. Przed klasztorem cztery wielkie drzewa nagle w środku lata straciły wszystkie swe liście.

Mistrz Fa-yung zmarł w klasztorze Chien-ch’u dwudziestego trzeciego dnia pierwszego miesiąca drugiego roku okresu Hien-ching [657]. Miał 64 lata i był mnichem przez lat 41. Cztery dni później pochowano go na górze Chi-lung. W ceremonii pogrzebowej wzięło udział ponad dziesięć tysięcy osób. Jego stara siedziba na górze Niu-t’ou, źródła w Chin-yuan, Hu-p’ao oraz Hsi-chang, Chin-kuei i inne stawy, jak również skalna jaskinia, w której medytował, do dzisiejszego dnia są zadbane i odwiedzane [przez wier-nych].