

<http://dx.doi.org/10.16926/p.2017.26.07>

Paweł ZIELIŃSKI

Istota nauczania i wartości pedagogiczne Sanlung Zong – chińskiej szkoły mahajany

Słowa kluczowe: nauczanie i wychowanie na Dalekim Wschodzie; Szkoła Trzech Traktatów – Sanlung Zong; pedagogika humanistyczna; wychowanie buddyjskie; buddyzm mahajany.

Wprowadzenie

Praca stanowi kontynuację zamysłu badawczego dotyczącego rozpoznania wartości pedagogicznych w chińskich szkołach buddyzmu mahajany, spośród których dotychczas zostały przeze mnie wstępnie zbadane wartości pedagogiczne Huayan, Tiantai oraz niektórych odłamów szkoły Zen (Chan), co przedstawiłem w opublikowanych już pracach naukowych¹. Tym razem koncentruję się na dokonaniach Sanlung Zong – Szkoły Trzech Traktatów. Oprócz wymienionych szkół chińskiego buddyzmu mahajany należy jeszcze wskazać kolejne: Faxiang, szkołę filozoficzną z VII wieku, która kontynuowała nauki szkoły Yogācāry Wasubandhu i Asangi²; Zhenyan, szkołę ezoteryczną również z VII wieku, łą-

¹ Por. P. Zieliński, *Główne idee i przedstawiciele tradycyjnego mahajanistycznego i neokonfucjańskiego wychowania w Korei*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2014, t. 23 (tu znajdują się bezpośrednie odwołania do wersji szkoły Huayan, nazwanej w Korei przez Wŏnhyo i Ŭisanga – Hwaŏm); tenże, *Ideal wychowania i wartości pedagogiczne Huayan – chińskiej szkoły buddyzmu mahajany*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2016, t. 25, nr 1; tenże, *Idealy i wartości pedagogiczne buddyjskiej szkoły Tiantai*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2016, t. 25, nr 2; tenże, *Wartości pedagogiczne w nauczaniu Dōgena*, „Studia z Teorii Wychowania” 2016, t. 7, nr 3; tenże, *Samorealizacja i samowychowanie w Zen i Metodzie Silvy*, Częstochowa 2000 (monografia), a także: tenże, *Zen jako system wychowania*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7: V–Ż, red. T. Pilch, Warszawa 2008.

² Szkoła ta, nazywana również widźnianawadą bądź czittamatrą, została poddana analizie psychologicznej w rozdziale *Widźnianawada jako buddyjska psychologia głębi* monografii *Wola*

czoną ze szkołą Huayan i innymi, choć jest to raczej szkoła wadźrajany, a jej nauki i praktyki nawiązują do mantr³, oraz Jingtū – Szkołę Czystej Krainy, opartą na kulcie Buddy Amitābhy (Ēmítuó Fó), czyli buddy niehistorycznego⁴. Zatem w kolejności należałoby rozpoznać wartości pedagogiczne tych szkół.

Treści artykułu stanowią część odpowiedzi dotyczącej głównego problemu badawczego realizowanego przeze mnie wieloletniego projektu badawczego – zbadania walorów wychowawczych dalekowschodnich systemów filozoficzno-religijnych – jakie są ideały wychowania i wartości pedagogiczne zawarte w tradycyjnych systemach filozoficzno-religijnych Dalekiego Wschodu?⁵

Zamierzenie to realizuję, odwołując się, podczas analiz poszczególnych tematów, do osiągnięć nauk pedagogicznych, zwłaszcza teorii wychowania oraz pedagogiki porównawczej, ale też nauk filozoficznych, zwłaszcza antropologii filozoficznej, etyki i aksjologii, jak również ontologii i epistemologii⁶ oraz rozmaitych nurtów w naukach filozoficznych, a także religioznawstwa, zwłaszcza analizując treści soteriologiczne i eschatologiczne⁷ w rozpoznawanych szkołach. Prowadząc swoje badania, wykorzystuję zwłaszcza metody badań pedagogicznych – hermeneutyczną i komparatystyczną.

W dalszej części artykułu skupię się na przybliżeniu idei nauczania Szkoły Trzech Traktatów, zawartych w jej podstawowych tekstach, czego dokonam przez analizę hermeneutyczną dostępnych tekstów źródłowych oraz nauk przedstawicieli szkoły. Wskażę także zawarte w szkole wartości pedagogiczne, ponadto poszukam ich podobieństw z wartościami współczesnej zachodniej pedagogiki.

1. Szkoła Trzech Traktatów

Szkoła buddyzmu mahajany Sanlun Zong, czyli Szkoła Trzech Traktatów, nawiązuje do tradycji Madhjamaki (*Mādhyamaki*), szczególnie do nauk Nagar-

i opętanie autorstwa pedagoga Tomasza Olchanowskiego. Por. tegoż, *Wola i opętanie. Enancjodromia a rzeczywistość*, wyd. 2, Warszawa 2010.

³ O mantrze w praktykach buddyjskich pisał R. Janik, *Pedagogiczne aspekty oddziaływania hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych w okresie globalizacji*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2014, t. 23, s. 128.

⁴ B. Scherer, *Buddyzm*, Kęty 2009, s. 121; P. Zieliński, *Wzorce starochińskiego humanizmu w edukacji*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2013, t. 22, s. 93–95.

⁵ Te tradycyjne systemy to: taoizm, konfucjanizm i buddyzm mahajana. Pierwszym dwóm systemom filozoficzno-religijnym poświęciłem kilka artykułów oraz osobną i rozległą monografię. Por. P. Zieliński, *Taoistyczne, konfucjańskie i zachodnie koncepcje pedagogiczne*, Częstochowa 2015.

⁶ Kształtowanie w pełni rozwiniętego człowieka, jak pisał Zbigniew Kwieciński, wymaga m.in. uwzględnienia podejść: ontologicznego, epistemologicznego i aksjologicznego. Por. Z. Kwieciński, *Socjologia edukacji*, Warszawa 1992, s. 13.

⁷ Por. J. Marzęcki, *Systemy filozoficzno-religijne Wschodu. Historia – metafizyka – etyka*, Warszawa 1999, s. 10.

dżuny (ok. 150–250, skt *Nāgārjuna*), które w Chinach, na początku V wieku (biorąc pod uwagę czas tłumaczeń) zaszczerpił Kumaradziwa (344–413, skt *Kumārājīva*, pin. *Jiūmóluóshì*). Przetłumaczone przez niego (i przydzielonych mu mnichów-tłumaczy) z zastosowaniem terminologii buddyjskiej trzy dzieła stały się rdzennymi tekstami Szkoły Trzech Traktatów w Azji Wschodniej. Chodzi tu, po pierwsze, o *Traktat o środkowej ścieżce (Madhyamaka-śāstra)*, składający się z tłumaczenia *Wersetów o Madhyamace (Madhyamaka-karika)* Nagardżuny oraz komentarza nieznanego indyjskiego nauczyciela, któremu nadano chińskie imię Chingmu. Drugim dziełem jest *Traktat o 12 bramach* Nagardżuny (*Shiherhmen-lun*, prawdopodobnie *Dvadadasiadwara Śāstra*), czyli wiersze z komentarzami Nagardżuny bądź wspomnianego Chingmu. Trzecim jest *Traktat w 100 wersach (Bailun lub Pai-lun, Śata Śāstra)*, autorstwa Arjadewy, z komentarzem niejakiego Wasu. Arjadewa (ok. 170–270) był uczniem Nagardżuny i współtwórcą Madhjamaki. Niekiedy do wymienionych trzech traktatów dodaje się jeszcze jeden – przypisywany Nagardżunie *Dachihdu lun*, czyli *Mahapradźnaparamitę Śāstrę*⁸. Dla przypomnienia i pisząc w pewnym uproszczeniu: pisma religijne – sutry, czyli mądrości Buddy, opierają się głównie na wypowiedziach, bądź rzekomych wypowiedziach Buddy Śiakjamuniego, a śāstry stanowią nauki i komentarze poczynione przez innych buddyjskich nauczycieli.

Warto nadmienić, że choć Kumaradziwa wprowadził szkołę Madhjamaki do Chin, już wcześniej przetłumaczono *Sutry Doskonałej Mądrości (Pradźnaparamity)*. Jednak tłumacz z początku III wieku Chihchien (Chih-Chien, K'Khien) odwoływał się przy terminach buddyjskich, takich jak „siunjata” i „tathata” (kolejno: pustka czy pustość oraz takość, rdzeń rzeczy) do kategorii taoistycznych, którymi posługiwał się neotaoista Wang Bi (226–249). Przykładowo tłumacz ten użył terminu „ben-wu” – niebyt, z którego wyłaniają się wszelkie formy, w miejsce siunjaty i tathaty⁹.

Początki szkoły Sanlung Zong w Chinach to pierwsze lata V wieku i należy je wiązać z działalnością Kumardziwy. Jego życie zostało przedstawione w znanym dziele *Biografie słynnych mnichów*. W wieku dwudziestu lat został wyświęcony na mnicha, a jego matka nakłaniała go, aby sprowadził „prawdziwy” buddyzm z Indii do Chin. Kumaradziwa zaczął urzeczywistniać to zamierzenie dopiero w wieku ponad 50 lat, w 401 roku. Wtedy na prośbę króla Yao Xinga wraz z 800 mnichami rozpoczął przekład buddyjskich sutr na język chiński. Pomiedzy 401 a 413 rokiem pod jego kierownictwem przetłumaczono 35 głównych sutr w 294 tomach.

⁸ J. Sieradzan, *Powstanie i rozwój szkół mahajany w Indii i Chinach*, [w:] *Słowo Buddy. Pisma różnych tradycji buddyjskich, Seminarium w Książnicy Pomorskiej, Szczecin – Książnica Pomorska* 2000, s. 85; oraz P. Williams, *Buddyzm mahajana*, Kraków 2000, s. 98.

⁹ Tamże, s. 97–98. Por. też: Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Kraków 2006. Jednak w świetle dalszych moich analiz opisanych w tej rozprawie, argument ten jest wątpliwy, gdyż tłumaczenia Kumaradziwy i jego biura translatorskiego zawierają wtręty taoistyczne.

Jeszcze kolejne osoby były ważne dla rozwoju szkoły Sanlung w Chinach. Pierwszą z nich był mnich Sengzao (ok. 374 lub 378–414 lub 413), uczeń i asystent Kumaradziwy, który przyczynił się do rozprzestrzenienia nauk swego nauczyciela w Chinach¹⁰. Napisał wiele wstępów do tłumaczeń Kumaradziwy, jak również esejów wyjaśniających czy interpretujących nauki Madhjamaki. Zostały one docenione przez jemu współczesnych, a później, w VI wieku, odegrały ważną rolę w kształtowaniu się poglądów szkoły. Jego wkładem do chińskiej myśli filozoficznej jest synteza dwóch dotychczas przeciwstawnych pojęć – ti i yong, czyli noumenu i fenomenu, jedności i kształtu, które zostały utożsamione i stały się nierozdzielne¹¹.

Drugą osobą był Daosheng (zm. 434), towarzysz poprzedniego we wczesnych latach piątego stulecia, student Kumaradziwy, później nauczyciel w buddyjskim centrum dydaktycznym Lushan (obecnie prowincja Jiangxi). Jego nauczanie było tak kontrowersyjne, że zachowawczy w swych poglądach mnisi wygnali go z Nankinu¹². Treść jego nauk została bliżej przedstawiona w końcowej części artykułu.

Trzecią osobą był Li Zang (inaczej Hu Jizang, 549–623), uważany za właściwego założyciela Szkoły Trzech Traktatów. Cesarz Tang z dynastii Sui zaprosił go do Świątyni Riyan w Chang'an (obecnie Xi'an). Li Zang jest autorem dzieła *Istota Trzech Traktatów*, zawierającego podstawowe teorie, na których oparła się szkoła. Podkreśla ona kategorie siunjaty, czyli pustki, oraz wu, czyli nieistnienia. Utrzymuje, że świat doczesny (loka), istnienie aktywne (samskrta) i byt nieaktywny (nirwana), wszystkie są powstałymi przyczynowo zjawiskami (fenomenami). Zatem wszystko, co się przejawia, to najwyżej zjawiska psychiczne, bez prawdziwego istnienia. Pod koniec dynastii Tang (618–907) szkoła upadła¹³, jednak pozostawiła spadek myśli buddyjskiej w postaci trwałego przekonania o nierzeczywistości wszystkich rzeczy (zjawisk), wzmacniając tym doktrynę Wielkiego Wozu (buddyzmu mahajany).

Najbardziej znaną świątynią Szkoły Trzech Traktatów jest (stale rozbudowywana podczas dynastii Sui i Tang) Świątynia Qixia na Wzgórzu Qixia, nieopodal Nanjingu w prowincji Jiangsu. Nauczał w niej pierwszy patriarcha szkoły oraz jego następcy: Seng Lang, Seng Quan oraz Fa Lang¹⁴.

2. Wkład Nagardżuny i Arjadewy

W tej części artykułu zawarłem kilka podstawowych faktów dotyczących twórczości i zrębów filozofii oraz religii głównych prekursorów Szkoły Trzech

¹⁰ Ling Haicheng, *Buddhism in China*, China Intercontinental Press 2004, s. 21–24.

¹¹ K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1973, s. 87.

¹² Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001, s. 282.

¹³ Por. D. Rogacz, *Dharma kołem się toczy. O zanikaniu szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w V–VII wieku*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 2014, t. 11, s. 101–105.

¹⁴ Ling Haicheng, dz. cyt., s. 24–26.

Traktatów, czyli Nagardżuny i Arjadewy, prawdopodobnych autorów większości tekstów *Trzech traktatów*.

Centralną postacią szkoły Madhjamaki (Madhjamiki) jest Nagardżuna (imię oznacza „uczony przez Nagów”), w tradycji Zen 14. patriarcha tej szkoły, przez niektórych uczonych uważany za drugą, po Śakjamunim, najważniejszą postać buddyzmu¹⁵. Przysnaje się mu autorstwo wielu dzieł buddyjskich, za autentyczne jego dzieło uważa się wspomnianą *Madhyamaka-karikę*, przypisuje się mu też *Mahajanę-wimśakę* (*Dwadzieścia pieśni o mahajanie*) oraz wspomniane: *Dwadadasiadwara Śastrę* i *Mahapradźnaparamitę Śastrę*, choć to ostatnie dzieło powstało prawdopodobnie w Chinach. Nagardżunę uważa się nie tylko za głęboko oświeconego mistrza buddyjskiego, ale też za twórcę specyficznej dialektyki. Każda rzecz ma istnieć tylko dzięki swemu przeciwieństwu, rzeczy (zjawiska) są zatem relatywne, nie posiadają osobnej natury, są w swej istocie puste. Wspomniana dialektyka polega na doprowadzeniu przeciwnych stanowisk do absurdu. Ostatecznie należy odrzucić wszelkie przeciwieństwa, co stanowi główne założenie Środkowej Drogi Madhjamaków, czyli należy wybrać (wskazywaną przez Buddę) „środkową drogę” odnośnie do bytu i niebytu rzeczy czy zjawisk, ich substancjalności lub nicości¹⁶, i przyjąć Ośiem Zaprzeczeń: żadnego zniesienia, tworzenia, niszczenia, żadnej wieczności, jedności, wielości, jak również żadnego przybycia i odejścia. W ten sposób Nagardżuna pogłębił i uporządkował nauki zawarte w *Pradźnaparamita-sutrze* (*Sutra Wyzwalającej Mądrości*¹⁷), tworząc system filozoficzny mający udowodnić (zawarty w sutrze) doświadczalny fakt o nierzeczywistości świata przejawionego. W świetle jego filozofii nie jest możliwe (pow)stawanie, przemijanie, wieczność czy zmienność tego świata, który jest nierzeczywisty, pusty, co oznacza, że zjawiska (rzeczy) nie tyle nie istnieją jako fenomeny, co nie posiadają swej istotności. Trudno ostatecznie rzec, że są, jak również – że ich nie ma, dlatego należy wybrać odpowiedź, że Prawda leży pośrodku, w pustce. Prawda w świecie fenomenów nie jest ostateczną prawdą, opiera się na wielości (rzeczy, zjawisk), w której np. nauki buddyjskie są ważne, jednak w Najwyższej Rzeczywistości Ostateczna Prawda wskazuje, że ich nie ma, gdyż mają charakter zjawiskowy. Prawdziwa

¹⁵ P. Williams, *Nāgārjuna*, [w:] *Encyclopedia of Buddhism*, pod red. R.S. Buswella, Jr, t. 2, New York 2003, s. 581–582.

¹⁶ K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia*, Kraków 2010, s. 184.

¹⁷ Inne i chyba lepiej oddające ideę zawartą w naukach sutr tłumaczenie tytułu *Sutry Doskonałej Mądrości*. W istocie jest to ok. 40 sutr mahajany skoncentrowanych wokół zagadnienia urzeczywistnienia pradźni, czyli mądrości. Sutry te stanowią część *Rozległych Sutr*, czyli *Sutr Wajpulia*, spisanych na przełomie er, mają wyraźne tendencje dydaktyczne, odnoszą się najczęściej do wydarzeń na Górze Sępa. Wśród *Sutr wyzwalającej mądrości* znajduje się słynna *Sutra diamentowa* oraz powszechnie dziś recytowana (śpiewana) w tradycji Zen *Sutra serca*. Za najstarszą część tych sutr uznaje się *Asztasahasrikę*, zawierającą zapis rozmów Buddy z uczniami. Por. I. Fischer-Schreiber, *Pradźnaparamita-sutra*, [w:] *Encyklopedia mądrości Wschodu. Buddyzm, hinduizm, taoizm, Zen*, red. pol. E. i P. Trzeciakowie, Warszawa 1997, s. 258.

Rzeczywistość jest wolna od wielości, co oznacza nirwanę. Świat fenomenów i nirwana to dwie strony tego samego, zatem nie można osiągnąć nirwany, jak i świata zjawisk, można jedynie rozpoznać tę podstawową prawdę¹⁸.

Nagardżuna stwierdził w *Juktiszasztice*:

Gdy widzi się, [że wszystko], tak jak człowiek stworzony czarami, jest puste [...], osiąga się nirwanę. [...] Nirwana określana jest jako całkowite poznanie istnienia. [...] Jak następuje całkowite poznanie? Poprzez widzenie zależnego powstawania¹⁹.

Uczniem Nagardżuny był urodzony prawdopodobnie na Cejlonie Arjadewa. Pod imieniem Kanadewa znany jest jako 15. patriarcha szkoły Zen. Przypuszczalnie został zabity przez przeciwników buddyźmu. Przypisuje się mu autorstwo krótkich tekstów, komentarzy do pism swego mistrza. Jego *Śata Śastra*, jak już wspomniano, to jeden z podstawowych tekstów szkoły Sanlun, w którym autor przeciwstawia się teoriom filozoficznym niezgodnym z buddyźmem. W dziele *Čatuh-śataka (Czteryśta)* wyjaśnia bezsubstancjalność, czyli śunjatę – pustość, odwołując się do dialektyki negatywnej²⁰.

3. Wartości pedagogiczne zawarte w traktatach Sanlung Zong

Pierwszym z trzech traktatów jest *Traktat o środkowej ścieżce (Madhyamaka-śastra)*, składający się z *Madhyamaka-karika* Nagardżuny oraz komentarza Chingmu. Rdzeniem traktatu jest *Madhyamaka-karika*, dostępna w języku polskim za sprawą przekładu Jacka Sieradzana²¹. W tłumaczeniu tego religioznawcy *Mulamadhyamika-karika* to *Traktat o podstawach Środkowej Ścieżki*. Według Sarvepalliego Radhakrishnana traktat ten uważa się za niezwykle trudny tekst, dotyczący przede wszystkim epistemologii i ontologii. Logika i dialektyka Nagardżuny każą mu ostatecznie stwierdzić, że to, co pożyteczne w świecie doświadczalnym, stanowi jedynie przesąd nauki, gdyż w ostatecznej rzeczywistości nie ma niczego takiego, świat ma istnienie jedynie fenomenalne, nierzeczywiste, a poznanie, rozróżnienie między prawdą a błędem, jest niemożliwe²².

Traktat o podstawach Środkowej Ścieżki składa się z 27 rozdziałów poruszających wspomniane wyżej kwestie, m.in. następujące problemy i tematy: analiza władz zmysłowych (rozd. III), analiza pragnienia i jego podmiotu (rozd. VI), analiza złożonych wytworów – *samskrta* (rozd. VII), analiza sprawcy i czynu (rozd. VIII), analiza przeszłych i przyszłych granic istnienia (rozd. XI), analiza cierpienia (rozd. XII), analiza własnej natury (rozd. XV), analiza czynu i jego rezultatu – *karmy* i *phali* (rozd. XVII), analiza indywidualnego ego

¹⁸ Tamże, *Nagardżuna*, [w:] tamże, s. 225–226.

¹⁹ K. Jakubczak, dz. cyt., s. 182.

²⁰ I. Fischer-Schreiber, *Arjadewa*, w: *Encyklopedia mądrości Wschodu...*, s. 17.

²¹ Por. Nagardżuna, *Wybór pism*, wybór, przekład i wstęp J. Sieradzana, Kraków 2004, s. 101–140.

²² Tamże, s. 102.

(rozd. XVIII), analiza czasu (rozd. XIX), analiza Buddy (rozd. XXII), analiza błędów (rozd. XXIII), analiza Czterech Szlachetnych Prawd (rozd. XXIV), analiza nirwany (rozd. XXV), analiza (dogmatycznych) poglądów (rozd. XXVII)²³.

Celem niniejszego artykułu nie jest analiza filozoficzna czy religioznawcza tekstu, lecz próba uchwycenia jego walorów pedagogicznych. Oprócz zarysowania filozoficznych podstaw nauk buddyjskich tekst wskazuje na nieuchwytną zmysłami prawdę tych nauk, a zatem podkreśla osobisty czy własny wysiłek człowieka, oparty na medytacji i wglądzie, służący przeniknięciu sedna nauk buddyjskich. I choć wniosek jest ogólny, zawiera się w nim wymiar pedagogiczny zarówno tego, jak i innych traktatów szkoły Sanlung Zong. W kontekście temporalnym i kulturowym teksty te stanowią zapewne polemikę z założeniami innych ówczesnych hinduskich szkół filozoficzno-religijnych, podkreślają odrębność nauk i niezależność (wczesnej) mahajany oraz – prawdopodobnie – ich niezwykle wysoki poziom filozoficzny. Po części wniosek ten wynika z analizy kolei losów Arjadewy, w którego okresie życia, jak i życia jego mistrza, dochodziło do walk ideologiczno-religijnych na terenie Indii.

Szukając kolejnych walorów pedagogicznych traktatu, należy wnikać w zawarte w nim idee ontologiczne, epistemologiczne, aksjologiczne, antropologiczne i etyczne oraz – przede wszystkim – odpowiedzieć na pytanie: czemu one tak naprawdę służą?

W rozdziale III dotyczącym władz zmysłowych Nagardżuna stwierdza, że za pomocą zmysłów nie można dostrzec własnego „ja”. Podważa również istnienie zarówno przedmiotu zmysłów (widzenia, słyszenia itd.), jak i samego zmysłu, wszystkich zmysłów (wzroku, słuchu itd.). Przez to kwestionuje gromadzenie się karmy i jej skutków w postaci istnienia, narodzin, starości i śmierci²⁴. Tym samym podważa pewne utrwalone już sposoby postrzegania i analizowania rzeczywistości na Wschodzie, w Indiach. Można postawić pytanie – czy nie chodzi tutaj wręcz o wytrącenie ucznia – odbiorcy – z ustalonych i utrwalonych przekonań o świecie, jak również zakwestionowanie jego zasad tradycyjnego rozumowania? Jeśli tak, stanowi to rodzaj nauczania stosowanego później w tradycji Zen (a Nagardżunę szkoła Zen wyróżnia jako jednego ze swoich indyjskich patriarchów)²⁵.

W rozdziale VI Nagardżuna łączy pragnienie z jego podmiotem, osobno te kategorie nie mogą zaistnieć. Jednocześnie twierdzi, że istnieją one niezależnie od siebie. Ostatecznie trudno udowodnić ich oddzielność, jak i współistnienie. Kontynuując poprzednie ustalenie hermeneutyczne, można stwierdzić konsekwencje w nauczaniu Nagardżuny, podważającego sposoby tradycyjnego po-

²³ *Traktat o podstawach Środkowej Ścieżki, (Mūlamadhyamika-karika)*, [w:] tamże, s. 101 i nn. Por. też anglojęzyczny przekład: *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, wstęp, tekst sanskrycki, przekład oraz przypisy D.J. Kalupahana, Delhi 1999.

²⁴ *Traktat o podstawach...*, s. 105–106.

²⁵ Por. *Śpiewy codzienne i ceremonie*, Związek Buddystów Zen „Sangha”, Warszawa b.d., s. 11.

strzegania świata i myślenia, a tym samym stworzenie uczniowi-odbiorcy możliwości dotarcia w ten sposób do duchowej prawdy. Ponadto możemy zauważyć w tekście wielość pytań do jego odbiorcy, które Nagardżuna stawia, niejako zmuszając czytelnika do głębszego wniknięcia w istotę poruszanych spraw, angażując go możliwie głęboko w zagadnienia²⁶.

W rozdziale VII Nagardżuna dokonuje analizy tego, co złożone, i stwierdza, że złożone wytwory – samskarty – nie istnieją, podobnie jak nie-złożone wytwory, zatem

[...] powstawanie, trwanie i rozpad przypominają magiczną sztuczkę, sen i bajkowy zamek²⁷.

W rozdziale VIII autor podważa pewnik o istnieniu trwałego sprawcy i podobnego rezultatu jego czynu, czy skutku, zatem nie istnieje jakaś prawdziwa czy fałszywa rzeczywistość, jak również droga do ostatecznej rzeczywistości czy nieba, czy też celowość wszelkich wytworzonych rezultatów²⁸. Zatem za pomocą logiki Nagardżuna podważa również założenie o skutkach praktyk duchowych rzekomo prowadzących do poznania ostatecznej rzeczywistości.

W rozdziałach IX i XVIII Nagardżuna podważa istnienie trwałego bytu oraz indywidualnego ego, a także narodziny czegoś takiego i dalsze konsekwencje jego istnienia. Autor twierdzi, że Buddowie posługiwali się podobnym terminem jak „ego” „tymczasowo”, w celu wyjaśnienia „prawdziwej idei” jego braku, kwestionując jednak jednocześnie istnienie „ego” czy „nie-ego”²⁹.

W rozdziale XII autor odmawia uznania cierpienia jako skutku przeszłych działań, ponadto zaprzecza, jakoby ego było przyczyną cierpienia, czy też inne byty, należy zatem powątpiewać w istnienie cierpienia³⁰.

Rozdział XXIV dotyczy istnienia Czterech Szlachetnych Prawd, w tym o istnieniu cierpienia, a także czworakiego owocu urzeczywistnienia. Nagardżuna w rozdziale tym odpowiada oponentowi, który, trzymając się zasad logicznego wnioskowania i wychodząc z założenia, że wszystko jest puste, stwierdza, że w konsekwencji nauk Nagardżuny trzeba przyjąć pogląd o nieistnieniu Czterech Szlachetnych Prawd, prawdziwego poznania, zniweczenia złudzenia, stawania się oświeconym oraz urzeczywistnienia ścieżki duchowej. Podobnie nie istnieją: prawdziwa Sangha (wspólnota mnichów), Dharma (nauka Buddy), a nawet Budda. Następnie oponent zarzuca Nagardżunie, że odrzucając Trzy Klejnoty (Budę, Dharmę i Sanghę), niszczy ludzkie dążenie do samorealizacji i osiągnięcia jej owocu oraz przekonanie o codziennym istnieniu empirycznego świata.

Rozdział ten wydaje się kluczowy dla zrozumienia nauk Nagardżuny. Przede wszystkim (w odpowiedzi) stwierdza on, że oponentowi brak prawdziwego

²⁶ *Traktat o podstawach...*, s. 108–109.

²⁷ Tamże, s. 112.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 113, 123.

³⁰ Tamże, s. 116–117.

wglądu, dlatego nie pojmuję śunjaty (pustki). Dlatego właśnie nie rozumie jego nauk i przedkłada mu swoje „zawiedzione nadzieje”. Nauki Buddów opierają się na dwóch prawdach: relatywnej – światowej, oraz ostatecznej. Nie znając różnicy między nimi, nie sposób pojąć prawdziwego znaczenia tych nauk. Nirwany nie można zrealizować bez pojęcia ostatecznej prawdy, a tej nie da się wyrazić bez prawdy relatywnej, bez odwołania się do codziennego życia. Osoby tępe niewłaściwie rozumieją śunjatę. Tym samym idą na zatracenie. Śunjata stanowi podstawę wszelkiego istnienia. Należy zrozumieć, że śunjata jest (prowizoryczną) nazwą, tworem myślowym, a jako taki uniemożliwia poznanie. To oddaje znaczenie „środkowej ścieżki” (odrzucającej skrajności). Cierpienie – przykładowo – nie posiada własnej natury, gdyż gdyby taką naturę posiadało, niemożliwy byłby jego kres. Podobnie z drogą do oświecenia, gdyby posiadała własną naturę, nie można byłoby jej praktykować. Analogicznie z posiadaniem własnej natury przez człowieka (uważanego za wyodrębniony byt posiadający strukturę „ja”), gdyby miał jakąś własną naturę, to co z naturą uniwersalną? To, co stale się przekształca, nie może posiadać własnej prawdziwej natury, a jedynie to prawdziwie ją posiada, co niezmiennie. Zatem – gdzie to jest? Nagardżuna nie może pochwalać poglądów o istnieniu cierpienia posiadającego własną naturę, gdyż taki pogląd stoi na drodze pojęcia ostatecznej prawdy. Z tego samego powodu nie może potwierdzić prawdziwości czyichś przekonania o istnieniu Buddy, Dharmy, Sanghi, Czterech Szlachetnych Prawd, Ścieżki Bodhisattwy itd. Śunjata jest współzależnym powstawaniem, nie istnieje w oderwaniu od przejawiającego się świata. Bez dostrzeżenia pustej natury wszystkiego niemożliwa jest samorealizacja³¹.

W rozdziale XXV Nagardżuna stara się oddać naturę nirwany. Nie powstaje ona ani nie znika. Zatem nie jest bytem, który podlega starości i śmierci. Nie istnieje też jako coś niezależnego (wyodrębnionego). Środkowa droga to odrzucenie przekonania, że jest ona jakimś bytem lub nie-bytem. Trzeba odrzucić koncepcję istnienia lub nieistnienia, jak wskazywał sam Budda. A także jednoczesnego istnienia i nie-istnienia, bytu i nie-bytu nirwany. Nie da się powiedzieć, że Budda czy cokolwiek istnieje, nie-istnieje, zarazem istnieje i nie-istnieje, ani też, że ani istnieje, ani nie istnieje. Samsara (świat przejawiony i przekształcający się) nie różni się od nirwany, a nirwana w swej istocie od samsary. Nie ma pomiędzy nimi różnicy. Koncepcje nirwany w jakikolwiek sposób ograniczające ją są nieuważane. Żadna Dharma (nauka Buddy) przez Buddę nie została nikomu przekazana³².

W tej wykładni widać wyraźnie zasadnicze nauki mahajany oddane chociażby przez *Sutrę Serca Doskonałej (Wyzwalającej) Mądrości (Pradžniaparami-rahridaja)*, gdzie odnajdujemy stwierdzenia:

³¹ Tamże, s. 132–135.

³² Tamże, s. 135–137.

Tutaj forma jest tylko pustką,
 pustka jest tylko formą.
 Forma nie jest różna od pustki,
 Pustka nie jest różna od formy.
 Uczucia, myśli, wola
 i świadomość sama
 są również takie³³.

Ostatni rozdział dzieła odnosi się do zakorzenionych poglądów (przekonań i wierzeń), jak chociażby o przeszłym czy przyszłym życiu danej osoby, czy istnieniu trwałej osoby, czy też ego, które Nagardżuna podważa. Podważa, ponieważ, w mojej interpretacji, zachwianie czymś utartym systemem przekonań i wierzeń może pomóc w przekroczeniu tych ograniczających dojrzałość przekonań i umożliwić wejście w pustkę, doświadczenie nirwany. Nagardżuna zatem mówi do rozmówcy:

29. Ponieważ wszystko, co istnieje, posiada naturę śunjaty, to gdzie, w czym umyśle i jak tego rodzaju [fałszywe] poglądy dotyczące niezmienności mogą w ogóle powstawać?

30. Z szacunkiem skłaniam się przed Gautamą [Buddą], który posiadając współczucie, nauczał prawdziwej Dharmy w celu zniszczenia wszystkich [fałszywych] poglądów³⁴.

Poruszane w poszczególnych rozdziałach *Madhyamaka-kariki* zagadnienia, wszystkie one zdają się być pretekstem wskazującym na potrzebę własnego wglądu (odbiorcy) pod powierzchnię utrwalonych schematów postrzegania świata i samego siebie. Każdy z rozdziałów zawiera to podstawowe przesłanie i jednocześnie sposobność dla odbiorcy. Działalność nauczyciela, tutaj mistrza buddyjskiego Nagardżuny, motywowana chęcią pomocy potrzebującym, polega na podważeniu ich zastanych systemów przekonań i wierzeń, i wskazaniu bezpośrednio na pustkę jako prawdę egzystencjalną. Prowokowanie takiego doświadczenia u ucznia przez buddyjskiego nauczyciela, motywowane jego duchowym altruizmem, w istocie nie odbiega jakoś specjalnie od nauk innych mistrzów buddyjskich, np. późniejszych mistrzów Chan. Różnica dotyczy stosowania w tym celu logiki i dialektyki, zapewne dlatego, że ówczesne szkoły filozoficzno-religijne, prowadząc dysputy i spory, bardzo często odwoływały się do takich intelektualnych środków.

W istocie omawiany tekst nie jest przede wszystkim filozoficzny, choć może za taki uchodzić, z uwagi na odniesienia do podstawowych kategorii bytu, sposobów jego poznania, istoty człowieka, a także nauk buddyjskich. Jest to przede wszystkim tekst pedagogiczny, gdy uznamy, że jego celem jest doprowadzenie, czy też dopomożenie uczniowi, każdemu jego odbiorcy, do porzucenia własnych utrwalonych przekonań i wierzeń, i poczynienia wglądu w sedno własnej istoty i istoty rzeczywistości. Traktat nie dowodzi wcale niemożności poznania, czy

³³ *Sutra Serca Doskonałej Mądrości*, [w:] *Śpiewy...*, s. 6.

³⁴ *Traktat o podstawach...*, s. 140.

też nie skupia się na idei stworzenia negatywnej dialektyki. Nawet jeśli filozofowie uważają ją za wybitne osiągnięcie filozoficzne Nagardżuny, to jest ona jedynie metodą czy też mahajanistycznym „zręcznym środkiem” nauczania. Traktat zatem wiąże się, gdy szukamy analogii z pedagogikami Zachodu, z ideami pedagogik zorientowanych humanistycznie, a zwłaszcza tych, które swój cel upatrują w rozwoju duchowym człowieka, a zatem w jego pełnym rozwoju poznawczym, moralnym oraz świadomościowym, podejmowanym obecnie m.in. przez pedagogikę holistyczną, głębi oraz fenomenologiczną.

Co do zawartości pozostałych traktatów Szkoły Trzech Traktatów, to przede wszystkim trzeba stwierdzić, że trudno do nich dotrzeć. Udało mi zapoznać się z tłumaczeniem na język angielski, dokonany przez religioznawcę Dircka Vorenkampa, tekstu pt. *Nagarjuna's Treatise on the Twelve Gates and Fa-tsang's Commentary*³⁵, czyli *Traktatu o Dwunastu Bramach Nagardżuny wraz z Komentarzem Fa-tsanga*. W komentatorze rozpoznajemy trzeciego patriarchę szkoły Huayan, żyjącego w drugiej połowie VII i na początku VIII wieku, wybitnego nauczyciela buddyzmu, znanego i poważanego na dworze cesarzowej Wu, ponadto twórczego pisarza, autora około stu książek i rozpraw. To konkretne dzieło zawiera m.in. 12 rozdziałów, oznaczonych jako bramy, które przez kontemplację ujętych w nich zagadnień prowadzą do zrozumienia nauk Buddy, oraz wspomniane komentarze. Bramy są tytułowane następująco: I. *Przyczyny i warunki*; II. *Skutki*; III. *Okoliczności*; IV. *Cechy*; V. *Personalizacja*; VI. *Tożsamość i różnica*; VII. *Istnienie i nieistnienie*; VIII. *Dharma*; IX. *Przyczyny i skutki*; X. *Sprawczość*; XI. *Czas*; XII. *Kreacja*. Zatem są to te same i zbliżone treści, co w poprzednim traktacie, podane jednak w formie skondensowanej i przygotowane jako podręcznik nauczania w omawianej szkole. Tekst traktatu zawiera ponadto wyjaśnienia Fazanga, który szerzej komentuje główne idee zawarte w omawianym dziele Nagardżuny, umożliwiając bardziej szczegółowy wgląd uczniom szkoły, a badaczom w nauczanie stosowane w Szkole Trzech Traktatów. Wydaje się, że sednem nauczania tego tekstu jest spokojne rozważanie przez adeptów jego głównych idei i ich pozarozumowy (medytacyjny) ogład.

Ostatni traktat autorstwa Arjadewy, czyli *Traktat w 100 wersach (Bailun, Śata Śastra)* jest w literaturze badanej problematyki najczęściej pomijany, zwłaszcza jeśli chodzi o opis zawartości. Z nielicznych napomknęć w literaturze tematu można stwierdzić, że traktat utrwała doktrynę o braku istotności. Do zawartości traktatu dotarłem dzięki tomowi VIII wydanej w Indiach *Encyclopedia of Indian Philosophies. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*

Dzieło Arjadewy składa się z dziesięciu rozdziałów zatytułowanych następująco: I. *Zrzeczenie się Przewinień i Zaslug*; II. *Zaprzeczenie Ja*; III. *Zaprzeczenie Tożsamości*; IV. *Zaprzeczenie Zróznicowaniu*; V. *Zaprzeczenie Zmysłom Postrzegania*; VI. *Zaprzeczenie Odbieraniu (Istnieniu) Obiektów*; VII. *Odrzucenie*

³⁵ Tekst znajduje się w pliku pdf na stronie: <https://faculty.lawrence.edu/vorenkad/>.

*Satkāryavāda*³⁶; VIII. *Odrzucenie Asatkāryavāda*³⁷; IX. *Zaprzeczenie Trwałości*; X. *Odrzucenie Błędnych Poglądów odnośnie Pustki*³⁸.

Zawartość dzieła nawiązuje bezpośrednio do przytoczonych już idei nauk Nagardżuny, ale też oddaje istotę toczonych przez Arjadewę dysput i sporów z pozabuddyjskimi, czy też hinduistycznymi, szkołami filozoficzno-religijnymi i utrwalonymi w tych szkołach przekonaniami i wierzeniami. Traktat ma zatem wartość historyczną (dotyczącą historii filozofii indyjskiej) oraz dydaktyczną, a wyznawcom buddyzmu, w tym Szkoły Trzech Traktatów, dostarcza argumentów przeciw głoszonym, odrębnym od „środkowej drogi”, poglądom, ucząc ich przy tym stosowania zasad odpowiedniej logiki oraz dialektyki do przeciwstawiania się obcym przekonaniom. Ponadto śmierć samego Arjadewy wskazuje, że nie tak łatwo innym wyrzec się swych poglądów, zwłaszcza jeśli są one głęboko zakorzenione we własnej wierze. Widocznie stosowanie logiki i odwołanie się do dialektyki nie jest w stanie przeciwstawić się fanatyzmowi religijnemu, opartemu na wierze w skrajne poglądy, że coś istnieje albo nie-istnieje, jest „takie” albo „przeciwnie”. Pustka (pustość) w nauczaniu Arjadewy (jak i Nagardżuny) ma być wynikiem odrzucenia wszystkich przedstawionych w tytułach rozdziałów dzieła przekonań, a także zakwestionowania istnienia własnego „ja”³⁹.

Jeśli nie jesteśmy małymi, ograniczonymi i przemijającymi „ja”, a także zbiorem określonych przekonań i wierzeń, to czym? – zdają się dopytywać dwaj indyjscy mistrzowie. Jeśli jesteśmy pustką i to sobie uświadamiamy, doświadczamy, dzięki nirwanie, całkowitego poznania istnienia i (faktu) powiązania wszystkich zjawisk, w swej istocie bezsubstancjalnych, czyli pustych. Ale to tylko słowa, bez istotnego znaczenia, chyba że to, na co wskazują, zostanie urzeczywistnione w osobistym doświadczeniu (głębokiego intuicyjnego wglądu dostępnego dzięki medytacji)⁴⁰.

4. Nauczanie mistrzów Szkoły Trzech Traktatów

Jak pisał P. Williams, szkoła Sanlun rozwinęła się w Chinach, a także w Japonii i Korei niezależnie od scholastycznych sporów prowadzonych w indyjskiej madhjamace⁴¹. Jednak niełatwo zdobyć informacje o chińskich patriarchach

³⁶ Doktryna, według której rzeczywisty efekt nie może powstać z przyczyny nieistniejącej czy nierealnej. Teoria ogólnie zalecana przez system Sākhkhya.

³⁷ Doktryna, według której efekt materialny różni się od przyczyny go wywołującej, a nawet nie ma materialnej przyczyny. Ta doktryna inaczej nazywana jest „teorią nieistniejącego efektu”.

³⁸ Aryadeva, *Śataka*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 8: *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, red. K.L. Potter, Delhi 1999, s. 215–222.

³⁹ Tamże, s. 222.

⁴⁰ M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, wyd. 2, Warszawa 2001, s. 208.

⁴¹ P. Williams, dz. cyt., s. 98.

Szkoły Trzech Traktatów i ich nauczaniu. Jak się okazało, wybitny chiński filozof Feng Youlan, uczeń Johna Deweya, dostarczył część odpowiednich treści w tym zakresie.

Wspomniany już uczeń i współpracownik Kumaradziwy mnich Sengzao żył zaledwie trzydzieści kilka lat. Początkowo był zainteresowany taoizmem filozoficznym, jednak później pochłonął go buddyzm mahajany. Jego eseje zostały zebrane w zbiór zatytułowany *Zhaolun*, czyli *Rozprawy Sengzhaos*. Z prac tych wynika, że tłumaczenia Kumaradziwy wcale nie są wolne od terminologii taoistycznej. Ich meritum dotyczy tych samych idei, które zademonstrował Nagardżuna. Chiński mnich przedstawiał je w postaci wywodów logicznych, odwołując się do „negatywnej” dialektyki. Wszystkie rzeczy nieustannie się zmieniają, nigdy nie są takie same, rzeczy z przeszłości nie są tymi samymi w teraźniejszości, podobnie ludzie. Można zatem rzec: istnieje zmiana i nie ma stałości. Ponieważ jednak w każdej chwili wszystko istnieje tylko w tej chwili, istnieje stałość, nie ma zmiany. W sensie potocznym rzeczy są *yu* i *wu* (stałe, istniejące i zmienne, nieistniejące). W sensie wyższym, rzeczy nie są ani *yu*, ani *wu*. W tekście *O pradźni*⁴² *nie będącej wiedzą* Sengzhaos dowodzi, że wiedza Buddy nie jest naprawdę wiedzą, gdyż istotą wiedzy jest dociekanie pewnego wybranego przedmiotu wiedzy. Mędrzec jednak sięga do *wu*, które „wykracza poza kształty i cechy”. Wiedza o *wu* to stanowanie z nim jednością⁴³, co oznacza nirwanę. O takiej wiedzy nic nie można powiedzieć, można ją tylko poznać⁴⁴.

W tym miejscu artykułu zostanie podjęta próba dotarcia do odpowiedzi, dlaczego nauczanie drugiego mistrza Sanlung Daoshenga było tak kontrowersyjne, że mnisi wygnali go z Nankinu. Podobno stworzył on teorie czy doktryny tak problematyczne i rewolucyjne, że były za trudne do przyjęcia dla ówczesnych, zachowawczo zorientowanych mnichów buddyjskich, którzy w rezultacie trzymali się swoich wyobrażeń o buddyzmie publicznie go napiętnowali.

W jednej ze swych teorii Daosheng odwołał się do taoistycznych idei wuwei i wuxin (idei „niedziałania”, czy też działania bez wysiłku, niejako spontanicznie, oraz idei „bez umysłu”, towarzyszącego praktyce wuwei), by podważyć wierzenie o odpłacie za dobre uczynki (zgodne z przyjętą w buddyzmie doktryną karmy). Człowiek praktykujący wuwei i wuxin nie pragnie rzeczy i nie lgnie do nich, zatem nie wytwarza karmy, powodującej (jakikolwiek) skutki, zatem nie będzie odpłaty za dobre (i złe) uczynki. Innymi słowy mistrz nie zbiera zasług. Taka idea wiąże się bez wątpienia z późniejszym nauczaniem Chan⁴⁵.

Kolejna koncepcja dotyczyła sposobu osiągnięcia stanu Buddy. W tradycji buddyjskiej zakorzeniło się przeświadczenie, że stan Buddy jest dostępny tylko

⁴² *Pradźnia* – mądrość Buddy.

⁴³ W niezwykłym stopniu przypomina to chiński koan Chan o Wu, po japońsku – Mu, wybitnego chińskiego mistrza Chan Zhaozhou Congshena (778–897).

⁴⁴ Feng Youlan, dz. cyt., s. 279–282.

⁴⁵ Tamże, s. 283.

dzięki stopniowemu gromadzeniu wiedzy i praktyki. Jednak Daosheng stwierdził, że stan ten osiąga się dzięki Nagłemu Oświeceniu. Osiągnięcie to jest stanem momentalnym, dzieje się w oka mgnieniu, choć nie należy przy tym odrzucać znaczenia okresu przygotowawczego, czyli sięgania do wiedzy i praktyki. Osiągnięcie stanu Buddy to zjednoczenie się z *wu*. Oznacza dostąpienie jedności, całkowitości, zjednoczenia, oświecenia⁴⁶.

Następna teoria mistrza Daoshenga dotyczy twierdzenia, iż każda czująca istota posiada Naturę Buddy, czyli wrodzoną każdemu doskonałość. Ponieważ nie zdaje sobie z tego sprawy, jest wplątana w koło narodzin i śmierci. Konieczne jest zatem uwierzenie w to stwierdzenie, następnie stosowanie praktyk w celu postrzeżenia tej Natury. Dzieje się to tylko w Nagłym Oświeceniu. Daosheng stwierdził:

Wyzwolić się od iluzji to powrócić do Najwyższej Rzeczywistości. Powrócić do Najwyższej Rzeczywistości to zyskać Pierwotne. [...]

W buddyzmie Wielkiego Wozu (Mahayana) oświecenia nie można szukać przez opuszczenie koła narodzin i śmierci. Pozostając w nim zyskuje się oświecenie poprzez sprawy życia i śmierci. [...]

Gdy ktoś dociera na drugi brzeg – nie dociera na drugi brzeg. Nie dotrzeć i nie nie dotrzeć – to w rzeczywistości dotrzeć. Ten brzeg to życie i śmierć, drugi brzeg to Nirwana. [...]

Zobaczyć Buddę to nie zobaczyć Buddy. Zobaczyć, że nie ma Buddy, to naprawdę zobaczyć Buddę⁴⁷.

Daosheng stwierdził, że świat Buddy nie jest „gdzieś indziej”, lecz w tym świecie, dla Buddy nie ma jakiejś specjalnej „Czystej Ziemi”. Stanowi to nawiązanie do nauk buddyjskiej szkoły chińskiej właśnie tak nazwanej⁴⁸. Ponadto później bodajże najwybitniejszy japoński mnich Zen Dōgen stwierdził, że nie ma żadnej różnicy między samsarą a nirwaną⁴⁹.

Daosheng utrzymywał także, że nawet istoty sprzeciwiające się buddyzmowi są w stanie urzeczywistnić stan Buddy. Było to w sprzeczności z przekazem zawartym w dotychczasowym niepełnym tłumaczeniu sutry *Paranirvana* i w rezultacie mnicha czasowo wygnano z ówczesnej stolicy, Nankinu. Jednak późniejsze tłumaczenie sutry potwierdziło nauki tego mistrza.

Odwołał się on również do istoty hermeneutyki, gdy powiedział:

Symbol służy do wyrażenia idei i zostaje zapomniany, kiedy idea została zrozumiana. Słowa służą do wyjaśnienia myśli i powinny zamilknąć, kiedy myśl została pojęta⁵⁰.

Na najwyższym poziomie poznania słowa nie oddają prawdy. Dlatego Budda tak często milczał, pytany o rzeczy ostateczne. Wygląda na to, że nauki mi-

⁴⁶ Tamże, s. 283–284.

⁴⁷ Tamże, s. 287.

⁴⁸ Chodzi o Jingtū – Szkołę Czystej Krainy (Ziemi).

⁴⁹ Por. P. Zieliński, *Wartości pedagogiczne w nauczaniu Dōgena*, „Studia z Teorii Wychowania” 2016, t. 7, nr 3 (16).

⁵⁰ Feng Youlan, dz. cyt., s. 287.

strza z V wieku poprzedziły nadejście Chan w VI wieku, a zatem szkoła ta najwyraźniej powstała nie tylko w oparciu o nauki hinduskiego mistrza Bodhidharmy. Istnieją też wyraźne związki myśli Daoshenga z naukami Mencjusza i nadchodzącym neokonfucjanizmem. Wszak każdy człowiek może zostać (jak twierdził Mencjusz) Yao i Shunem⁵¹.

Jeszcze jeden mnich Sanlun nazwiskiem Jizang, żyjący w VI i VII wieku, zaznaczył się w filozoficznej i religijnej myśli buddyjskiej. Postarał się on o dokładne wyjaśnienie teorii podwójnej prawdy, czyli prawdy w sensie potocznym oraz w sensie wyższym. Chodzi o to, że najwyższa prawda na poziomie potocznym jest na wyższym poziomie ledwie prawdą w sensie potocznym⁵². Omawiany mnich wyróżnił w *Erdizhang – Eseju o dwóch poziomach dyskursu* cztery poziomy teorii podwójnej prawdy.

Pierwszy z nich odnosi się do ludzi, którzy postrzegają wszystkie rzeczy jako *yu*, czyli posiadające swą istotę, a zupełnie pomijają *wu*. Takim ludziom budowie przekazują, że w prawdziwej rzeczywistości wszystkie rzeczy są puste, czyli są *wu*. Prawda w sensie potocznym to utrzymywanie, że są one *yu*, a w wyższym, że są *wu*.

Na drugim poziomie ludzie mogą utrzymywać przekonanie, że wszystkie rzeczy są zarówno *yu*, jak i *wu*, co jest prawdą potoczną. Prawdą wyższą jest twierdzenie, że nie są one ani *yu*, ani *wu*.

Trzeci poziom powyższe stwierdzenie traktuje jako prawdę potoczną, gdyż wciąż podkreśla ono rozróżnienie. Prawdą wyższą jest tutaj dowodzenie, że rzeczy nie są *yu* i *wu*, ani *nie-yu*, ani *nie-wu*⁵³.

Na omówieniu tych trzech poziomów Feng Youlan kończy kwestię, jednak Alan Fox podaje jeszcze czwarty poziom, wynikający z tekstu mistrza.

Na czwartym poziomie odrzuca się wszelkie punkty widzenia, niezależnie od ich terapeutycznej czy soteriologicznej skuteczności. Ich wartość może leżeć w tym, że zniechęcają do przywiązywania się i uzależniania od jakichkolwiek poglądów i wierzeń. Jednak żaden punkt widzenia nie może być uznany za absolutnie prawdziwy.

Mamy tu zatem wyraźne odwołania do postmodernizmu i pedagogiki postmodernistycznej. Po pierwsze, żadne stanowisko, żadna prawda nie jest ostateczna, co oddaje postmodernistyczny pluralizm. Po drugie, nie ma żadnego poziomu, którego nie można by podważyć, stosując dekonstruowanie (jak u Jacquesa Derridy), można podważyć wszelkie rzekomo ostateczne prawdy czy stanowiska, albo też sądy o rzeczywistości⁵⁴.

Sam Jizang był wybitnym mnichem buddyjskim, który walnie przyczynił się do wzmocnienia nowej religii w Chinach. Napisał około 50 tekstów, głównie

⁵¹ Tamże, s. 287–288. Yao i Shun to legendarni wielcy chińscy królowie-mędracy.

⁵² Tamże, s. 277.

⁵³ Tamże, s. 277–278.

⁵⁴ A. Fox, *Jizang*, [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, Warszawa 1997, s. 109.

komentarzy, powielał i rozpowszechniał sutry buddyjskie, szczególnie *Sutrę Lotosu*, wiele podróżował po Chinach, dając liczne wykłady, uzyskał też poparcie cesarza Gaozu dotyczące upowszechniania buddyzmu, pod koniec życia został opatem aż w czterech świątyniach buddyjskich⁵⁵.

Użyte w omówionym tekście słownictwo z użyciem kategorii *yu* i *wu* wskazuje również na bliskie związki znaczeniowe między wczesnym chińskim buddyzmem a taoizmem. W taoizmie *wu* to wyjście poza kształty i cechy, w buddyzmie to wyjście poza wszystkie próby dookreślenia czegoś. W taoizmie Zhuangzego i buddyzmie stosuje się zatem tę samą metodę ujmowania zagadnień i końcowych wyników⁵⁶. Dyskurs może być prowadzony na różnych poziomach, dlatego pewne użyte sformułowania mogą wyglądać na sprzeczne ze sobą, choć takimi nie są. W tym kontekście częste milczenie Buddy oraz taoistycznego mistrza Yang Zhu wydaje się być dobrą odpowiedzią, czy też jest jak najbardziej uzasadnione. Jizang zasłynął też z powiedzenia:

Odrzucenie tego, co błędne,
ujawnienie tego, co poprawne⁵⁷,

które wydaje się oddawać istotę Diltheyowskiej hermeneutyki, metody poznania opartej na rozumieniu, odwołującym się do intuicji, a sama hermeneutyka jako nauka o tym procesie spełnia dwie funkcje – opisową i regulatywno-normatywną⁵⁸.

Dzięki Sanlung Zong powoli zaczęła krystalizować się w Chinach niezwykła metoda nauczania duchowego, wyraźnie powiązana z tzw. taoizmem filozoficznym (*daojia*)⁵⁹, jednak w coraz większym stopniu wyzbywająca się elementów filozofii i wszelkich spekulacji, a odwołująca się coraz bardziej do paradoksalnych stwierdzeń, mających wstrząsnąć utrwalonym systemem przekonań ucznia na temat świata i jego samego, a tym samym otwierająca dostęp do intuicji i iluminacji, umożliwiająca Nagłe Oświecenie. Jeśli zwykle wychowanie potraktujemy jako kształtowanie systemu przekonań i wierzeń, to stosowane tu wychowanie i samowychowanie było nadzwyczajne, gdyż w pewnej fazie tego procesu polegało na wstrząsaniu i obalaniu czyichś utrwalonych przekonań i wierzeń w celu poznania przezeń Rzeczywistości. Metoda ta została rozwinięta i dopracowana w chińskiej szkole Chan oraz jej kontynuacjach i odmianach w innych krajach dalekowschodnich.

⁵⁵ Tamże, s. 105–106; por. też: Lin Sen-shou, *Chi Tsang*, „Tzu Chi” 2004, t. 11, nr 4.

⁵⁶ Feng Youlan, dz. cyt., s. 279.

⁵⁷ A. Fox, dz. cyt., s. 106.

⁵⁸ K. Ablewicz, *Hermeneutyka i fenomenologia a pedagogika*, [w:] *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, red. S. Palka, Gdańsk 2010, s. 108.

⁵⁹ Por. P. Zieliński, *Taoistyczne...*, s. 180 i nn.

Zakończenie

Istota nauczania i walory wychowawcze buddyjskiej chińskiej Szkoły Trzech Traktatów – Sanlung Zong tkwią przede wszystkim w twórczej zmianie treści nauczania indyjskich patriarchów buddyzmu: Nagradżuny i Ajurdewy, polegającej na stworzeniu podstaw pod zaistnienie niezwykłego wytworu chińskiej kultury – buddyzmu Chan i jego „paradoksalnej” metody nauczania. Mistrzowie szkoły Sanlung powątpiewali też w istnienie trwałego ludzkiego „ja”, co znalazło swoje odbicie w dorobku współczesnej pedagogiki, gdyż dokładniejsza analiza ludzkiej tożsamości, jako wewnętrznego źródła wszelkiej podmiotowości ludzkiego zachowania i działania, pozwala stwierdzić brak trwałej podstawy wskazanego stanu rzeczy⁶⁰. Przedstawiciele szkoły odwoływali się też do metod hermeneutycznej i fenomenologicznej w prowadzonym nauczaniu, a także wskazywali na pluralizm oraz dekonstrukcjonizm, uwidoczniiony w filozofii postmodernizmu, a także we współczesnej pedagogice postmodernistycznej, która zdaniem Bogusława Śliwerskiego stanowi trzecią fazę rozwoju pedagogiki w naszym kraju⁶¹. Chodzi tu głównie o to, że starożytne usiłowania mistrzów Szkoły Trzech Traktatów są zgodne z nowszymi ustaleniami nauk pedagogicznych i służą odpowiedzi na stawiane wciąż pytanie o sedno procesu wychowania i samowychowania człowieka. Samorealizacja jako jedna z najistotniejszych kategorii pedagogicznym w świetle zaprezentowanych traktatów i nauk buddyjskiej szkoły Sanlung Zong jest rozumiana jako doświadczenie śunjaty.

Bibliografia

- Ablewicz K., *Hermeneutyka i fenomenologia a pedagogika*, [w:] *Podstawy metodologii badań w pedagogice*, red. S. Palka, Gdańsk 2010.
- Āryadeva, *Śataka*, [w:] *Encyclopedia of Indian Philosophies*, t. 8: *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, red. K.L. Potter, Delhi 1999.
- Ch'en K., *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1973.
- Feng Youlan, *Krótką historia filozofii chińskiej*, Warszawa 2001.
- Fischer-Schreiber I., *Arjadewa; Nagardżuna; Pradžnaparamita-sutra* (hasła), [w:] *Encyklopedia mądrości Wschodu. Buddyzm, hinduizm, taoizm, Zen*, red. pol. E. i P. Trzeciakowie, Warszawa 1997.
- Fox A., *Jizang* [w:] *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, Warszawa 1997.
- Górniewicz J., *Kategorie pedagogiczne*, Olsztyn 2001.
- Jakubczak K., *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia*, Kraków 2010.

⁶⁰ Por. J. Górniewicz, *Kategorie pedagogiczne*, Olsztyn 2001, s. 24 i nn.

⁶¹ B. Śliwerski, *Wprowadzenie do pedagogiki*, [w:] *Pedagogika*, t. 1, *Podstawy nauk o wychowaniu*, red. B. Śliwerski, Gdańsk 2006, s. 95–104.

- Janik R., *Pedagogiczne aspekty oddziaływania hinduistycznych i buddyjskich systemów filozoficzno-religijnych w okresie globalizacji*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2014, t. 2; <http://dx.doi.org/10.16926/p.2014.23.08>.
- Kwieciński Z., *Socjologia edukacji*, Warszawa 1992.
- Laozi, *Księga dao i de z komentarzami Wang Bi*, tłum. A.I. Wójcik, Kraków 2006.
- Lin Sen-shou, *Chi Tsang*, „Tzu Chi” 2004, t. 11, nr 4.
- Ling Haicheng, *Buddhism in China*, China Intercontinental Press 2004.
- Marzęcki J., *Systemy filozoficzno-religijne Wschodu. Historia – metafizyka – etyka*, Warszawa 1999.
- Mejor M., *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, wyd. 2, Warszawa 2001.
- Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, wstęp, tekst sanskrycki, przekład oraz przypisy D.J. Kalupahana, Delhi 1999.
- Nagardżuna, *Wybór pism*, wybór, przekład i wstęp J. Sieradzan, Kraków 2004.
- Olchanowski T., *Wola i opętanie. Enancjodromia a rzeczywistość*, wyd. 2, Warszawa 2010.
- Rogacz D., *Dharma kołem się toczy. O zanikaniu szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w V–VII wieku*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 2014, t. 11; <http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.06>.
- Scherer B., *Buddyzm*, Kęty 2009.
- Sieradzan J., *Powstanie i rozwój szkół mahajany w Indii i Chinach*, [w:] *Słowo Buddy. Pisma różnych tradycji buddyjskich, Seminarium w Książnicy Pomorskiej*, Szczecin – Książnica Pomorska 2000.
- Śliwerski B., *Wprowadzenie do pedagogiki*, [w:] *Pedagogika*, t. 1: *Podstawy nauki o wychowaniu*, red. B. Śliwerski, Gdańsk 2006.
- Śpiewy codzienne i ceremonie*, Związek Buddystów Zen „Sangha”, Warszawa b.d.
- Traktat o podstawach Środkowej Ścieżki, (Mūlamadhyamika-karika)* [w:] Nagardżuna, *Wybór pism*, wybór, przekład i wstęp J. Sieradzan, Kraków 2004.
- Williams P., *Buddyzm mahajana*, Kraków 2000.
- Williams P., *Nāgārjuna*, w: *Encyclopedia of Buddhism*, red. R.S. Buswell Jr, t. 2, New York 2003.
- Zieliński P., *Główne idee i przedstawiciele tradycyjnego mahajanistycznego i neokonfucjańskiego wychowania w Korei*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2014, t. 23; <http://dx.doi.org/10.16926/p.2014.23.07>.
- Zieliński P., *Idealy i wartości pedagogiczne buddyjskiej szkoły Tiantai*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2016, t. 25, nr 2; <http://dx.doi.org/10.16926/p.2016.25.53>.

- Zieliński P., *Ideal wychowania i wartości pedagogiczne Huayan – chińskiej szkoły buddyzmu mahajany*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2016, t. 25, nr 1; <http://dx.doi.org/10.16926/p.2016.25.35>.
- Zieliński P., *Samorealizacja i samowychowanie w Zen i Metodzie Silvy*, Częstochowa 2000.
- Zieliński P., *Taoistyczne, konfucjańskie i zachodnie koncepcje pedagogiczne*, Częstochowa 2015.
- Zieliński P., *Wartości pedagogiczne w nauczaniu Dōgena*, „Studia z Teorii Wychowania” 2016, t. 7, nr 3.
- Zieliński P., *Wzorce starochińskiego humanizmu w edukacji*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika” 2013, t. 22.
- Zieliński P., *Zen jako system wychowania*, [w:] *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7: V–Ż, red. T. Pilch, Warszawa 2008.

The essence of teaching and pedagogical values of Sanlung Zong – the Chinese school of Mahayana

Summary

In this dissertation, the author seeks the essence of upbringing and upbringing values of the Chinese Three Treatise School, namely Sanlung Zong. Referring to the hermeneutic method, he reviews the treatises of Nāgārjuna and Ayurveda, and also the works of the Chinese masters of this school – Sengzao, Daosheng, and also Jizang. As it was revealed, the school in question constitutes a link between philosophically-oriented Indian Buddhism and Chinese, intuitive Buddhism. The methods of instruction emerging within this school clearly evolve in the direction of the specific character of instruction of the school of Chan and Zen. Comparative studies into the contents of the school in question and contemporary pedagogics, first and foremost, made visible analogies with a more profound understanding of the identity of a human being, the application of the following methods: hermeneutic and phenomenological in upbringing, and also with the pluralism and deconstructionism of post-modernistic pedagogics.

Keywords: teaching and upbringing in the Far East; Three Treatise School – Sanlung Zong; humanistic pedagogics; Buddhist upbringing; Mahayana Buddhism.