Wprowadzenie do Sutry Surangamy

Wprowadzenie do Sutry Surangama

serii dziewięciu książek z objaśnienieniami czcigodnego mistrza Hsuan Hua

Ron Epstein

David Rounds

Przekład: Henryk Smagacz

1. Ogólny zarys

Przez ponad tysiąc lat Sutra Surangama – „Sutra Niezniszczalnego”[9] darzona była wielkim szacunkiem w krajach wschodniej i południowo-wschodniej Azji, w których rozkwitał buddyzm mahajany. W Chinach ta sutra była tak samo poważana i popularna jak Sutra Lotosu[10], Sutra Awatamsaka[11], Sutra Mahajana Mahaparinirwana[12], Sutra Serca[13] i Sutra Diamentowa[14]. Powab Sutry Surangamy kryje się w szerokim zakresie jej nauk oraz w głębi i klarowności jej zaleceń do praktyki kontemplacyjnej. Ze względu na bogactwo teoretycznych i praktycznych pouczeń dotyczących życia duchowego, była ona często pierwszym ważnym tekstem,

1 Ta sutra (T. 945) powszechnie znana jest w Chinach jako *Dafoding szoulengjandżing*, 大佛頂首楞嚴經, często skracane do *Lengjandżing*, 楞嚴經; pełny tytuł to *Dafoding rulai mijin xiuzheng liaoji zhu pusa wanheng szoulengjan dżing* 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經. Sanskryckie słowo *surangama* w przybliżeniu znaczy „niezniszczalny”; łączy ono słowa *suram* (wielce, absolutnie) i *gama* (trwały, solidny). Chiński tekst transliteruje te dwa sanskryckie słowa jako *szou leng jan* 首楞嚴.
Tej sutry nie należy mylić z Surangamasamadhi-sutrą (T. 642) przełożoną przez Etienne Lamotte jako *La concentracion de la marcheheroique* (*Surangamasamadhisutra*) (Paryż; Institut belge des hautes etudes chinoises, 1965). Jego francuskie tłumaczenie na angielski przełożyła Sarah Boin-Webb (Richmond, UK: Curzon Press, 1998).

10 Skr. Saddharmapundarika Sutra, ch. *Miaofa lianhua dżing* 妙法蓮華經.

11 Ch. *Huajan dżing* 華嚴經.

12 Ch. *Da Niepan dżing* 大涅槃經.

13 Skt. Hridaja Sutra, ch. *Xin dżing* 心經.

14 Skt. Wadżracczedika Sutra, ch. *Dżingang dżing* 金剛經.

jaki studiowali nowo wyświęceni mnisi, szczególnie w szkole czan. Wielu oświeconych mistrzów i znakomitych klasztornych uczonych napisało objaśniające komentarze do niej[15]. Po dziś dzień w tradycji buddyzmu chińskiego Sutra Surangama nadal jest żarliwie studiowana, recytowana i zapamiętywana, zarówno przez duchownych, jak i ludzi świeckich.

Tradycyjnie Sutra Surangama uważana była za kompletny i praktyczny podręcznik praktyki duchowej, która ostatecznie doprowadzi do oświecenia. Naucza ona właściwego rozumienia natury buddy, która jest wrodzoną wszystkim istotom możliwością stania się buddą. Wyjaśnia, jak i dlaczego ta prawdziwa natura ukryta jest w naszym zwykłym doświadczaniu siebie i świata, i pokazuje, jak możemy odkryć tą naturę i rozpoznać, że jest naszym prawdziwym umysłem. Wyjaśnia również, że osobista uczciwość i czystość postępowania są podstawowymi warunkami wstępnymi dla przebudzenia duchowego. Przedstawia ogólne zasady medytacji buddyjskiej, wprowadza kilka szczególnych metod medytacji i doradza, które metody są najskuteczniejsze i najłatwiejsze. Ponadto, spora część sutry poświęcona jest wskazówkom pozwalającym rozpoznać, które poglądy i praktyki są właściwe, a które są wypaczone. Wyjaśnia, jak nasze zamierzone działania, czy to fizyczne, werbalne, czy mentalne, przynoszą w rezultacie doświadczenia, łącznie z naszymi przyszłymi odrodzeniami na różnych poziomach istnienia, zarówno ludzkich, jak nie ludzkich. Pokazuje, jak właściwe działanie może również prowadzić do wstępnych przebudzeń, a ostatecznie do doskonałego oświecenia buddów.

Znaczna część sutry poświęcona jest pouczeniom Buddy Śakjamuniego udzielonym mnichowi Anandzie, którego osobista historia stanowi narracyjną ramę dla całego dyskursu. Razem z kilkoma swoimi oświeconymi uczniami Budda pokazuje Anandzie, jak skierować uwagę jego zdolności zmysłowych do wewnątrz, żeby osiągnąć głęboko skupiony stan

15 Do komentatorów zaliczali się między innymi mistrz Hanszan Deqing z późnej dynastii Ming, a bardziej współcześnie czcigodni mistrzowie Xujun, Juanjing i Hsuan Hua (Xuanhua). Pomiędzy rokiem 767 a rokiem 1968 napisanych zostało co najmniej 127 chińskich komentarzy do tej sutry. Lista komentarzy dostępna jest w Internecie na stronie http://online.sfsu.edu/%7Erone/Buddhism/Shurangama/Ron%20Epstein%20Diss%201975%20SS%20Commentary%20List.pdf.

medytacji zwany samadhi[16]. Mówi Anandzie, że przez praktykowanie szczególnej formy samadhi, samadhi surangamy, on i każdy, kto również utrzymuje czystość postępowania i rozwija właściwe zrozumienie, może osiągnąć przebudzenie równe przebudzeniu doświadczonemu przez wszystkich buddów.

Centrum sutry stanowi mantra Surangama. Sutra zapewnia, że praktyka recytacji tej mantry, w kontekście innych praktyk nauczanych w tej sutrze, może doprowadzić do usunięcia wszelkich wewnętrznych lub zewnętrznych przeszkód blokujących drogę duchowego postępu. Po dzień dzisiejszy mnisi i mniszki z tradycji buddyzmu chińskiego, jak również wielu świeckich praktykujących, recytują tę mantrę każdego ranka jako zasadniczy aspekt codziennej praktyki.

16 Zobacz niżej, „Krótkie objaśnienie niektórych ważnych terminów technicznych".

2. Literacki styl sutry

Mimo swego znaczenia w tradycji buddyjskiej i mimo jej wielkiej wartości jako arcydzieła literatury duchowej Sutra Surangama wciąż jest mało znana na Zachodzie. Stosunkowo mała popularność tej sutry poza Azją wynika częściowo z pewnych aspektów chińskiego tekstu. Przede wszystkim, nie istnieje żaden indyjski oryginał Sutry Surangamy. Zachowała się ona jedynie w tłumaczeniu na chiński z ósmego wieku[9] a to tłumaczenie, choć powszechnie cenione przez chińskich czytelników za literacką elegancję, jest też znane jako niezwykle trudne do zrozumienia. Tekst jest ciągiem zwrotów wyrażonych czterema znakami[10], co daje w sumie metryczną prozę – strukturę, która nadaje całemu dialogowi mocny i dostojny rytm. Ale, żeby zachować metrum czterech znaków, chińscy tłumacze często musieli pomijać znaki potrzebne do wyrażenia znaczenia, a to nierzadko skutkowało niezwykłą zwięzłością wypowiedzi. Dla zrozumienia takich fragmentów, zasadnicze znaczenie ma tradycja egzegetyczna. Ponadto, chińscy tłumacze chętnie sięgali po rzadkie

9 Rok tłumaczenia zapisany jest w kolofonie jako 705. Pełne tybetańskie tłumaczenie dokonane zostało z tłumaczenia chińskiego za czasów dynastii Qing.

10 Wzór czterech znaków jest okazjonalnie łamany, żeby oddać właściwe nazwy; w sutrze występują trzy zbiory wersów, jeden w liniach po siedem znaków i dwa w liniach po pięć znaków.

znaki, często pozwalali sobie na wieloznaczności, zarówno gramatyczne, jak i w używaniu wyrazów, robili aluzje do doktryn nie wyjaśniając ich, a wiele terminów technicznych pozostawili w transliterowanym sanskrycie. W rezultacie nawet oddani i wykształceni chińscy czytelnicy czasem nie rozumieją znaczenia tekstu. Może więc nie ma się co dziwić, że podjęto stosunkowo mało prób dokonania choćby częściowego tłumaczenia na język angielski[11].

Na szczęście trudności stworzone przez retoryczne wybory chińskich tłumaczy nieco łagodzi sposób, w jaki sutra się rozwija. Znaczna część rozważań o samadhi przedstawiona jest w formie dramatycznego dialogu między Buddą Śakjamunim i jego młodym kuzynem i asystentem Anandą. Zachodniemu czytelnikowi dialogowa forma sutry sugeruje pewne podobieństwo do dialogów Platona. Ale sposób, w jaki Platon odkrywa prawdę przy pomocy krzyżowego ognia pytań stawianych przez Sokratesa jego nieszczęsnym rozmówcom, w istocie bardzo różni się od sposobu dochodzenia do prawdy, jaki spotykamy w Sutrze Surangamie. Przez znaczą część pierwszej partii sutry zarówno Budda, jak i Ananda posługują się sylogizmem, który później zaczął być stosowany w tradycji buddyjskiej

---

11 Jak dotąd jedyne pełne tłumaczenia na język angielski dokonało Towarzystwo Tłumaczenia Tekstów Buddyjskich. Pierwsze, z kompletnym komentarzem czcigodnego mistrza Hsuan Hua, opublikowane zostało w ośmiotomowej edycji między rokiem 1977 a 1986. Wydanie poprawione zostało opublikowane między 2000 a 2005 rokiem jako *The Shurangama Sūtra with Commentary by the Venerable Master Hsüan Hua* tłum. Towarzystwo Tłumaczenia Tekstów Buddyjskich (Burlingame, CA: Buddhist Text Translation Society, 2000 – 2005). W roku 2009 ukazało się jednotomowe wydanie: *The Surangama Sutra, with excerpts from commentary by venerable master Hsuan Hua, a new translation*. Pierwszego tłumaczenia na angielski, tylko pierwszych czterech z dziesięciu zwojów, dokonał Samuel Beal i zamieścił w *A Catena of Buddhist Scriptures from Chinese* (London: Trubner 1871), 284-369. Bardzo małą część pierwszego zwoju sutry przełożył wielebny Joseph Edkins jako pierwszy rozdział jego *Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive, and Critical, 2nd ed.* (Londyn: Trubner, 1893), 289–301. W roku 1938, razem z bhikszu Wai-tao, Dwight Godard zawarł robocze tłumaczenie około jednej trzeciej sutry w swojej *A Buddhist Bible* (New York: Dutton, 1938), 108-275. Większość tekstu przełożył Lu K'uan Yu (Charles Luk), razem ze skróconym komentarzem mistrza czan Hanszana Deqinga, jako *The Surangama Sutra* (Londyn: Rider, 1966). Niestety, pomijając mantrę Surangamę i opis właściwego praktykowania mantry, praca Luka w istocie pomija sedno sutry. (Ten rozdział jest częścią szóstego tomu niniejszego wydania.)

argumentacji logicznej[12]. Uważano, że w konstruowaniu sylogizmu nie wystarcza samo rozumowanie. Trzeba było dowieść prawdy twierdzenia przez przytoczenie, jako przykładu, jakiegoś dowodu zaczerpniętego z codziennego życia. Obecność tych przykładów jest znaczącym aspektem charakterystycznego stylu sutry. Kiedy dyskusja przechodzi przez kolejne punkty, czytelnik otrzymuje serię wglądów w codzienny tok zajęć społeczności klasztornej i życia zwykłych mieszkańców pobliskiego miasta Śrawasti[13]. Czytamy o mnichach, którzy siedzą i ze swoich misek żebraczych jedzą palcami na sposób indyjski. Słyszymy o mieszkańcach kopiących studnie dla nowych domów i o lokalnych uzdrowicielach wznoszących misy do pełnego księżyca, żeby zebrać rosę, którą dodadzą do swoich ziołowych mikstur. Spotykamy mnicha, który przez całe życie wyrównuje wyboje w publicznych drogach i króla rozpaczającego, ponieważ się starzeje. Jakkolwiek abstrakcyjna czy subtelna może dyskusja czasem się wydawać, to zawsze jest mocno zabarwiona poczuciem czasu i miejsca, widokami, dźwiękami i ludźmi północnych Indii, jakimi one były jakieś dwa i pół tysiąca lat temu.

12 Więcej o sylogizmie zob. część 9 wprowadzenia.

13 Stolica starożytnego królestwa Kosala na równinie Gangesu, w obecnym stanie Uttar Pradesz.

3. Streszczenie sutry

Prolog: Powód wygłoszenia nauki

W scenie otwierającej sutrę Ananda sam idzie drogą, zgodnie z klasztorną tradycją zbierając jałmużnę. Kiedy niezamierzenie przechodzi obok domu kurtyzan, recytacja zaklęcia przez młodą kobietę wprawia go w pomieszanie. Ona usiłuje go uwieść i on wkrótce jest bliski złamania swoich ślubów celibatu. Budda Śakjamuni z odległości wyczuwa ciężkie położenie swojego kuzyna. Wówczas sprawia, że ponad jego głową pojawia się Budda, który zaczyna recytować mantrę Surangamę[14]. Następnie Budda Śakjamuni posyła Bodhisattwę Mandziuśrego[15], żeby mocą mantry pokonał zaklęcie młodej kurtyzany. Bodhisattwa Mandziuśri wraca do klasztoru z oboma, Anandą i kurtyzaną. Pośród zgromadzenia mnichów i tłumu świeckich wyznawców Ananda staje twarzą w twarz z Buddą. Głęboko zawstydzony własnym zachowaniem Ananda prosi o pouczenie, żeby mógł uniknąć dalszych błędów. To jest „prośba o dharmę", od której zaczyna się większość rozpraw Buddy.

14 Mantra w całości podana jest w szóstym tomie. Chińscy tłumacze nie tłumaczyli mantry, ale transliterowali sylaby oryginalnego indyjskiego języka na chińskie znaki. W tej formie mantra nadal jest recytowana w klasztorach, które podążają za tradycją buddyzmu chińskiego.

15 W tradycji mahajany Bodhisattwa Mandziuśri ucieleśnia mądrość.

Natura i umiejscowienie umysłu

W odpowiedzi na prośbę kuzyna Budda wyjaśnia, że błąd Anandy leży nie tylko w narażeniu na szwank jego praktyki celibatu. Równie poważne było jego rozluźnienie w praktyce medytacji i samadhi. Z powodu tego rozluźnienia jego mentalne skupienie nie było wystarczająco silne, żeby oprzeć się wpływowi zaklęcia kurtyzany. Budda w swej nauce zajmie się tym niepowodzeniem. Najpierw pokazuje Anandzie, czego mogłoby wymagać przekroczenie uwarunkowanego świata – to znaczy, przekroczenie strumienia wrażeń zmysłowych, które bierzemy za nasze zewnętrzne otoczenie i strumienia myśli, który cenimy sobie wysoko jako cechę naszej tożsamości.

Podchodząc do tego tematu, Budda najpierw prosi Anandę, aby rozważył, gdzie umiejscowiony jest jego umysł. Ananda udziela oczywistej odpowiedzi, że jego umysł znajduje się w jego ciele. Budda znakomicie operujący logiczną argumentacją szybko rozprawia się z tym szeroko rozpowszechnionym założeniem i sześcioma pozostałymi możliwościami, które Ananda przedstawia. Ananda pozostaje ze zdumiewającym wnioskiem, że jego umysł nie jest ani w jego ciele, ani na zewnątrz niego, ani gdzieś pośrodku, ani nigdzie indziej. Wtedy Budda zwiększa zakłopotanie swojego kuzyna, stwierdzając, że zasadniczo są dwa rodzaje umysłu – pierwszy, zwykły umysł, którego jesteśmy świadomi, i który życie za życiem schwytany jest w sidła iluzorycznych percepcji i zwiedzioną aktywność mentalną; i drugi, wieczny prawdziwy umysł, który jest naszą rzeczywistą naturą, i który jest identyczny z całkowicie przebudzonym umysłem wszystkich buddów. Budda dodaje, że istoty związane są z cyklem śmierci i odradzania się, ponieważ straciły kontakt z własną prawdziwą naturą.

Natura świadomości wzrokowej

Kiedy dowiedzione zostało istnienie prawdziwego umysłu, Budda następnie, w dialogu z Anandą, wyjaśnia sposób praktykowania samadhi, które prowadzi do prawdziwego umysłu. Zaczyna od zwrócenia nam uwagi na prosty fakt, że jesteśmy świadomi. Biorąc za wzorzec świadomość wzrokową, bada świadomość przy pomocy serii objaśniających obrazów, z których kilka obejmuje innych mówców. Dowodzi, że chociaż

rzeczy wchodzą w naszą świadomość wzrokową, przechodzą przez nią i wychodzą poza nią, esencja naszej świadomości nie porusza się. Nasza świadomość roi się od przedmiotów, ale sama nie jest przedmiotem. Ściśle biorąc, nawet ślepota nie oznacza, że nie ma żadnej świadomości wzrokowej. Budda sugeruje Anandzie, żeby zapytał ślepą osobę, co widzi, a ta osoba odpowie, że widzi ciemność. Krótko mówiąc, esencja naszej świadomości wzrokowej jest niezmienna. Nie powstaje i nie znika w reakcji na przedmioty widzialne, które wchodzą w jej pole. To samo można powiedzieć o świadomości dźwięków, zapachów, smaków, przedmiotów dotykalnych, a także o świadomości myśli w naszych umysłach. Budda wyjaśnia później, że podstawowa świadomość słyszenia nigdy nie jest nieobecna, bez względu na to, czy jest dźwięk, czy panuje cisza. Logicznie wynika z tego, że skoro nasze różne świadomości istnieją niezależnie od ich przedmiotów, to powinno być możliwe wyplątanie tych świadomości z ich przedmiotów. Wtedy będziemy mogli skierować naszą świadomość do wnętrza, oddzielić się od uwarunkowanego świata i wznieść się na najwyższy poziom samadhi, to znaczy, Samadhi Surangamy.

Skarbiec Tych Którzy Tak Przyszli

Pytaniem pozostaje: dlaczego mielibyśmy chcieć przestać zwracać uwagę na uwarunkowany świat? Z dwóch powodów: po pierwsze, nasze zaangażowanie w ten świat pełne jest niezadowolenia i cierpienia; a po drugie, ten świat nie jest rzeczywisty. Budda teraz zajmuje się tym drugim punktem. Zaczyna od oświadczenia:

Zasadniczo, wszystko, co przychodzi i odchodzi, co powstaje i przemija, znajduje się wewnątrz skarbca Tego Który Tak Przyszedł, który jest cudownym, wiecznym zrozumieniem – nieporuszoną, wszechprzenikającą, cudowną takością rzeczywistości.

Następnie podejmuje się dowiedzenia prawdy tego twierdzenia przy pomocy serii sylogizmów. Pokazuje kolejno, że każdy element fizycznego świata i każdy element naszego aparatu zmysłowego jest, w istocie, iluzją. Ale równocześnie, te iluzoryczne byty i doświadczenia powstają z tego, co jest rzeczywiste. Tym skarbcem, z której wszystko jest tworzone, jest skarbiec Tego Który Tak Przyszedł. On jest identyczny z naszym własnym

prawdziwym umysłem a także fundamentalną naturą wszechświata i umysłem wszystkich buddów. Znajduje się poza psychologicznym splotem, który nazywamy ja i poza mirażem danych zmysłowych, które nazywamy światem.

Powstanie świata iluzji

Teraz Purnamaitrejaniputra, starszy uczeń, stawia własne pytania. Jeśli, jak logika Buddy właśnie pokazała, podstawowe elementy psychofizycznego świata i składowe elementy percepcji są iluzoryczne w formie, w jakiej ich doświadczamy, mimo to będąc fundamentalnie identyczne ze skarbcem Tego Który Tak Przyszedł, to jak to się dzieje, że powstają jako odrębne, iluzoryczne byty? Jak to się dzieje, że zapominamy o naszym osadzeniu w prawdziwej rzeczywistości i gubimy się w labiryncie iluzji? W dialogu z Purnamaitrejaniputrą Budda objaśnia, że wszystko bierze się z naszego początkowego błędu dzielenia rzeczywistości na siebie i innych. Ten proces rozpoczyna się od tego, co Budda nazywa „dodawaniem zrozumienia do zrozumienia" i prowadzi do podzielenia tego, co pierwotnie było jednolitą świadomością na obserwatora, który jest oddzielony od tego, co jest obserwowane. Nasza fundamentalna jedność ze skarbcem Tego Który Tak Przyszedł jest przesłonięta, tak jak jasne niebo jest przesłonięte przez chmury. Aby zaakcentować to, jak niepotrzebny jest podział na siebie i innych, Budda przytacza przypowieść. Wieśniak imieniem Jadżniadatta biegnie przez wieś szukając swojej głowy, którą jak niemądrze sądzi, stracił. Jego głowa oczywiście przez cały czas była na jego ramionach, tak samo jak nasz prawdziwy umysł, o którym zapomnieliśmy, jest mimo to zawsze dostępny w nas.

Pouczenia do praktyki

Budda zbudował teraz konceptualną podstawę dla pouczenia do samadhi Surangamy. Zdolności zmysłowe – oczy, uszy, nos, język, ciało i poznanie – są przeszkodami, które nie pozwalają nam zamieszkać w prawdziwej rzeczywistości. Ale, jeśli uwagę tych zdolności skierujemy w odwrotną stronę, do wewnątrz zamiast na zewnątrz, wtedy stają się

środkami powrotu do rzeczywistości. Budda przypomina Anandzie, że uwolnienie umysłu z uwikłania w postrzegane przedmioty jest możliwe, ponieważ nasza świadomość świata jest niezależna od świata, który on postrzega. Ponownie demonstruje tę niezależność, polecając swojemu synowi, Rahuli, uderzyć w dzwon. Budda pokazuje, że kiedy dźwięk dzwonu cichnie, nasza zdolność słyszenia pozostaje nienaruszona, ponieważ jesteśmy świadomi najpierw ciszy, a potem ponownie dźwięku dzwonu. Budda mówi:

Musisz tylko nie podążać za dwunastoma uwarunkowanymi zjawiskami ruchu i bezruchu, połączenia i oddzielenia, nijakości i różnorodności, wnikania i zatkania, tworzenia i wygaszenia oraz jasności i ciemności. Zatem, usuń jeden przywierający narząd, uwolnij go i ujarzmij w jego wewnętrznym jądrze. Ujarzmiony, wróci do nieodłącznej prawdy i będzie emitował swój wrodzony blask. Kiedy ten blask będzie świecić, pozostałych pięć przywierań będzie uwolnionych, żeby osiągnąć całkowite wyzwolenie[16].

Dwudziestu pięciu mędrców

Ananda prosi teraz Buddę, żeby pouczył go, na której zdolności percepcyjnej powinien skupiać się w swojej praktyce. Spodziewa się, że Budda udzieli mu odpowiedzi prywatnie, w bezpośrednim przekazie z umysłu do umysłu, ale zamiast tego Budda przekazuje pytanie Anandy słuchaczom. Prosi obecnych tam mędrców, żeby objaśnili, jak ich duchowa praktyka pozwoliła im wejść w samadhi, a potem przedrzeć się przez iluzję i osiągnąć oświecenie. W odpowiedzi dwudziestu pięciu mędrców wstaje jeden po drugim pośród zgromadzenia, żeby opowiedzieć swoje historie oświecenia. Siedemnastu mędrców opowiada o praktykach wykorzystujących jeden ze składowych elementów percepcji, a siedmiu pozostałych mędrców mówi o osiągnięciu oświecenia poprzez kontemplację jednego z podstawowych elementów.

Najdłuższą opowieść wygłosił dwudziesty piąty mędrzec, Bodhisattwa Który Słyszy Płacze Świata[17]. Praktyka, która doprowadziła do oświecenia

16 Sutra Surangama, tom czwarty.

17 Skr. Awalokiteśwara, chin. Guanszijin 觀世音.

tego Bodhisattwy skupiała się na zawracaniu uwagi zdolności słyszenia. Opowiedziawszy swoją historię, Bodhisattwa Który Słyszy Płacze Świata mówi o mocach, jakie dała mu jego praktyka słuchania. Dokładnie opisuje, jak może spełniać pragnienia trzydziestu dwóch rodzajów ludzkich i nie ludzkich istot, jak chroni ludzi w niebezpiecznych sytuacjach, dzięki czemu nie muszą się niczego bać, i jak pojawia się w różnych formach, żeby uczyć istoty i chronić je.

Potem Budda prosi Bodhisattwę Mandziuśriego, żeby polecił Anandzie jedną z dwudziestu pięciu ścieżek do oświecenia właśnie opisanych przez dwudziestu pięciu mędrców. Mówiąc wierszem, Mandziuśri popiera praktykę słuchania wewnątrz, tak jak została opisana przez Bodhisattwę Który Słyszy Płacze Świata. Ta praktyka, konkluduje Mandziuśri, jest najodpowiedniejsza dla Anandy i przyszłych istot[18].

Cztery jasne i pełne pouczenia o czystości

Następnie Budda opisuje drugi aspekt praktyki samadhi. Zawrócenie uwagi zdolności słyszenia nie wystarcza. Nie możemy czynić postępu w żadnej praktyce duchowej, jeśli nasze moralne postępowanie nie jest właściwe. Budda kładzie nacisk na czystość w czterech sferach postępowania, których w tradycji buddyjskiej dotyczą pierwsze cztery z pięciu moralnych wskazań: nie wolno zabijać, kraść, angażować się w niewłaściwe postępowanie seksualne ani mówić nieprawdy albo w sposób, który może szkodzić innym[19]. Budda wyjaśnia tutaj, że aby praktykować samadhi we właściwy sposób, nie wystarczy powstrzymywać się od zabijania, kradzieży, niewłaściwego postępowania seksualnego i fałszywej mowy; musimy usunąć z umysłu wszystkie myśli o takich działaniach.

---

18 Fragment mówiący o mocach Bodhisattwy Który Słyszy Płacze Świata przypomina podobną relację w słynnym 25 rozdziale Sutry Lotosu, „O Uniwersalnej Bramie". Sutra Surangama, w odróżnieniu od Sutry Lotosu, wyjaśnia, jak Bodhisattwa uzyskał te moce.

19 Piątym z tych podstawowych buddyjskich wskazań jest powstrzymywanie się od przyjmowania substancji zaburzających umysł.

Mantra Surangama

Na prośbę Anandy Budda szczegółowo objaśnia, jak stworzyć „miejsce przebudzenia”[20] poświęcone praktyce mantry Surangamy, a potem recytuje mantrę, żeby usłyszeli ją wszyscy w zgromadzeniu. Następnie objaśnia, że recytowanie mantry, szczególnie z pamięci, oraz prostsze akty oddania dla mantry, mogą przynieść wiele pożytków praktykującemu, włączając w to ochronę przed krzywdą i szybszy postęp w praktyce duchowej. Na koniec, wiele istot w zgromadzeniu słuchaczy złożyło ślubowanie, że będą chronić każdego, kto podejmie praktykę mantry Surangamy.

Poziomy istnienia

W tej części Budda odpowiada na życzenie Anandy, który chce poznać poziomy istnienia. Budda najpierw dzieli istoty na dwanaście klas uporządkowanych zgodnie ze sposobem rodzenia się. Następnie krótko podsumowuje sześćdziesiąt etapów, przez które bodhisattwowie przechodzą na drodze do pełnego przebudzenia buddów. Na koniec, obszerniej opisuje cierpienia istot skazanych na piekła, a potem krócej pozostałych sześć przeznaczeń: duchów, zwierząt, ludzi, ascetycznych mistrzów[21], bogów na ich dwudziestu ośmiu niebiańskich poziomach i na koniec asurów[22]. Opisując etapy bodhisattwy, Budda podaje Anandzie mapę drogową, którą może się kierować w przyszłej praktyce. Opisując piekła i pozostałe przeznaczenia, ostrzega słuchaczy przed niebezpieczeństwem popełniania zamierzonych działań, które powodują negatywne konsekwencje. Tutaj ponownie odnosi się do zakazów, na które wielokrotnie kładł nacisk w tym tekście: nie zabijaj, nie kradnij, nie popełniaj niewłaściwych zachowań seksualnych i nie mów fałszywie.

---

20 Skr. *bodhimanda*, Chin. *dao czang* 道場.

21 Skr. *riszi*, Chin. *xian* 仙.

22 Istot oddających się przemocy.

Pięćdziesiąt demonicznych stanów umysłu

W ostatniej części sutry Budda ponownie mówi, choć nikt nie prosił o naukę, tak jak to uczynił, kiedy omawiał skarbiec Tych Którzy Tak Przyszli. Tutaj ostrzega praktykujących, aby wystrzegali się pięćdziesięciu demonicznych stanów umysłu, które mogą powstać w okresie, w którym praktykujący zrywa przywiązanie do pięciu skupisk[23]. Budda wyjaśnia, że jeśli praktykujący odrzucą te stany jako pozbawione znaczenia, one znikną same z siebie. Ale, jeśli ulegną wpływowi tych stanów, to utkną. Mogą nawet popaść w obłęd albo ulec demonicznemu opętaniu, lub po prostu zboczyć ze ścieżki. Praktykujący też może zwieść innych na manowce. Opisując ludzi, których praktyka przybrała zły obrót, ta część stanowi również ostrzeżenie przed uleganiem wpływowi duchowych szarlatanów i ich kultów. To ostrzeżenie jest równie aktualne dzisiaj, jak było w czasie, kiedy zostało wygłoszone.

Dla każdego z tych pięćdziesięciu stanów umysłu podany jest żywy opis mentalnych zjawisk doświadczanych przez praktykującego. W gruncie rzeczy to, co zostało przedstawione, jest wyjątkową metodą katalogowania i klasyfikowania doświadczeń duchowych, łącznie ze wskazaniem, jakie przyczyny prowadzą do takich doświadczeń. Chociaż pięćdziesiąt opisanych stanów w żadnym razie nie stanowi wyczerpującej listy wszystkich możliwych stanów, ten tekst daje podstawę do klasyfikacji wszystkich duchowych doświadczeń, tak buddyjskich, jak i nie buddyjskich. Na koniec, w dialogu z Anandą Budda opisuje ogromną ilość zasługi, którą uzyskują ci, którzy uczą innych o Sutrze Surangamie i Mantrze Surangamie.

---

23 Skr. *skandha*, Chin. *jun* 蘊. Pięć skupisk to: forma, percepcja zmysłowa, poznanie, formacje mentalne i świadomość.

4. Znaczenie tytułu

Sutra Surangama to skrócony tytuł. Szeroko używany, choć wciąż częściowy tytuł brzmi, „Sutra o Mantrze Surangamie Która jest Głoszona sponad Szczytu Głowy Wielkiego Buddy". Pełnym tytułem jest „Sutra o Mantrze Surangamie Która jest Głoszona sponad Szczytu Głowy Wielkiego Buddy i o Ukrytej Podstawie Niezliczonych Praktyk Bodhisattwów Tego Który Tak Przyszedł Które Prowadzą do Ich Weryfikacji Ostatecznej Prawdy". Ten pełny tytuł łączy dwa tytuły, które Budda sam sugeruje w krótkim fragmencie pod koniec Sutry.

W tradycji buddyjskiej sutra jest rozprawą, która zawiera nauki Buddy Śakjamuniego lub innych buddów albo oświeconych istot.

Budda jest w pełni oświeconą istotą, która rozwinęła doskonałą mądrość i uniwersalne współczucie. Tym konkretnym Buddą, którego nauki były głoszone dla pożytku istot tej planety i tego wieku, i który żył w północnych Indiach w szóstym i piątym wieku p.n.e.[24], był książę Siddhartha Gautama, który po osiągnięciu pełnego przebudzenia stał się Buddą Śakjamunim. Czasami nazywa się go „historycznym Buddą". To on udziela nauk zawartych w tej Sutrze.

„Wielki" określa prawdziwą naturę Buddy – nie jego fizyczne ciało, ale jego w pełni przebudzony umysł, który wypełnia cały wszechświat.

24 Daty życia Buddy Śakjamuniego są przedmiotem naukowego sporu.

Ten aspekt Buddy czasem symbolicznie przedstawiany jest jako Budda Wairoczana, który jest „Wielkim Buddą" wspomnianym w tytule.

„Ukrytą Podstawą Praktyk Bodhisattwy" jest mantra Surangama i samadhi Surangamy.

„Ten Który Tak Przyszedł" to honorowe imię, którym tytułuje się Buddę.

Słowo „bodhisattwa" można tłumaczyć jako „budząca istota". Bodhisattwowie poświęcają się budzeniu wszystkich istot, jednocześnie angażując się w „niezliczone praktyki", które doprowadzą do ich własnego pełnego przebudzenia.

Kiedy stajemy się buddą, co jest celem niezliczonych praktyk bodhisattwy, możemy poprzez własne doświadczenie zweryfikować naturę ostatecznej prawdy.

5. Poziomy nauki

Budda uczył na dwóch różnych poziomach: uczył niezmiennej, prawdziwej dharmy, która stosuje się do wszystkich okoliczności we wszystkich czasach, i uczył dharmy prowizorycznej, która jest dostosowana do potrzeb jego słuchaczy i odpowiednia do kontekstu i okoliczności. Sutra Surangama została wygłoszona w odpowiedzi na fatalny błąd osądu i zachowania, który Ananda nieomal popełnił, kiedy chodził po jałmużnie, co ujawniło, że brakuje mu mocy samadhi, jak to jest opisane we wstępie do sutry.

Prowizoryczne nauki Buddy różnią się, ponieważ jego słuchacze różnili się aspiracjami, poziomem urzeczywistnienia, praktyką medytacji i zdolnością rozumienia. Niektóre zapisy jego nauk zawierają w tym samym dokumencie kilka poziomów pouczenia, podczas gdy inne ograniczają się do jednego rodzaju nauki. Niekoniecznie wszystkie jego nauki są odpowiednie dla każdego na każdym poziomie.

Ponadto, w ciągu niemal pięćdziesięciu lat, gdy słuchacze dojrzeli w swej praktyce, jego nauki stopniowo przeszły od wstępnych do zaawansowanych. W niektórych przypadkach, późniejsze nauki krytykują wcześniejsze, zastępując nauki prowizoryczne ostatecznymi. Taka krytyka jest cechą charakterystyczną tej sutry, podobnie jak krytyka nie-buddyjskich nauk, które istniały w Indiach w czasach Buddy i wcześniej.

Zgodnie z tradycją buddyjską, po nirwanie Buddy ogólny poziom zrozumienia i praktyki nauk buddyjskich powoli spadał. Pierwszy poważny

znak tego spadku pojawił się mniej więcej pięćset lat po nirwanie; była to schizma, która podzieliła buddyzm na mahajanę („wielki pojazd") czyli buddyzm północny, który następnie rozprzestrzenił się do Chin, Korei, na Jawę, do Wietnamu i Tybetu; i therawadę („naukę starszych") czyli buddyzm południowy. Ta południowa forma rozprzestrzeniła się na Sri Lankę i Azję południowo-wschodnią. Mahajana podzieliła się dalej na różne pod-szkoły, wśród nich na szkołę pustki (madhjamaka); szkołę tylko-świadomości (jogaczara); nauki czystej krainy; nauki skarbca Tego Który Tak Przyszedł (Tathagatagarbha); i nauki ezoteryczne (w Tybecie nazywane wadżrajaną). Sutra Surangama zawiera nauki zgodne ze wszystkimi tymi szkołami, kładąc szczególny nacisk na nauki skarbca Tego Który Tak Przyszedł i nauki ezoteryczne – obie rozkwitały w Indiach zanim zostały wprowadzone do Chin z końcem siódmego i w ósmym wieku.

Inne podejście do zrozumienia poziomów nauki w Sutrze Surangamie, podawane w tradycyjnych komentarzach, wymienia i objaśnia cztery kolejne bramy badania i zrozumienia: 1) intelektualne badanie znaczenia tekstu sutry; 2) rozmyślanie nad powstawaniem zjawisk z naszego czynienia rozróżnień, jak to jest opracowane przez szkołę tylko-umysłu; 3) noumenalne podejście, które bezpośrednio zgłębia prawdziwą naturę zjawisk, którą jest to, że nie mają one rzeczywistej esencji i nie istnieją niezależnie, jak zostało to szczegółowo omówione przez szkołę pustki; i 4) zrozumienie niezakłóconego związku noumenu i zjawisk, jakie znajdujemy w naukach skarbca Tego Który Tak Przyszedł, i które zostało później opracowane w chińskiej szkole Huajan.

6. Powody wygłoszenia nauki

Tradycyjni komentatorzy wyróżnili sześć zagadnień, którymi zajmują się nauki Buddy zawarte w Sutrze Surangamie. Można je podsumować następująco[25]:

1) Pierwszym jest znaczenie utrzymywania w równowadze nauki i praktyki medytacji. Wśród wszystkich uczniów Buddy Ananda uważany był za obdarzonego najlepszą pamięcią. Ale błędnie zakładał, że może polegać wyłącznie na swojej inteligencji i szczególnym związku z Buddą; skutkiem tego zaniedbał praktykę. W konsekwencji, nie miał wystarczającego samadhi, żeby odeprzeć zaklęcie, które rzuciła na niego kurtyzana.
2) Drugim jest niebezpieczeństwo, jakie stanowią szarlatani, którzy pozują na nauczycieli, i których błędne poglądy są rezultatem ich obłędu. Sutra potępia samozwańczych nauczycieli duchowych, którzy chełpią się zaawansowanymi osiągnięciami duchowymi, i którzy naruszają zasady moralnego postępowania. Budda kilka razy w sutrze ostrzega przed takimi ludźmi.
3) Trzecim jest potrzeba właściwego zrozumienia różnicy między własnym prawdziwym umysłem a rozróżniającą świadomością,

25 Ten fragment oparty jest na omówieniu tych sześciu zagadnień przez czcigodnego mistrza Hsuan Hua w jego wprowadzeniu do *Sutry Surangamy*, tom 1.

ponieważ to zrozumienie jest warunkiem właściwej praktyki. Jako że to, co ludzie powszechnie uważają za swój umysł, nie jest ich prawdziwym umysłem, początkowa część sutry systematycznie bada błędne założenia odnośnie umysłu, aby ukazać naturę prawdziwego umysłu.

4) Po czwarte, właściwe zrozumienie musi być uzupełnione praktyką medytacyjną osadzoną w prawdziwym umyśle. Kiedy zaczniemy podążać ścieżką prowadzącą do przebudzenia, musimy poznać praktykę, która pozwoli nam czynić postęp. Obejmuje to poznawanie właściwych technik medytacyjnych, wybieranie tych praktyk medytacyjnych, które osadzone są w naszej najgłębszej istocie i unikanie takich, które nie prowadzą do pełnego przebudzenia. Słowami czcigodnego mistrza Hsuan Hua: Samadhi można kultywować przy pomocy wielu metod praktyki. Eksternaliści również rozwijają samadhi; ale jeśli kultywując samadhi chybimy na początku choćby o grubość włosa, na końcu miniemy się z celem o tysiąc kilometrów. Dlatego musimy kultywować właściwe samadhi… Eksternaliści nie rozwijają koncentracji natury, ponieważ wkładają wysiłek w gałęzie a nie w korzeń; pracują nad niewłaściwą powłoką ciała. Ich błąd polega na utożsamianiu szóstej świadomości, zwykłego umysłu, z prawdziwym umysłem. W wyniku swojej kultywacji uzyskują niewielkie doświadczenie cichego spokoju, ale to, czego doświadczają, nie jest rzeczywiste. Zmuszają się, żeby powstrzymać powstawanie myśli, ale nie wyrwali korzenia splamionego myślenia, więc nie mogą zakończyć narodzin i śmierci. To tak jakby próbować użyć głazu, żeby nie dać trawie rosnąć. Gdy głaz zostanie usunięty, trawa zacznie rosnąć na nowo[26].

5) Po piąte, aby praktykować medytację właściwie, musimy wiedzieć, jak pozbyć się wypaczeń w swoich procesach mentalnych. Kiedy nauczymy się właściwych technik medytacyjnych, musimy użyć ich do systematycznego eliminowania zarówno powierzchownych, jak i subtelnych procesów poznawczych, które blokują

26 *Sutra Surangama*, tom 1. str 38-39.

postęp na ścieżce. Te mentalne aktywności często porównywane są do pyłu na lustrze naszego prawdziwego umysłu. Sutra nakłania nas, abyśmy się zobowiązali do oczyszczania naszych umysłów.

6) Po szóste, aby uczyć innych, musimy nie tylko urzeczywistnić prawdziwą naturę naszych umysłów, ale też poznać różne zręczne metody, które potrzebne są, żeby pomagać innym na ścieżce. Nauki prowizoryczne posługują się zręcznymi metodami, żeby wprowadzać ludzi w dharmę.

7. Związek między naukami w sutrze a szkołami buddyzmu mahajany

Kilka podstawowych nauk mahajany przedstawionych w Sutrze Surangamie zostało później usystematyzowanych przez określone szkoły. Poznanie tych szkół może być zatem użyteczne w lepszym zrozumieniu nauk sutry, szczególnie, kiedy sutra napomyka o jakiejś nauce, ale nie wyjaśnia jej szczegółowo. Z tego względu podane tutaj zostało krótkie podsumowanie stosownych nauk szkoły tylko-umysłu (jogaczara), szkoły skarbca Tego Który Tak Przyszedł (Tathagata-garbha) i szkoły ezoterycznej.

Szkoła tylko-umysłu

Chociaż doktryna ośmiu świadomości mahajanistycznej szkoły tylko-umysłu nie jest wprost nauczana w Sutrze Surangamie, tradycyjni komentatorzy uznali, że ta doktryna jest użyteczna w wyjaśnianiu znaczenia tego tekstu.

Szkoła tylko-umysłu opisuje umysł jako system siedmiu aktywnych świadomości (*widżniana*), które rozwijają się z ósmej, „świadomości magazynującej". Ta ostatnia jest pasywna i zawiera potencjały, czy „nasiona" (*bidża*) dla rozwoju i aktywności pierwszych siedmiu świadomości. Siódma świadomość, czyli „świadomość indywidualizująca" (*manas*) zawiera

wrodzone poczucie ja. Szósta świadomość zawiera wyuczone poczucie ja i jest percepcyjnym i poznawczym przetwarzającym centrum. Dokonuje rozróżnień wśród danych przesyłanych do niej z pierwszych pięciu świadomości, które są percepcyjnymi świadomościami oczu, uszu, nosa, języka i ciała. Szósta świadomość dokonuje też rozróżnień dotyczących przedmiotów poznawczych, takich jak myśli i emocje.

Kiedy pierwszych siedem świadomości wydobyło się z ósmej świadomości, zwykle doświadczane są jako odrębne i różne, ale te zdolności pozostają fundamentalnie jednym.

Tych osiem świadomości stanowi pełny zakres procesów mentalnych. W tym systemie niepotrzebne jest pojęcie rzeczywistego, trwałego ja albo rzeczywistych, trwałych zewnętrznych i wewnętrznych zjawisk. Wszystkie prawdziwe i potencjalne obszary doświadczenia zawarte są w przemianach świadomości. Ukazują się jako przejawy różnicującego umysłu. Naprawdę istnieje tylko świadomość, to znaczy, oczyszczona ósma świadomość.

Mimo to, z powodu przywiązania i wiary w rzeczywistość ja i rzeczywistość zjawisk, które postrzegamy i pojmujemy jako świat zewnętrzny, prawdziwa natura świata i nas samych jest tak bardzo zaciemniona, że jesteśmy zupełnie jej nieświadomi.

Nauki Skarbca Tego Który Tak Przyszedł

Te nauki skupiają się na naturze ostatecznej rzeczywistości i tkwiącym we wszystkich istotach potencjale do rozpoznania tej rzeczywistości. Poprzez właściwą praktykę buddyjską możemy wydać na świat z naszych duchowych łon[27] embrionalnego buddę, który znajduje się w każdej czującej istocie. Osiem świadomości opisanych w doktrynie jogaczary ma jedynie prowizoryczną realność. Ostatecznie są iluzoryczne, jak Budda wyjaśnia to w dalszej części sutry. Nasz świat iluzji powstaje z Tathagata-garbhy, skarbca Tego Który Tak Przyszedł (inne równoznaczne określenia to natura buddy, ciało dharmy i prawdziwy umysł). Ta podstawowa

27 *Tathagata-garbha* dosłownie znaczy „łono Tego Który Tak Przyszedł"; wskazuje to na ostateczną rzeczywistość, z której wyłaniają się wszystkie zjawiska.

duchowa rzeczywistość jest wrodzona wszystkim istotom, a celem praktyki duchowej jest usunięcie śmieci, które ją zakrywają. Szkoła skarbca Tego Który Tak Przyszedł podkreśla obecność tej duchowej esencji we wszystkich czujących stworzeniach i stąd w tej sutrze bierze się nacisk na wegetarianizm.

W Sutrze Surangamie Budda wyjaśnia, jak iluzoryczny świat mentalnych i fizycznych zjawisk – mnie, ciebie i rzeczy – pojawia się z pierwszego doświadczenia niewiedzy w oświeconym umyśle. To objaśnienie, które jest zgodne z naukami Tathagata-garbhy, nie jest historyczne ani czasowe. Bardziej jest to przedstawienie warstw naszego doświadczenia lub świadomości. Wynika z niego, że żyjemy na powierzchni naszej świadomości. W rzeczywistości świadomi jesteśmy jedynie powierzchni głębszego umysłu lub potencjalnej świadomości. Chociaż możemy być zupełnie zadowoleni żyjąc na tej powierzchni, to mamy możliwość pogłębienia naszej świadomości. Buddyjska praktyka zajmuje się tym pogłębianiem, które wiąże się z odwróceniem ukierunkowania naszej świadomości, od świata iluzji ku naszemu pierwotnemu umysłowi, który jest identyczny z umysłem wszystkich buddów.

Nauki ezoteryczne

Nauki ezoteryczne, znane również jako buddyjska tantra czy wadżrajana, obejmują różne metodologie medytacji i innych praktyk, które często są na osobności przekazywane przez nauczyciela uczniowi w formalnych przekazach czy rytuałach upoważnienia. Obejmują one recytację mantr, czasem w połączeniu z mudrami (rytualnymi układami rąk) i używaniem rytualnego sprzętu, a także nauki o wizualizacji bóstw, rytualne tworzenie świętych przestrzeni i składanie wyszukanych ofiar. Środkowy rozdział Sutry Surangamy (tom 6) szczegółowo opisuje niektóre z tych praktyk. Moralna czystość jest podstawowym warunkiem dla wszystkich tych praktyk ezoterycznych, podobnie jak dla całej praktyki buddyjskiej, i sutra zawiera poważne ostrzeżenia przed niebezpieczeństwami związanymi z moralną nieczystością, która stała się powszechna

w wielu tantrycznych kręgach wczesnego buddyzmu indyjskiego [28]. Odtąd, niezrozumienie wagi moralnej czystości było częstą pułapką dla znacznej liczby nauczycieli i uczniów nauk ezoterycznych, zarówno w Azji, jak i na Zachodzie.

28 Zob. Ronald M. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement* (New York: Columbia University Press, 2002).

8. Sylogizm i tetralemma

Wielu czytelników może być zdumionych ilością logicznej argumentacji, jaką spotykają w pierwszej połowie Sutry Surangamy. W rzeczywistości, buddyzm i inne indyjskie religie stworzyły wysoce rozwinięte systemy formalnej logiki. W tej sutrze i Budda i Ananda stosują sylogizmy, które są przedstawiane jako dowód wygłoszonych twierdzeń. Te sylogizmy przeważnie są zgodne z systemem logicznego wnioskowania rozwiniętym przez logików buddyjskich w Indiach i zwanym *hetu-widja*[29]. Okazjonalnie również spotykamy przykład poczwórnej negacji (tetralemma).

Sylogizm

Zgodnie ze starożytną indyjską formalną logiką[30] prawda twierdzenia może być dowiedziona w pięciostopniowym sylogizmie:

1) Przedstawione jest twierdzenie (*pratidżna*);
2) Przedstawiony jest powód (*hetu*), z jakiego twierdzenie uważane jest za prawdziwe;
3) Podany jest jeden lub więcej przykładów (*drsztanata* albo

29 Chin. *jin ming* 因明, wyjaśnienie przyczyn.

30 Zobacz, na przykład, S.S. Barlingay, *A Modern Introduction to Buddhist Logic* (Delhi: National Publishing House, 1965), str. 107 i następne.

udaharana) twierdzenia, które można znaleźć w zwykłym życiu;
4) Te przykłady są zastosowane (*upanaja*) do twierdzenia, pokazując, że dowodzą jego prawdę;
5) Wniosek (*nigamana*) powtarza twierdzenie, teraz udowodnione.

Tych pięć kroków później zredukowano do trzech, w praktyce pomijając ostatnie dwa z pięciu:

1) Twierdzenie,
2) Powód,
3) Przykłady:
   a) pozytywny przykład,
   b) negatywny przykład.

W Sutrze Surangamie Budda stosuje elementy zarówno trzystopniowej, jak i pięciostopniowej procedury.

Zachodniego czytelnika być może najbardziej uderza znaczenie przypisywane przykładom. W rezultacie, konkretne przypadki twierdzenia, pod warunkiem że mogą być ściśle zastosowane, uchodzą za dowód prawdziwości twierdzenia w ogóle. Dlatego dyskusja koncentruje się na tym, czy jakiś przykład może być faktycznie zastosowany, to znaczy, czy prawda twierdzenia może być z niego rzeczywiście wywnioskowana[31]. Ten wzór wnioskowania w oparciu o przykład jest dominującym elementem retorycznym w pierwszej połowie sutry. Poniższy przykład może pomóc śledzić liczne wystąpienia tego wzoru:

1) Twierdzenie: to umysł widzi, a nie oczy (w tekście ten krok jest domniemany, a nie stwierdzony);
2) Powód: nasza świadomość wzrokowa jest aktywna, nawet jeśli nic nie jest widziane;
3) Przykład zaczerpnięty ze zwykłego życia: słowami Buddy, „Gdybyś zapytał ślepego na ulicy ‘Czy coś widzisz?’ bez wątpienia odpowiedziałby, ‘Widzę tylko ciemność’”.
4) Zastosowanie przykładu: „Rozmyślaj nad tym, co to może znaczyć. Chociaż ślepy człowiek widzi tylko ciemność, jego świadomość wzrokowa jest nienaruszona”.

31 Zob. Barlingay, 144 i następne.

5) Wniosek: „Oczy tylko ukazują widzialne przedmioty; to umysł widzi, nie oczy”[32].

Poczwórna negacja (Tetralemma)

Zgodnie z logiką starożytnych Indii, twierdzenia mogą być potwierdzane, negowane, ani potwierdzane ani negowane, zarówno potwierdzane i negowane. Założyciel buddyjskiej szkoły pustki (madhjamaka), bodhisattwa Nagardżuna, spopularyzował logiczną negację tych czterech możliwości jako sposób ukazywania pustki wszystkiego, co mogłoby być uznane za rzeczywiste, trwałe ja lub zjawisko albo za cechę rzeczywistego, trwałego ja lub zjawiska. W tej poczwórnej negacji, czasem nazywanej „tetralemma” (*catuskoti*) twierdzenie uważane jest za ani prawdziwe, ani nieprawdziwe, ani zarówno prawdziwe i nieprawdziwe, ani nieprawdziwe i nie nieprawdziwe. W naszej praktyce ta formuła może przypominać nam, że wszystko, co postrzegamy, pozbawione jest jakiejkolwiek cechy, a więc niczego definitywnego nie można twierdzić o świecie i o treściach umysłu. W tej sutrze jest wiele przykładów tetralemmy.

32 Sutra Surangama, tom 2.

9. Pomoce dla czytelników

Tradycja komentarzowa

W azjatyckich tradycjach mądrości święte teksty zazwyczaj studiowano z pomocą komentarzy, które albo były pisane, albo wygłaszane przez poważanych nauczycieli duchowych. Zwykle po każdym fragmencie tekstu następował objaśniający komentarz, czasem dość długi. Buddyjskie sutry nie stanowią wyjątku. W szczególności wokół Sutry Surangamy rozwinęła się bogata tradycja komentarzowa. Jak wcześniej wspomniano[33], jedno poszukiwanie znalazło odniesienia do 127 chińskich komentarzy do tej sutry, w tym pięćdziesiąt dziewięć jedynie z czasów dynastii Ming (1368-1644), kiedy ta sutra cieszyła się szczególną popularnością. Dla ludzi poważnie studiujących tę sutrę komentarzowe objaśnienia mają zasadnicze znaczenie.

Studiowanie sutr jako praktyka duchowa

W tradycji buddyjskiej uważa się, że sutry zawierają nauki buddów i głęboko oświeconych mistrzów. Są przewodnikami po ścieżce prowadzącej do przebudzenia. Z tych powodów traktowane są z czcią. Zwyczajem jest trzymanie sutr w czystym miejscu albo ponad świeckimi dziełami,

33 Zob. przypis 7.

albo osobno; traktowanie ich z szacunkiem; i czytanie ich tylko, kiedy siedzimy wyprostowani albo stoimy – nigdy, kiedy leżymy albo mamy niedbałą postawę.

Sutry – podobnie jak święte teksty z innych tradycji religijnych – mogą same w sobie być obiektem praktyki duchowej. Jedni praktykujący czytają określony tekst, taki jak Sutra Surangama, każdego dnia przez pewien okres czasu. Inni zapamiętują tekst i recytują go. Praktyką jeszcze innych jest kłanianie się z czcią przed nim; ktoś kłania się każdemu słowu albo znakowi po kolei, aż przejdzie tak przez cały tekst. Takie praktyki mogą rozwinąć wiarę, rozluźnić więzy ja i doprowadzić do osobistej przemiany i duchowego rozwoju.

Sutry jako praktyczne przewodniki

Buddy nie należy uważać za filozofa, który próbował stworzyć uporządkowany system filozoficzny, razem z jego własną epistemologią, metafizyką i kosmologią. Budda nie angażował się też we wczesne myślenie naukowe. Jego nauki nie rozważają natury tego, co nam wydaje się być światem zewnętrznym. Raczej, jego celem było nauczyć istoty rozumieć ich doświadczenie w taki sposób, żeby były w stanie wyeliminować cierpienie i zasadniczo niezadowalającą jakość ich życia. Kiedy w sutrach czytamy stwierdzenia, które wydają się być abstrakcyjnymi filozoficznym twierdzeniami lub wycieczkami w neuronaukę albo psychologię kognitywną, powinniśmy zdawać sobie sprawę, że te stwierdzenia mają być rozumiane i oceniane w świetle ich użyteczności w pogłębianiu praktyki duchowej.

W znanym fragmencie z Rozpraw Średniej Długości, Budda porównał siebie i swoje nauki do chirurga, który usuwa zatrutą strzałę z ciała człowieka, żeby uratować jego życie. Chirurg poucza tego człowieka, jak ma dbać o swoją ranę, żeby szybko się zagoiła, ale nie podaje mu żadnych dodatkowych medycznych informacji, które nie byłyby związane z jego leczeniem.

> Przypuśćmy, że człowiek został raniony strzałą grubo posmarowaną trucizną i jego przyjaciele, towarzysze i krewni sprowadzili chirurga. Chirurg nożem wyciął ciało wokół otwartej rany, potem sondą

poszukał grotu, wyjął go i usunął trujący płyn, nie zostawiając nawet śladu. Wiedząc, że nie został nawet ślad, mówi: „Dobry człowieku, strzała została z ciebie wyjęta; trujący płyn został usunięty bez śladu i już nie może ci zaszkodzić. Jedz tylko odpowiednie jedzenie; nie jedz nieodpowiedniego jedzenia, bo inaczej rana może ropieć. Od czasu do czasu przemywaj ranę i od czasu do czasu namaszczaj jej otwór, żeby ropa i krew nie zakryły otworu rany. Pielęgnuj swoją ranę, dobry człowieku, i dbaj o to, żeby się leczyła".

Człowiek myśli, „Strzała została ze mnie wyjęta; trujący płyn został usunięty bez śladu i nie jest w stanie mi zaszkodzić". Je tylko odpowiednie jedzenie i rana nie ropieje. Od czasu do czasu przemywa ranę i od czasu do czasu namaszcza jej otwór, a ropa i krew nie zakrywają otworu rany. Nie chodzi na wietrze i w słońcu, a pył i brud nie zakażają otworu rany. Pielęgnuje swoją ranę i dba o to, żeby rana się leczyła. Zatem, zarówno dlatego że robi to, co jest właściwe, i dlatego że cuchnący trujący płyn został usunięty bez śladu, rana się goi, a ponieważ się zagoiła i pokryła skórą, on nie umiera ani nie cierpi straszliwie.

A więc także, Sunakkhatto, możliwe jest, że niektórzy *bhikku*[34] tutaj mogą myśleć tak, „Pragnienie zostało nazwane strzałą przez Pustelnika; trujący płyn niewiedzy jest rozprzestrzeniany przez pragnienie, żądzę i złą wolę. Strzała pragnienia została wyciągnięta ze mnie; trujący płyn niewiedzy został usunięty. Jestem tym, kto jest całkowicie pochłonięty osiągnięciem nibbany". Będąc tym, kto jest całkowicie pochłonięty osiągnięciem nibbany, nie będzie gonił za rzeczami nieodpowiednimi dla tego, kto jest całkowicie pochłonięty osiągnięciem nibbany. Nie będzie gonił oczami za widokiem nieodpowiednich form, nie będzie gonił uszami za nieodpowiednimi dźwiękami, nosem za nieodpowiednimi zapachami, językiem za nieodpowiednimi smakami, ciałem za nieodpowiednimi rzeczami dotykalnymi ani umysłem za nieodpowiednimi przedmiotami umysłu. Ponieważ nie goni oczami za widokiem nieodpowiednich form… umysłem za nieodpowiednimi przedmiotami umysłu, żądza nie

34 Palijska forma *bhikszu*, w pełni wyświęconego buddyjskiego mnicha.

ogarnia jego umysłu. Ponieważ jego umysł nie jest ogarnięty żądzą, on nie umiera ani nie cierpi straszliwie.

Sunakkhatto, podałem to porównanie, żeby przekazać pewne znaczenie. A oto to znaczenie: „Rana" oznacza sześć wewnętrznych podstaw[35]. „Trujący płyn" oznacza niewiedzę. „Strzała" oznacza pragnienie. „Sonda" oznacza uważność. „Nóż" oznacza szlachetną mądrość. „Chirurg" oznacza Tathagatę, Urzeczywistnionego, W Pełni Oświeconego[36].

W swoich naukach Budda zaczyna od światopoglądów i wierzeń ludzi, których uczy. Doprowadza ich do zakwestionowania ich poglądów i wierzeń jedynie w takim stopniu, jakiego wymaga jego nauka i ich wyzwolenie.

35 Tzn. sześć zdolności.

36 Madżdżhima Nikaja 105, „Sunakkhatta Sutta" w *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Bhikkhu Nanamoli i Bhikkhu Bodhi, tłum. (Boston: Wisdom Publications, 1995), 866-7.

10. Wczesna historia sutry i kwestia autentyczności

Sutra Surangama w Indiach

W Indiach okres poprzedzający przekazanie sutry do Chin na początku ósmego wieku był czasem społecznego wrzenia, politycznych podziałów i silnych napięć społecznych. Kraj był podzielony na małe feudalne królestwa, których życie silnie zdominowane było przez niezwykle brutalnych władców i odżywające wpływy plemienne. Buddyzmowi groziła utrata tradycyjnego społecznego wsparcia, stał też w obliczu nowych wyzwań ze strony hinduskiego tantryzmu siwaickiego, który rozprzestrzeniał się z południowych Indii. Taki był kontekst początkowego rozkwitu indyjskiego buddyzmu ezoterycznego z jego tradycjami *siddhów*. Moralne wyzwania i zamęt rosły zarówno w społeczeństwie świeckim, jak i w społecznościach buddyjskich. Potężni magowie – plemienni, siwaiccy i samozwańczy buddyjscy - popisywali się swoimi mocami psychicznymi i próbowali obalić podstawowe zasady życia klasztornego[37]. Biorąc pod uwagę tę atmosferę, w tamtym czasie musiało być całkiem jasne, że nauki Sutry Surangamy bezpośrednio odnosiły się do problemów, jakich doświadczało społeczeństwo indyjskie. Być może z tego względu, zgodnie z tradycyjnymi przekazami, ta sutra uważana była za skarb narodowy.

37 Zob. Davidson, *Indian Esoteric Buddhism*.

Obawy o autentyczność sutry

Niektórzy współcześni uczeni kwestionowali autentyczność Sutry Surangamy, utrzymując, że skoro nie zachował się żaden indyjski oryginał, to ten tekst nie może być tłumaczeniem, ale raczej jest oryginalnym utworem napisanym w języku chińskim. Kwestionowano datę tłumaczenia i anomalie w tekście, które mogłyby sugerować, że rozpoznane zostały wstawki elementów czysto chińskiej kultury. Istnieją jednak przekonujące powody, by sądzić, że oryginalny tekst może być wyłącznie indyjski[38]. Prawdą jest, na przykład, że w najwcześniejszych wiekach buddyzmu w Chinach rozpowszechniane były fałszywe lub zniekształcone teksty buddyjskie; ale do roku 705, kiedy tłumaczenie sutry zostało zakończone, chińscy klasztorni uczeni nabrali wystarczających umiejętności, żeby rozpoznać nieautentyczne teksty[39].

Ponadto, chociaż niektóre szczegóły w tekście rzeczywiście wydają się wywodzić z chińskiego kontekstu, ich autorami mogą być tłumacze, którzy postanowili zastąpić chińskimi odpowiednikami czy analogiami nieznane indyjskie elementy, występujące w oryginale[40]. Najważniejszym przykładem jest pojawienie się ascetycznych mistrzów na liście kategorii istot. Tych ascetycznych mistrzów Chińczycy określają znaku „*xian*" 仙. Ów „xian", często tłumaczony jako „nieśmiertelny", jest chińskim znakiem oznaczającym długowiecznych mistrzów z chińskiej tradycji taoistycznej. Pojawienie się takiego zdecydowanie taoistycznego słowa pozwoliło niektórym uczonym sugerować, że ów fragment stanowi dowód, że Sutra Surangama została napisana w Chinach. Znacznie

---

38 Krótkie podsumowanie współczesnych naukowych twierdzeń o nieautentyczności i odparcie ich można znaleźć w Ronald Epstein, "The Surangama-Sūtra (T. 945): A Reappraisal of Its Authenticity," 1976. http://online.sfsu.edu/~rone/Buddhism/authenticity.htm; jest to streszczenie nieopuplikowanej monografii o tym samym tytule (T.S., 223 pp.).

39 Poczynając od Dao An w czwartym wieku.

40 Na przykład, odniesienia do zjawisk para-słonecznych i innych szkodliwych wpływów astrologicznych oraz wzmianka o żonach, które przy pomocy metalowych luster skupiają światło na podpałce, żeby rozniecić ogień. W innych przypadkach to, co wydaje się być chińskie, przy dokładniejszym zbadaniu okazuje się być też indyjskie. Na przykład, Budda wspomina o sowie składającej jajka na ziemi; to może być równie dobrze sowa składająca jajka w trawie, która występuje zarówno w Indiach, jak i w Chinach.

bardziej przekonujące jest prostsze wyjaśnienie: indyjskim oryginałem było „ryszi", które oznaczało ascetycznych hinduskich świętych[41]. Chińscy tłumacze słusznie postanowili tłumaczyć „ryszi" jako „xian", zakładając, że jeśli nawet te dwa rodzaje ascetów nie odpowiadają sobie w pełni, to przynajmniej zajmują podobne duchowe nisze w swoich społeczeństwach.

Obecność dwóch bezspornie indyjskich elementów, grających główne role w tekście, również wskazuje na indyjskie źródło. Jednym z nich, już wspomnianym tutaj, jest obecność indyjskiej logiki buddyjskiej w wielu sylogizmach i stosowanie poczwórnej negacji. Drugim jest mantra Surangama, którą chiński tekst pozostawia nieprzełożoną, i która w tej sutrze stanowi sedno pouczeń do praktyki duchowej.

Rozważywszy autentyczność Sutry Surangamy z punktu widzenia krytycznej analizy tekstów religijnych, ważne jest, aby rozważyć ją też z punktu widzenia własnej tradycji tej sutry. Jakie by historyczne źródło i pochodzenie tego tekstu ostatecznie się nie okazało – jeśli pytania o to mogą kiedyś rzeczywiście znaleźć rozstrzygające odpowiedzi – jedno nie podlega dyskusji: Sutra Surangama przez grubo ponad tysiąc lat była powszechnie uznawana w Chinach za tekst kanoniczny. Akceptacja tego faktu odzwierciedla pogląd, że wiarygodność tekstu religijnego musi być mierzona jego skutecznością jako przewodnika po moralnej i duchowej praktyce. Z tego pragmatycznego i ortodoksyjnego punktu widzenia, Sutra Surangama może być słusznie uznawana za autentyczną, po prostu dlatego że pokolenia zaawansowanych praktykujących i ich uczniów czciło ten tekst, stosowało się do jego pouczeń i objaśniało go innym jako wiarygodną receptę na moralne oczyszczenie i duchowy

41 Zgodnie z Monier *Williams Sanskrit-English Dictionary*, „Przez późniejsze pokolenia ryszi uważani byli za patriarchalnych mędrców albo świętych… i tworzą szczególną klasę istot we wczesnym mitycznym systemie, odrębną od bogów, ludzi, asurów".

rozwój prowadzący do oświecenia[42]. Dlatego, w przekonaniu jej licznych wielbicieli, wiarygodność i znaczenie sutry nie zależy od tego, czy tekst rzeczywiście stanowi dosłowny zapis słów wypowiedzianych w magadhańskim dialekcie sanskrytu przez Buddę Śakjamuniego w miejscu, które teraz nazywa się Uttar Pradeś w piątym wieku p.n.e. Z tego punktu widzenia, wątpliwości dotyczące tekstowej historii sutry nie są powodem do wątpliwości dotyczących jej etycznej i duchowej prawdy.

---

42 Zob. Hanszan Deqing w swojej *Autobiografii* w notatce na trzydziesty pierwszy rok (1576-7): „Po moim wielkim przebudzeniu, ponieważ nie było nikogo, kto mógłby je potwierdzić, otworzyłem Sutrę Surangamę, żeby zweryfikować moje doświadczenie. Nie słuchałem wcześniej wykładów o tej sutrze, więc nie znałem jej znaczenia. Teraz, używając mocy bezpośredniego rozumowania nieróżnicującego umysłu i nawet w najdrobniejszym stopniu nie używając jego świadomości, gdyż nie było miejsca na myślenie, po ośmiu miesiącach wolny od jakiejkolwiek wątpliwości w pełni zrozumiałem jej głębokie znaczenie". Przekład Charles Luk, w *Practical Buddhism* (Londyn: Rider, 1971), 83.

Martin Verhoeven w artykule „Glistening Frost and Cooking Sand: Unalterable Aspects of Purity in Chan Buddhist Meditation", zwrócił uwagę na znaczenie Sutry Surangamy jako podręcznika i wzoru dla właściwej praktyki medytacji w życiu sławnego oświeconego mistrza czan Xujuna (1840-1959). Rozważając wielkie przebudzenie tego mistrza, Verhoeven komentuje: „Uważa, że to Sutra Surangama wpoiła mu znaczenie czystości i wynikającą z niej beznamiętność. 'Gdybym nie pozostawał obojętny zarówno wobec sprzyjających, jak i niepomyślnych sytuacji', rozważał, 'kolejne życie upłynęłoby bez celu, a to doświadczenie by nie nastąpiło'". W *Purity of Heart and Contemplation: A Monastic Dialogue between Christian and Asian Traditions* (New York/London: Continuum, 2001), 85 i następne.

Zob. też czcigodny Hsuan Hua: „Gdzie jest Sutra Surangama, tam jest właściwa dharma. Jeśli Sutra Surangama przestanie istnieć, wtedy właściwa dharma również zniknie. Jeśli Sutra Surangama jest nieautentyczna, to ślubuję wpaść do piekła wyrywania języków, aby doświadczać nieustannego cierpienia". W "On the Authenticity of the Śūrangama Sūtra" (http://online.sfsu.edu/~rone/Buddhism/Shurangama/Shurangama%20Sūtra%20Is%20Definitely%20Authentic.htm).

Dogen w swoim *Nihon Shiso Taikei* mówi o tej Sutrze, „Nawet, gdyby była fałszerstwem, jeśli buddowie i bodhisattwowie ją przyjęli, to jest prawdziwą sutrą Buddy, prawdziwą sutrą patriarchy, tradycyjnym kołem dharmy buddów i bodhisattwów". Tłum. Carl Bielefeldt w Terada and Mizono, wyd., *Dogen*, t. 2, 229.

Tradycyjna relacja jej przekazu do Chin

Czcigodny mistrz Hsuan Hua streścił tradycyjną relację przekazu Sutry z Indii do Chin w następujący sposób:

> Król Indii proklamował *Sutrę Surangamę* skarbem narodowym, ponieważ była jedną z sutr, które bodhisattwa Nagardżuna przyniósł z Pałacu Smoka (*naga*)[43]. Odtąd nie wolno było wywozić tej sutry z kraju. W tamtym czasie mistrz dharmy Paramiti postanowił przenieść tę sutrę z Indii do innych krajów, w szczególności do Chin. Wyruszył do Chin niosąc kopię sutry, ale na granicy został zatrzymany przez celników, którzy nie pozwolili mu wynieść sutry z kraju. Ponieważ nie mógł przenieść sutry przez granicę, wrócił i próbował wymyślić sposób, w jaki mógłby to zrobić. W końcu wymyślił sposób. Przepisał sutrę drobnym pismem na niezwykle cienkim jedwabiu, zrolował go i zapieczętował woskiem. Potem rozciął sobie ramię i umieścił mały zwój w swoim ciele. Następnie traktował ranę lekami i czekał, aż się zagoi. Niektórzy ludzie twierdzą, że włożył sutrę w nogę, ale ponieważ umieszczenie tego tekstu poniżej pasa byłoby pozbawione szacunku, sądzę, że prawdopodobnie wybrał jakieś mięsiste miejsce w górnej części ciała i tam włożył sutrę. Kiedy rana się zagoiła, ponownie ruszył do Chin i minął pograniczników bez żadnych incydentów, ponieważ sutra była dobrze ukryta. Ostatecznie przybył do Kantonu, gdzie spotkał premiera Fang Yonga, który poprosił go, żeby podczas tłumaczenia sutry mieszkał w świątyni w Kantonie[44].

---

43 Zgodnie z tradycją mahajany, wiele ważnych sutr mahajany było początkowo przechowywanych w pałacu króla smoka na dnie oceanu. Według tradycji, to Bodhisattwa Nagardżuna przyniósł te sutry z powrotem do Indii.

44 *Sutra Surangama*, tom 1.

xl

11. Krótkie objaśnienie niektórych ważnych terminów technicznych

Tym, którzy nie są zaznajomieni z naukami buddyjskimi, przedstawiamy krótkie objaśnienie terminów i pojęć wspomnianych w sutrze.

Nie-ja

Nauka o nie-ja[45] ma fundamentalne znaczenie dla buddyzmu. Budda nie uczył, że nie istniejemy, ale uczył, że przyczyną naszego cierpienia jest lgnięcie do ja, indywidualności, która jest iluzoryczna i nie istnieje. Jakie „ja" nie istnieje? Nie tylko osobowość, czy ego, które określa siebie w kategoriach społecznych ról i interakcji. Buddyzm neguje istnienie podstawowego ja, które utożsamiane jest z naszym fizycznym istnieniem, obejmującym naszą płeć, a także istnienie tego, co nazywane jest „duszą" i innych poziomów duchowego ja. Istnienie ja kosmicznej świadomo-

45 Skr. *anatman*. Czytelnik, który nie jest zaznajomiony z naukami buddyjskimi, może znaleźć objaśnienie tego i wielu innych technicznych terminów użytych w sutrze, w następującej publikacji: *Buddhism A to Z*, Ronald B. Epstein, comp. (Burlingame, CA: Buddhist Text Translation Society, 2003). Dostępnych jest wiele znakomitych książek wprowadzających w buddyzm, które mogą zapewnić użyteczny kontekst dla nauk tej sutry. Krótki wybór takich publikacji zamieszczony jest online pod tytułem "A Short Introductory Reading List on Buddhism," http://online.sfsu.edu/~rone/Buddhism/introbuddhistbibiog.htm.

ści, która utożsamiana jest z wszechświatem, również jest negowane. Wszystkie te „ja" są stworzonymi, konwencjonalnymi określeniami, które jedynie wzmacniają nasze przywiązanie do iluzji. Prawdziwa rzeczywistość, która istnieje, i która jest tym, kim naprawdę jesteśmy, leży poza naszym przywiązaniem do dualizmu ja i inny oraz dualizmu istnienia i nieistnienia.

Oświecenie lub przebudzenie

W tym tłumaczeniu określenia „oświecenie" i „przebudzenie" są synonimami. W buddyzmie, kiedy te określenia używane są w formalnym sensie, nie oznaczają czasowego doświadczenia, ale pełną i nieodwracalną przemianę naszego podstawowego sposobu istnienia w świecie. Tylko oświecenie Buddy jest doskonałe i pełne. Bodhisattwowie, samotni mędrcy[46] i arhaci[47] przebudzili się, ale nie doprowadzili swojego przebudzenia do doskonałości. Wszystkie oświecone istoty mają trzy wspólne osiągnięcia: przejrzeli iluzję ja; osiągnęli trwałe wyzwolenie z cyklu śmierci i odradzania się; i jako produkt uboczny ich oświecenia, mają moce duchowe. Sanskryckie słowo „bodhi", które przełożyliśmy jako „pełne przebudzenie", w tym tekście odnosi się do przebudzenia albo oświecenia Buddy.

Dharma i dharmy

W buddyzmie „dharma" nie oznacza już, jak w hinduizmie, religijnego obowiązku odpowiedniego dla czyjejś kasty. W buddyjskim zastosowaniu to słowo ma kilka następujących znaczeń:

---

46 Skr. *pratjekabudda*. Samotni mędrcy są istotami, które osiągnęły oświecenie samotnie, bez pomocy dharmy buddy albo stają się oświeceni poprzez kontemplację dwunastokrotnego uwarunkowanego powstawania (skr. *pratitjasamutpada*).

47 Arhaci stają się oświeceni poprzez kontemplację czterech szlachetnych prawd. Są arhaci czterech stopni: *srota-appana* (ten, który wszedł w strumień mędrców), *sakrdagamin* (ten, który musi odrodzić się tylko jeszcze raz), *anagamin* (ten, który nie musi się już więcej odrodzić) i arhat (ten, który zakończył wszystkie wypływy i nie potrzebuje dalszych pouczeń). Termin „arhat" może odnosić się do wszystkich czterech stopni albo tylko do czwartego stopnia. Na początku tej sutry Ananda jest arhatem na pierwszym stopniu.

1) Jest ogólnym określeniem nauk Buddy jako całości (dharma albo dharma Buddy), ale może też oznaczać szczególną naukę, zwykle metodę praktyki prowadzącą do oświecenia.
2) Oznacza rzeczywistość, którą rozpoznajemy w czasie oświecenia – to znaczy, podstawową rzeczywistość obecną w całym wszechświecie (sfera dharmy[48]).
3) Jest określeniem dla indywidualnych składników nauki, często jako pozycja na liście. Wśród nich są listy różnych podziałów mentalnego i fizycznego świata. Czasem „dharmy" tłumaczymy w tym sensie jako „zjawiska".
4) Jest też określeniem zarówno danych zmysłach, które wchodzą w nasze umysły przez nasze zdolności percepcji oraz myśli i emocji, które powstają w naszych umysłach i są rozpoznawane przez zdolność poznania. „Dharmy" w tym znaczeniu tłumaczymy jako „przedmioty mentalne" albo „przedmioty poznania".

Samadhi

Samadhi jest „skoncentrowanym, zebranym w sobie, skupionym stanem umysłu, który, w połączeniu z właściwym sposobem życia, jest niezbędnym warunkiem do osiągnięcia wyższej mądrości i wyzwolenia"[49].

Słowo „samadhi" używane jest w czterech różnych znaczeniach. Po pierwsze, oznacza właściwe mentalne skupienie czy koncentrację, która jest niezbędnym warunkiem wstępnym dla osiągnięcia głębszych stanów medytacyjnych. Po drugie, samadhi wskazuje te głębsze poziomy mentalnej koncentracji i stabilności, które można osiągnąć dzięki właściwej praktyce. Te poziomy obejmują cztery *dhjany*, które odpowiadają stanom umysłu bogów w niebach sfery formy, i cztery *samapatti*, które odpowiadają stanom umysłu bogów przebywających na planach bez formy.

---

48 *Dharmadhatu*, Chin. *fa dżie* 法界. „Dziesięć sfer dharmy" składa się z czterech poziomów mędrców (buddów, bodhisattwów, samotnych mędrców i arhatów) razem z sześcioma przeznaczeniami nieoświeconych istot (bogów, asurów, ludzi, zwierząt, duchów i mieszkańców piekieł).

49 T.W. Rhys Davids i William Stede, wyd., *Pali Text Society's Pali-English Dictionery* (Londyn: Pali Text Society, 1972).

Po trzecie, są jeszcze głębsze poziomy samadhi, których doświadczają oświecone istoty. Po czwarte, „samadhi" może też odnosić się konkretnie do samadhi Surangamy (Niezniszczalnego), które jest stanem umysłu wszystkich buddów, i które jest omówione szczegółowo w tej sutrze.

Pustka

Ideę pustki można rozumieć przynajmniej na trzy sposoby: na poziomie intelektualnym, w praktyce i jako opis oświecenia.

Na poziomie intelektualnym można powiedzieć, że pustka[50] oznacza, że wszystkie dharmy – wszystkie zjawiska, mentalne i fizyczne – pozbawione są własnej niezależnej egzystencji i istnieją tylko poprzez zależność od innych zjawisk. Wszystkie dharmy pozbawione są rzeczywistych, trwałych, podstawowych cech, które odróżniają je od wszystkich innych zjawisk. Inaczej mówiąc, wszystko na świecie, zarówno fizycznym jak i mentalnym, jest wzajemnie zależne. Nic nie istnieje wyłącznie samo z siebie, odrębne i bez przyczynowego związku z czymś innym. Zatem wszystkie dharmy pozbawione są indywidualnej, wrodzonej istoty[51].

Intelektualne zrozumienie pustki można rozwinąć w metodę praktyki i sposób życia, który w każdej chwili opróżnia nasze doświadczenie. „Opróżnić nasze doświadczenie" znaczy, przede wszystkim, usunąć „ja" i „moje" z każdej myśli, która powstaje w naszej świadomości. Ciągła kontemplacja pustki ja może wyswobodzić nas z egocentrycznego doświadczenia i wyzwolić z więzienia egoizmu. Uczymy się widzieć siebie i nasze sprawy, nasze pragnienia i lęki jako puste – jak miraż albo sen, efemeryczne jak bańka albo błyskawica. Sutra diamentowa mówi,

> Jak gwiazdy, błąd widzenia, jak lampę,
> Złudną zjawę, krople rosy lub bańkę,
> Sen, błyskawicę czy obłok,
> Tak powinniśmy widzieć to, co uwarunkowane[52].

---

50 Skr. *śunjata*, Chin. *kong* 空.

51 Skr. *swabhawa*, Chin. *zixing* 自性.

52 „The Diamond Sutra", w Edward Conze, *Buddhist Wisdom Books* (Londyn: George Allen and Unwin, 1956), 68.

Opróżnienie siebie otwiera nas na pełnię świata.

Opróżnienie doświadczenia powoduje również usunięcie granic, które ustanowiliśmy, żeby radzić sobie ze światem – ścian, które wznieśliśmy, żeby się chronić, terytorium, które zajęliśmy, żeby rządzić i fantazji o przyszłych podbojach, które planujemy w umysłach. Opróżnienie siebie musi prowadzić do opróżnienia „innego", „nie-ja", tak iż ja i inny nie są już dwoma. Kiedy dzieląca je linia jest wymazana, wtedy nie ma konfliktu, nie ma już czego się bać ani niczego do zyskania.

Razem z oświeceniem pojawia się zrozumienie, że prawdziwa pustka jest identyczna z pełnią cudownej egzystencji. Można je osiągnąć ciężko pracując, aby uświadamiać sobie każdą jedną myśl i opróżniać je jedna po drugiej.

Pięć skupisk

Słowo „skupisko" jest tłumaczeniem sanskryckiego słowa „skandha", które znaczy „sterta", „stos" albo „zbiór". (Budda pewnego razu zilustrował swoją naukę o skupiskach za pomocą pięciu małych stosów różnych ziaren.)

Pięć skupisk – forma, percepcja zmysłowa, poznanie, formacje mentalne i świadomość – są ogólnymi kategoriami, które razem obejmują wszystko, czego doświadczamy w psychofizycznym świecie. Mogą być więc skutecznym narzędziem do zrozumienia nauki o nie-ja. Jeśli analizujemy wszystkie aspekty tego, co odczuwamy jako siebie, odkrywamy, że wszystko to mieści się w zakresie pięciu skupisk.

Dokładniej, skupisko formy obejmuje to, co postrzegamy jako nasze ciała i resztę fizycznego świata. Skupisko percepcji zmysłowej obejmuje pierwszych pięć zdolności percepcji – oczy, uszy, nos, język i ciało – i ich pobór pięciu odpowiednich kategorii danych zmysłowych – widocznych przedmiotów, dźwięków, zapachów, smaków i przedmiotów dotykalnych. Te percepcje odbieramy jako przyjemne, nieprzyjemne albo obojętne.

Skupisko poznania obejmuje funkcję rozpoznawania i rozróżniania danych zmysłowych. Związane jest też z rozróżnianiem treści mentalnych; a zatem obejmuje wyższe funkcje percepcyjne i procesy myślowe, na przykład posługiwanie się językiem.

Skupisko formacji mentalnych odnosi się zarówno do świadomych, jak i nieświadomych sił wolicjonalnych, włączając w to świadome intencje czy akty woli; wrodzone predyspozycje wynikające z karmy stworzonej w poprzednich żywotach; i nieświadome siły związane z podstawowymi funkcjami życiowymi, żywieniem i wzrostem.

Skupisko świadomości jest subtelną podstawą skupisk percepcji zmysłowej, poznania i formacji mentalnych. Składa się z subtelnej różnicującej świadomości, która odróżnia świadomość od przedmiotów świadomości.

Osiemnaście składników

Osiemnaście składników to sześć zdolności, sześć rodzajów postrzeganych przedmiotów i sześć świadomości. Sześć zdolności to oczy, uszy, nos, język, ciało i umysł. Sześć rodzajów postrzeganych przedmiotów to przedmioty widzialne, dźwięki, zapachy, smaki przedmioty dotykalne i przedmioty poznania. Sześć zdolności i sześć rodzajów postrzeganych przedmiotów razem nazywane są „dwunastoma miejscami". Są miejscami, w których powstaje sześć świadomości. To znaczy, kontakt między zdolnościami i ich przedmiotami jest warunkiem koniecznym dla powstania świadomości oka, świadomości ucha, świadomości nosa, świadomości języka, świadomości ciała i świadomości umysłu (widzenia, słyszenia, wąchania, smakowania, doznania dotyku i poznania).

Podobnie jak pięć skupisk, osiemnaście składników stanowi analizę całego psychofizycznego świata i pomoc w zrywaniu przywiązania do tego świata. Wszystko, czego doświadczamy, może być zaliczone do osiemnastu elementów. Pierwszych pięć grup postrzeganych przedmiotów – przedmiotów widzialnych, dźwięków, zapachów, smaków i przedmiotów dotykalnych – razem z pierwszymi pięcioma zdolnościami, które postrzegają te przedmioty, składają się na cały fizyczny świat. Zdolność postrzegania i przedmioty poznania w umyśle, razem z sześcioma świadomościami, składają się na świat umysłu. Wszelkie mentalne doświadczenie i cały fizyczny świat mieszczą się w tych osiemnastu kategoriach; a zatem, nie potrzeba pojęcia trwałej duszy albo jaźni, żeby opisać i wyjaśnić każde doświadczenie.

Siedem głównych elementów

Siedmioma głównymi elementami są ziemia, która reprezentuje stałość; woda, która reprezentuje to, co jest płynne; ogień, który reprezentuje ciepło; wiatr, który reprezentuje ruch; przestrzeń; świadomość wzrokowa; i świadomość. Te główne elementy są cechami materii-energii, gdy są rozróżniane w umyśle. Pomocne może być myślenie o głównych elementach na trzech różnych poziomach; pierwszy, ich identyczność ze skarbcem Tego Który Tak Przyszedł, który jest oświeconym umysłem i prawdziwą naturą głównych elementów; drugi, ich czyste i podstawowe cechy, których zwykle nie doświadczamy bezpośrednio; i trzeci, główne elementy, tak jak doświadczamy ich w ich stanie zmieszania ze sobą w różnych proporcjach w naszych ciałach i w świecie.

Komentarz czcigodnego mistrza Hsuan Hua został udzielony w formie wykładów wygłoszonych w okresie czterech miesięcy latem i jesienią 1968 roku w Buddyjskiej Sali Wykładowej w San Francisco. Wykłady zostały później spisane, zredagowane i opublikowane w całości jako część dziewięciotomowego wydania tej sutry przez Buddhist Text Translation Society. Poza objaśnianiem samego tekstu sutry, wykłady były okazją do udzielenia wielu pouczeń na temat osobistego prowadzenia się, praktyki duchowej, dyscypliny klasztornej i ogólnej doktryny buddyjskiej. Te nauki, często podane w formie opowieści, mają wielką wartość dla każdego, kto podejmuje praktykę duchową albo po prostu pragnie lepszego życia.