

UDK: 244.82:1

COPYRIGHT ©: MILAN KAPETAN

## Specifika koncepta praznine v *zenu* in nespremenljiva narava sebstva

Milan KAPETAN\*

### Izvleček

Osnova *zenu* je budistična modrost, kar pomeni spoznanje in izkušnjo budistične praznine. To vodi v prebujenje in razsvetljenje. *Zen* se smatra za sintezo budističnih, daoističnih in konfucijanskih elementov. Zaradi tega uporaba daoističnih in konfucijanskih terminov v *zenu* pogosto privede do napačnega razumevanja budistične praznine. Praznina ne pomeni popolne praznine, ampak to, da vse stvari nastanejo skozi soodvisni izvor in so minljive, zato nimajo v sebi nespremenljive narave sebstva. Kljub temu velja, da je koncept praznine težko dojeti in da lahko vodi napačno razumevanje koncepta v nihilističen pogled na svet in v neupoštevanje etičnih smernic.

**Ključne besede:** *zen, dao, praznina, prajna, wu, wu wei*

### Abstract

The heart of *Zen* is Buddhist wisdom which means realization of Buddhist emptiness. This leads to awakening and enlightenment. *Zen* is considered as fusion of Buddhist, Daoist and Confucian elements. The usage of Daoist and Confucian terms in *Zen* often leads to misunderstanding of the Buddhist concept of emptiness. Emptiness is an insight that all things appear through dependent interactions and are impermanent which means that they don't have unchangeable nature of self identity. All in all the concept of emptiness is difficult to grasp and wrong understanding of this concept can lead a practitioner to have a nihilistic view of the world and makes him or her not follow buddhist percepts.

**Keywords:** *Zen, Tao, emptiness, prajna, wu, wu wei*

---

\* Milan Kapetan, doktorski študent, Oddelek za azijske in afriške študije, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. Elektronski naslov: milankapetan@hotmail.com

## 1 Uvod

V okviru naslovne teme bomo skozi prizmo budistične šole *zen* proučevali koncept praznine, ki je zelo pomembna in pogosta tema v budizmu. *Zen* je nastal na Kitajskem in je japonska izgovorjava pismenke 禪 (kit. *chan*).<sup>1</sup> Imel je zelo pomembno vlogo pri oblikovanju tradicionalne kitajske in japonske miselnosti ter kulture. Kot filozofski sistem velja za vejo mahajane. Poudarja prakso in izkustveno modrost, in to še posebej v obliki meditacije, ki je znana kot *zazen*. *Zen* tako ne poudarja teoretičnega znanja in preučevanja verskih besedil, temveč neposredno izkustveno samouresničenje.<sup>2</sup> Cilj je prebujenje, ki se ga pogosto imenuje tudi razsvetljenje.

*Zen* kot filozofski sistem velja za sinizirano<sup>3</sup> vejo budističnega nauka, ki se je na Kitajskem že od šestega stoletja naprej razvijala dokaj avtohtono. Veliko strokovnih virov navaja, da je *zen* sinteza budističnih, daoističnih in konfucijanskih elementov. (Rošker 2005, 166–7) Kljub temu da se v *zenu* lahko najde veliko prvin in nauk, ki so skupne tako budistični kot daoistični filozofiji in njunim meditativnim praksam, je po drugi strani veliko težje najti skupne točke med naukom *zena* in sistemom konfucijanskega razmišljanja, saj se po namenu vadbe zelo razlikujeta.<sup>4</sup> Nekatere skupne točke lahko najdemo v filozofiji izobraževanja in etičnih učenjih obeh filozofskih sistemov. Več podobnosti bi lahko našli s kasnejšim neokonfucijanstvom,<sup>5</sup> ki je nastal zaradi velikega vpliva *zena* na kitajsko miselnost in kulturo v tistem času kot sinteza budizma, daoizma in konfucijanstva.

*Zen* je revolucioniral budistično filozofijo in je poleg *abhidharme*, mahajane in budistične tantrе, četrta prenova Budovega učenja (Burnett 2003, 198). Na splošno v zenovskih krogih prevladuje prepričanje, da je bil ustanovitelj šole *zena*

---

<sup>1</sup> *Zen* se na Kitajskem imenuje *chan*. *Chan* (ali redko rabljena dolga oblika *channa* (禪那)) je mandarinski prevod sanskrske besede *dhyana*, ki pomeni meditacijo. Ko je *chan* (budizem) prišel na Japonsko, so ga poimenovali *zen* (budizem) (ali dolga oblika *zenna* (禪那)). *Chan* je duhovni oče japonskega *zen* budizma. *Zen* je tako nadgradnja ali nadaljevanje *chana* in je brez nekaterih vplivov japonske kulture, miselnosti, načina življenja in običajev enak *chanu* na Kitajskem.

<sup>2</sup> *Zen* poudarja negovanje intuitivne modrosti in idejo, da se budistično razsvetljenje lahko skusi samo skozi direktno zaznavo svojega lastnega uma. (Yang 1961, 717)

<sup>3</sup> Podomačenje v kitajščino. To pomeni, da se je, ko je budizem prihajal na Kitajsko, prilagajal kitajski miselnosti, kulturi in tradiciji. Tako je *zen* kot filozofski sistem, nastal kot združitev budistične miselnosti s tradicionalno kitajsko miselnostjo.

<sup>4</sup> »V marsikaterem pogledu so si osnovna izhodišča obeh nauk med seboj nasprotna« (Rošker 2005, 167).

<sup>5</sup> Nastal v dinastiji Song (kit. *Song chao* 宋朝) (960–1279).

indijski menih Bodhidharma, ki naj bi bil prišel na Kitajsko proti koncu petega stoletja našega štetja.

## 2 Koncept praznine v budizmu

O budističnem konceptu praznine je bilo, še posebej v *zenu*, napisano veliko literature. Kljub temu pa je ta koncept še zmeraj zelo nerazumljiv. V budizmu se vedno znova poudarja, da se koncepta praznine ne da dojeti intelektualno, ampak samo z vztrajno vadbo poti, ki jo je podal zgodovinski Buda Šakjamuni (sanskrt Sakyamuni (Shakyamuni)).<sup>6</sup> Vsak posameznik jo mora dojeti sam. Ravno zato pride do težav tako pri razumskem razlaganju tega koncepta kot pri njegovem dojetju. Zato so budistični mojstri pogosto poudarjali, da se koncepta praznine ne sme razlagati splošni množici, ampak samo tistim posameznikom, ki so bolj predani budistični poti. (Burnett 2003, 1621–63)

Težava je, kako koncept praznine vnesti v vsakdanje življenje posameznika. Po eni strani namreč preteča velika nevarnost, da lahko napačno razumevanje koncepta pripelje do nihilističnega pogleda na življenje. Po drugi strani pa lahko takšno razumevanje privede do neupoštevanja moralnih smernic. Ravno zato se v sedanjem času tudi v *zenu* zagovarjajo enostavnejše metode vadbe, katerih poudarek sloni na močni veri tistega, ki vadi (kot na primer čaščenje Amida Bude – jap. Amida butsu 阿弥陀仏; skt. Amitabha Buddha; kit. Amitufo 阿弥陀佛). Dober primer se lahko opazi v razvoju shaolinske filozofije in načinov budistične vadbe v kitajskem samostanu Shaolin. Shaolinski samostan, ki velja za rodni kraj kitajskega *chana* in japonskega *zena*, je razvil določene vadbe, ki ustvarjajo ustrezne pogoje za vadbo koncepta praznine. Poleg vadbe čaščenja Amida Bude so vadbi budistične modrosti pridružili še vadbe za zdravje in samoobrambo. Sinteza teh vadb naj bi hitreje in varneje pripeljala do boljšega razumevanja koncepta praznine in navsezadnje do cilja budistične vadbe – razsvetljenja.

Poleg *zena* danes tudi druge šole budizma zagovarjajo metode, pri katerih je poudarek na močni veri in usklajevanju osebnih naporov s t.i. »zunanjo

<sup>6</sup> Eno od številnih imen zgodovinskega Bude (*Buddha* – prebujeni) (kit. *Fo* 佛) je tudi Šakjamuni (*Shakya Muni* (*Shakyamuni*) včasih tudi *Sakyamuni*) – lit. 'modrec iz plemena *Sakya* (*Shakya*, *Sakya*); kit. *Shijiamouni* 释迦牟尼, jap. *Shakamuni* 釈迦牟尼. V nadaljevanju uporabljamo samostojni izraz »Buda« izključno za poimenovanje zgodovinskega Bude Šakjamunija. Na splošno obstaja v budizmu, še posebej v mahajanskem, več bud ali »razsvetljenih bitij«. Pogosto se jih loči tako, da se navede njihovo ime, kot na primer: Buda Amitabha.

(po)močjo« (raznih Bud in bodisatev).<sup>7</sup> Tudi iz tega se lahko sklepa, da so metode, ki temeljijo na izkustvu praznine skozi osebno prizadevanje, danes zelo težko izvedljive.

Koncept praznine je mahajanski dodatek k nauku, da imajo vsi pojavi kljub svoji mnogoličnosti tri skupne lastnosti (pali *tilakkhana*): 1. minljivost (p. *anicca*), 2. (potencialno ali dejansko) neprijetnost, negotovost ali trpljenje (p. *dukkha*), ki je posledica minljivosti, in 3. nesebstvo (brezosebnost) (p. *anatta*), ki je posledica minljivosti in neprijetnosti. (Ule 2001, 81–82)

O minljivosti in neprijetnosti bivanja v pojavnem svetu (*samsara*)<sup>8</sup> govorijo tudi mnogi drugi indijski religiozno filozofski sistemi, tretja lastnost (*nesebstvo*) pa je značilna za budizem, ki poudarja popolno soodvisnost in medsebojno vzročno povezanost vseh pojavov in s tem hkrati tudi zanika vsako možnost obstoja sebstva (skt. *atman*, p. *attan*, *atta*) v pojavnem svetu.<sup>9</sup> (Ule 2001, 82)

Osnovni Budov nauk je »osemčlena pot«, ki se jo lahko razdeli na tri dele (»tričlena pot«): modrost (skt. *prajna*, p. *panna*)<sup>10</sup> (pravilno razumevanje, pravilno mišljenje), etično moralno obnašanje (pravilen govor, ravnanje in življenje) in meditacijo (*samadhi*) (pravilen napor, pozornost in koncentracija). (Schuhmacher in Woerner 1989, 380) Ta tri področja vadbe so med seboj nerazdružljiva in tvorijo skupaj celotno budistično učenje. (Sutra Translation Committee 2003, 634–5)

Za tistega, ki vadi Budov nauk oz. *dharmo*<sup>11</sup>, je modrost zelo pomembna. Brez prisotnosti in pristne vadbe modrosti ne bi bila *dharmā* (ali včasih *Budadharmā*)<sup>12</sup> nič več kot samo filozofija. Zato je v budizmu modrost zelo pomembno področje

<sup>7</sup> Kot je na primer šola Čiste dežele (jap. *Jōdo shū* 淨土宗; kit. *Jingtu zong* 淨土宗). Šola je znana tudi pod imenom Amidizem.

<sup>8</sup> *Samsara* (skt.) (jap. *rinne* 輪廻; kit. *Lunhui* 輪廻) se imenuje »krog življenja, obstoja (rojevanja in umiranja)«. Dobesedni pomen je 'potovanje'. To je zaporednost ponovnih rojstev, skozi katera gre bitje (čuteče bitje) v različnih oblikah bivanja, obstoja, življenja (v budizmu so to: pekel, (lačni) duhovi, živali, človek, polbogovi in bogovi), dokler ne doseže osvoboditve in vstopi v »nirvano« – razsvetljenje. (Schuhmacher in Gert 1989, 116–298)

<sup>9</sup> V tem je bistvo koncepta praznine, ki je za mahajaniste osnovna karakteristika realnosti. (The Wanderling 2010)

<sup>10</sup> V mahajanskem budizmu je znan termin *prajna*, ki se pogosto prevaja kot *modrost*, ta pa bolj specifično pomeni *modrost o praznini*.

<sup>11</sup> *Dharma* pomeni v budizmu bodisi učenje, ki ga je učil Buda (Budov nauk), bodisi univerzalno resnico (resnico delovanja narave) ali pa zakon narave (vesolja). V sanskrtu se imenuje *dharmā* (bolj znan izraz) v paliju *dhamma* v japonščini *nori*, *hō* (法) ali *buppō* (仏法), v kitajščini pa *fa* (法). V tekstu bomo od sedaj naprej za splošno priznani Budov nauk uporabljali izraz *dharmā*.

<sup>12</sup> V sanskrtu *Buddhadharma*, v paliju *Buddhadhamma*. Isti pomen kot *dharmā*.

vadbe in osnova *dharme*. Ko se vadi tričlena pot, mora posameznika voditi njegova modrost, ki v budizmu pomeni uvid v naravo praznine. (Sheng-yen 2003, 11–12)

Z modrostjo se krepi tudi etično obnašanje. S takšno vadbo postane um miren. Takrat se občutita veselje in sreča. Etično obnašanje je po *dharmi* pogoj, da se lahko doseže osredotočenost uma, ki je osnova budistične meditacije. (Halls 2000, 83) »Ko je um osvobojen negativnih vzgibov (emocij), postane zbran in miren. Takrat se pozitivni stanji uma, kot sta ljubezen in sočutje, samodejno pojavita.« (Halls 2000, 83)

Vadba meditacije ni znana samo v budizmu. Veliko različnih duhovnih tradicij vsebuje različne oblike meditacij, kot so na primer razni transi ali kontemplacije. Čeprav so lahko te izkušnje in vadbe koristne, se brez modrosti ne morejo šteti za pravilne budistične meditacije. (Sheng-yen 2003, 11–12) Prava meditacija in modrost sta soodvisni. Poznavanje modrosti (kar pomeni razumevanje koncepta praznine) je torej zelo pomembno področje, če želi posameznik podrobneje razumeti budizem in *dharmo*. Meditacija je pot do modrosti in modrost je delovanje meditacije. Ravno tako pa velja, da oseba, ki ima modrost, ne more in ne bo prelomila zapovedi – moralne discipline. Zapovedi, ki jih ne vodi in usmerja modrost, niso v osnovi nič drugačne od etičnih načel in zapovedi ostalih duhovnih tradicij. Lahko rečemo, da vadba, ki je ne vodi modrost, ni budistična. (Sheng-yen 2003, 11–12)

Iz navedenega lahko sklepamo, da prav budistična modrost, katere bistvo je praznina, ločuje budizem od ostalih duhovnih tradicij. Kljub temu so med theravadskim in mahajanskim budizmom razlike v definiranju modrosti in poimenovanju praznine. Gre bolj za razlike v poudarkih pri samih vadbah ter njihovih težavnostnih stopnjah in so predvsem bolj odvisne od stanja uma tistega, ki vadi. V theravadskem budizmu je namreč veliko govora o nesebstvu (*anatman*), v mahajanskem pa o praznini (*sunyata*).<sup>13</sup>

Delni razlogi za pomembnost in poudarjanje koncepta praznine v mahajanskem budizmu tičijo verjetno v preteklih izkušnjah budističnih mojstrov. Mahajanisti imajo vse obstoječe za praznino, celo tisto, kar vsi budisti najbolj

<sup>13</sup> Nesebstvo se v sanskrtu imenuje *anatman*, v paliju pa *anatta*. Praznina se v sanskrtu imenuje *sunyata*, v paliju *summata*, v japonščini *kū* (空), v kitajščini pa *kong* (空).

spoštujejo.<sup>14</sup> Po njihovem naj bi bili pripadniki theravadskega budizma navezani na svoj ideal (idealne oblike), ki pa ni prazen. (The Wanderling 2010)

Koncept praznine je v mahajanskem budizmu obravnavan v sutrah (skt. *sutra*, p. *sutta*), ki so znane kot Modrostne sutre ali Sutre najvišje modrosti (skt. *Prajnaparamita sutra* ali *Mahaprajnaparamita sutra*).

Na osnovi teh suter je veliki mahajanski filozof in učitelj Nagardžuna (skt. *Nagarjuna*, jap. *Ryūju* 龍樹, kit. *Longshu* 龍樹) koncept praznine sistematiziral in ga poimenoval *srednja pot*. Po tej ideji se imenuje tudi njegova šola *Srednje poti* (skt. *Madhyamaka* (*Madhyamaka*), jap. *Chūkanha* 中觀派). Praznina je po miselnosti te šole realno stanje vsega obstoječega. Vsaka stvar in vsako živo bitje obstaja in hkrati tudi ne obstaja.

### 3 Daoistični elementi *dao*, *wu wei* in *wu* v *zenu*

*Zen* kot kitajska veja mahajanskega budizma vključuje veliko elementov filozofskega daoizma. Poleg tega se v *zenu* lahko najde tudi veliko prvin, ki so skupne tako izvornim budističnim kot tudi daoističnim meditativnim praksam. (Rošker 2005, 166–73)

Ena najpomembnejših konceptov v daoizmu so koncepti *dao* (jap. *dō* ali *michi* 道) ('pot'), *wu –wei* (jap. *mui* 無為) ('nedelovanje') in *wu* (jap. *mu* 無) ('odsotnost, neobstajanje'). Verjetno so bili ti trije koncepti ključnega pomena pri nastajanju *zena*.

Zato bi sinizacijo izvorne nauka pravzaprav lahko poimenovali tudi daoizacijo budistične miselnosti, zakaj konkretnega procesa širitve in sprejemanja budizma na Kitajskem si ne moremo predstavljati brez uvajanja določenih daoističnih elementov, ki so sicer v nekoliko spremenjeni obliki in često zgolj posredno, a vendarle bistveno prispevali k razumevanju budizma na Kitajskem. (Rošker 2005, 173)

Na *zen* sta še posebej vplivala legendarna daoistična velikana *Laozi* (jap. *Rōshi* 老子) in *Zhuangzi* (jap. *Sōshi* 莊子). V obeh šolah se najvišja resnica ne more opisati z besedami ali dojeti z logičnim – razumskim razmišljanjem. Laozi pravi:

---

<sup>14</sup> Budo in druga sveta bitja, moralno disciplino (zapovedi) itd.

道可道，非常道。名可名，非常名. (Gibbs 1981, 23)

Dao, ki ga lahko poimenujemo, ni večni dao. Ime, ki ga lahko izrazimo, ni večno ime.<sup>15</sup>

Za skušnjo razsvetljenja je potrebno intuitivno izkustvo. Bistvo ni v dodajanju znanja in učenju, ampak v naravnosti, enostavnosti in v nedelovanju uma. V tem sta si *zen* in daoizem zelo podobna:

Zen je sprejel nekonvencionalne in nenavadne oblike izražanja. Verjetno je tukaj zelo pomemben vpliv (primer) daoizma, še posebej, kar se tiče njegove tradicije enostavnosti in naravnosti. (Sutra Translation Committee 2003, 719)

Tako v zenu kot v daoizmu je kakršnokoli nadzorovanje narave absurdno in neuporabno. (Lieberman 2010)

Budizem je začel v veliki meri prihajati na Kitajsko v prvem stoletju našega štetja. Ker sta bila daoizem in konfucijanstvo takrat že zelo dobro razvita sistema (obstajala sta že približno 500 let) in velik del kitajske filozofije, so začeli Kitajci uporabljati za označevanje budističnih terminov daoistične in konfucijanske termine, za katere so bili mnenja, da imajo podoben pomen. Še posebej zaradi podobnosti budizma z daoizmom so začeli pri razlagi in prevajanju budističnih nauk uporabljati daoistične termine.<sup>16</sup> Tak način prevajanja je bil tudi poizkus, da se vzpostavi komunikacija s kitajskimi učenjaki. Ker so ti dobro poznali svojo tradicionalno literaturo, je bilo s takšnim načinom razlage in prevajanja budističnih tekstov lažje približati budistične nauke kitajskim učenjakom in splošni množici. Kljub temu se je ta način razlage in prevajanja kmalu ovrigel, ker so začeli Kitajci boljše razumevati pravo naravo budističnih nauk in so spoznali, da takšen način razlage in prevajanja budističnega nauka ni primeren. Zato so si morali izmisliti nove budistične termine v kitajščini. (Ikeda 1976, 58–59)

---

<sup>15</sup> Vsi prevodi kitajskih citatov so delo avtorja članka.

<sup>16</sup> To je pripeljalo tudi do velike količine slabo prevedenih budističnih tekstov (suter) iz palija, sanskrita in tibetanščine. In s tem je nastalo tudi veliko nesporazumov.

#### 4 Konfucijanski elementi v šoli *zen*

Konfucijanski vpliv je poleg daoističnega veljal pri sinizaciji budizma veljal za neizbežnega.<sup>17</sup> Ker pa je bilo konfucijanstvo bolj družbeni in moralni nauk (za preoblikovanje družbe), ni imelo tolikšnega vpliva pri sinizaciji budizma kot daoizem, ki se je podobno kot budistični nauk bolj ukvarjal s posameznikom oziroma z njegovim duhovnim razsvetljenjem. Zato se konfucijanski in budistični (pa tudi *zenovski*) način razmišljanja na videz med seboj močno razlikujeta, kar je pripeljalo do tega, da je prišlo v preteklosti med konfucijanskimi učenjaki in budističnimi mojstri do nesoglasij.

Kljub temu je budizem – ali bolj natančno *zen* – vplival na nastanek *neokonfucijanstva* (glej 5. poglavje).<sup>18</sup> Zaradi tega se pogosto zanemari vpliv konfucijanstva na *zen*. Konfucijanstvo je močno vplivalo na kitajsko kulturo, zato je verjetno tudi *zen* kot sinizirani budizem vključil v svoj sistem poučevanja in vadbe konfucijanske filozofske ideje, kot so pravila etičnega obnašanja in filozofija izobraževanja (poučevanja).

Kakorkoli navdihujoče so že bile nekatere moralne vrednote religij na Kitajskem, se iz vsega tega jasno opazita dve dejstvi. Prvo je, da v vsej kitajski zgodovini nobena velika religija ni tako dobro razvila etičnega sistema (v razumevanju in sistematičnem prilagajanju karakteristikam domače družbene strukture) kot konfucijanstvo. Drugo pa je, da so glavne religije na Kitajskem privzele nekatere od najbolj strateških konfucijanskih etičnih vrednot ali z njimi ustvarile kompromise. (Yang 1961, 280)

Seveda budizem izvorno vsebuje tudi sistem etičnih vrednot, vendar je ta vedno bolje deloval v krogih budistične samostanske družbe kot v posvetni družbi. Budisti so bili namreč prepričani, da ima človeški pohlep v posvetnem življenju trdoživ karakter, in to jih je pripeljalo do želje, da zapustijo posvetni način življenja. Zanje se je zdela kakršnakoli sprememba družbe (realnega družbenega reda) s pomočjo moralnega uravnavanja nemogoča. (Yang 1961, 280)

---

<sup>17</sup> Primer je poimenovanje budistične sutre s kitajskim terminom *jing* (經). Konfucijanska klasična dela – *Petero klasikov* – se namreč po kitajsko imenuje *Wujing* (五經), kjer pomeni *jing* 'klasiko, delo, knjigo'. Te konfucijanske klasike naj bi utelešale celotno modrost starodavne Kitajske, zato imajo v konfucijanstvu tako pomembno vrednost kot sutre v budizmu. Prav zato so začeli Kitajci pri prevodu budističnih del uporabljati pismenko za označevanje suter 經 (kit. *jing*, jap. *kyō* 經 ali *kyōten* 經典). (Ikeda 1976, 27)

<sup>18</sup> Tudi v Hsueh-Li 1985.



Zaradi takšnega pogleda se budisti običajno niso pretirano zanimali za interese drugih. Zanje je bilo pomembno, da so duhovno izboljšali sebe.

Kljub temu se tukaj ne sme pozabiti na nauk »univerzalnega sočutja« (rešiti vsa čuteča bitja s popolno nesebičnostjo), ki se poudarja v mahajanskem budizmu. Ta nauk je v mnogih pogledih podoben ključnemu konfucijanskemu idealu *ren* (仁) (jap. *jin*), ki pomeni univerzalno dobrohotnost (ljubezen ali ljubezen do drugih). Kot posledica tega so se začela budistična učenja počasi spajati z moralnimi konfucijanskimi idejami. Ta spojitev je prišla še posebej do izraza po dinastiji Song 宋 (960–1279), ko je pozitiven vidik budizma veliko pripomogel k ureditvi posvetnega življenja kitajske družbe. (Yang 1961, 281)

Zato se v *zenu* najde tudi konfucijanski vpliv, še posebej vpliv zgodnejšega konfucijanstva – naukov, ki jih učita *Konfucij* (*Kongzi* 孔子 ali *Kong Fuzi* 孔夫子) in *Mencij* (*Mengzi* 孟子). (Hsueh-Li 1985) Poleg moralnih idej je konfucijanstvo z *zenom* delilo tudi podobne ideje glede izobraževanja in poučevanja. Tudi tukaj je verjetno prišlo do medsebojnih vplivov.

Zen je bil na Kitajskem ustanovljen v šestem stoletju našega štetja. To je bilo že veliko časa po tem, ko je konfucijanstvo že postalo ortodoksna kitajska miselnost in steber kitajske civilizacije. Zenovski mojstri in učenci so morali preučevati in poznati konfucijanska učenja in zato je razumljivo, da so se, zavedno ali pa nezavedno, konfucijanske ideje asimilirale v zenovski nauk. Še posebej zenovska filozofija izobraževanja (poučevanja) je podobna konfucijanskim vidikom. (Hsueh-Li 1985)

V *zenu* najdemo način prenašanja znanja iz uma v um, v konfucijanstvu najdemo komunikacijo iz srca v srce. Zato je medsebojni odnos med učiteljem in učencem v *zenu* in konfucijanstvu zelo podoben. (Jumper 2004)

Poleg filozofije izobraževanja ima *zen* s konfucijanstvom še nekaj drugih podobnih naukov. Mencij govori podobno kot *zen* o izvorno dobri naravi človeka.<sup>19</sup> Razlika je v tem, da Mencij govori o človeški, *zen* pa o Budovi naravi.<sup>20</sup> Po naravi smo vsi ljudje zmožni, da se učimo in pri izobraževanju ne sme biti

<sup>19</sup> Mencij govori o dobri naravi človeka, kar je njegova interpretacija *le-te*.

<sup>20</sup> Sanskrit – *Buddha dhatu*, kit. *foxing* 佛性, jap. *bussō* 仏性. Druga znana termina, ki označujeta *Budovo naravo*, sta še *Tathagatagarbha* in *Sugatagarbha*. *Budova narava* je koncept, ki se uporablja v mahajanskem budizmu (ideja *Budove narave* se je rodila v mahajanskem budizmu).

razrednih razlik. Tako pri Konfuciju kot pri Hui Nengu se notranja narava imenuje *xin* (心)<sup>21</sup> (jap. *shin*) in brez njega (*uma*) je izobrazba nemogoča.

Hui Neng poudarja, da je *dharm*a pot, ki te vrne v izvorno stanje. In tukaj je podoben *Menciju*, ki pravi, da je velik človek tisti, ki ne izgubi svojega otroškega srca (*uma*).<sup>22</sup> (Yang 1961, 281)

*Zen* in konfucijanstvo sta si podobna pri moralnih idejah in filozofiji izobraževanja.<sup>23</sup> Vprašanje pa ostaja, katera šola je bolj vplivala na drugo in do katere mere. Budizem je že pred prihodom na Kitajsko vseboval določene nauke in filozofijo, ki so bili podobni konfucijanskim.<sup>24</sup>

## 5 Specifika praznine v *zenu*

V *zenu* se pogosto omenjajo razlike v različnih stopnjah razsvetljenja. Na grobo se lahko razsvetljenje deli na malo in veliko. Razlika med malim in velikim razsvetljenjem (ali popolnim razsvetljenjem) je v tem, da pri prvem doseže posameznik samo uvid v »Budovo naravo« (sinonim za naravo praznine), ki pa se lahko pozabi in izgubi. Smisel malega razsvetljenja je v tem, da oseba takrat, ko ga doživi, ni več samo nevedna lutka *karme* (jap. *gō*, kit. *ye* 業) (zakon vzroka in posledice). Takrat se spekter osebnih odločitev znotraj *samsare* razširi in posameznik postane bolj svoboden. (Rošker 2005, 163–4)

Obstaja veliko teorij o nastanku in naravi *zena*. V *zenovskih* krogih se pogosto omenja naslednja zgodba, ki lahko na kratko ponazori (ne glede na resničnost dogodkov), kako naj bi bil nastal *zen* in kakšna je njegova narava:

Pravijo, da je nekega dne Brahma, gospodar stvarstva, ponudil (poklonil) Budi rožo in ga zaprosil, naj pridiga o *dharmi*. Ko je Buda dvignil rožo, je bilo vse njegovo občinstvo, razen Kasjape (skt. Kasyapa ali Mahakasyapa), ki se je zasmel, zmedeno. Takrat se je začel *zen*. (Sutra Translation Committee 2003, 717)

---

<sup>21</sup> Pismenka dobesedno označuje 'srce', vendar se v budizmu in konfucijanstvu prevaja bolj kot 'um' (razum).

<sup>22</sup> Izvorno stanje v budizmu pomeni Budovo naravo ali prebujeno stanje *uma*, ki je v vseh čutečih bitjih isto. Otroško srce je podobno izvornemu stanju, saj je bolj spontano in nedolžno.

<sup>23</sup> Kljub temu je potrebno poudariti, da obstajajo med konfucijanstvom in *zenom* tudi velike razlike (na primer: v ciljih vadbe, v poudarkih in načinih vadbe itd.) in da je bil na splošno *daoizem* tisti, ki je iz filozofskega pogleda najbolj močno vplival na razvoj *zena*.

<sup>24</sup> Kot so pravila obnašanja, načini izobraževanja in poučevanja, navodila in smernice za vsakdanje življenje.

Ne glede na to, ali je zgodba resnična ali ne, prikaže naravo *zena*. V *zenu* skušnja razsvetljenja ni odvisna od kulture, socialnih odnosov, razuma ali boga. Odvisna je od prisotnosti koncentracije in zavedanja v sedanjem trenutku.

Glede na besede starih *zenovskih* mojstrov se razsvetljenja ne da izkusiti skozi analizo, ampak se ga mora izkusiti neposredno. Zaradi tega se *zenovsko* razsvetljenje opisuje kot neodvisno od besed »onkraj (zunaj) besed« ali »brez besed«. Gre za spontan odziv na okoliščine v vsakdanjem življenju. (Ferguson 2000, 7)

Vadba meditacije velja v *zenu* za osnovno aktivnost (ali neaktivnost). *Zen* je produkt meditacije in v njem obstajata dva »pravilna« ali »najvišja« namena. Prvi je, da se doseže *dhyana*, t. i. kombinacija sproščenosti, osredotočenosti in mirnosti; drugi pa je, da se uporabi lastni zbrani (mirni) um in se z njim jasno opazuje vse pojave (*dharme*) – tako zunanje kot notranje. Iz tega opazovanja se tako rodi transcendentalna modrost ali *prajna*, ki omogoči tistemu, ki vadi, da se znebi želja, navezanosti in jeze, ki povzročajo trpljenje oz. *samsaro*.

*Zen* uči, da se mora *dharma* izkusiti neposredno skozi meditacijo in vsakdanje življenje. Poudarja živo modrost (modrost v praksi), ko posameznik poosebi *dharmo* in neposredno izkusi modrost.

Zaradi tega so različne šole *zena* cenile *Sutro zavesti (srca)* (skt. *Mahaprajnaparamita hridaya sutra*, jap. *hanyashingyō* 般若心經) in *Diamantno sutro* (skt. *Vajracchedika prajnaparamita sutra*, jap. *kongō hanyaharamita kyō* 金剛般若波羅蜜多經, skrajšano *kongō kyō* 金剛經) kot jedro in povzetek Budove realizacije. Osnovno učenje obeh suter sta tako modrost in sočutje. Po budistični teoriji sta modrost in sočutje povezana in vodita drug v drugega. Popolno razumevanje *dharme* pa je možno samo takrat, ko posameznik deluje tako z modrostjo kot tudi s sočutjem. (Ferguson 2000, 2–13)

Za raziskovanje koncepta praznine sta najpomembnejši *Sutra zavesti* in *Diamantna sutra*, ki sta del *Mahaprajnaparamita suter* (*Suter najvišje modrosti*), kjer je glavna tema *modrost* oziroma praznina.

Pot do razsvetljenja temelji na izkustvu praznine vseh pojavov. *Dharma* uči, da vsi pojavi nastanejo in izginejo. Pojavi in stanja so med seboj povezani in obstajajo v soodvisnosti. »Buda je učil, da 'to (ta stvar)' nastane zato, ker je nastalo 'tisto (tista stvar)', in da 'tisto' izgine zato, ker je izginilo 'to'.« (Sheng-yen 2003, 27)

Noben pojav nima stalnega in pravega obstoja. Tisti trenutek, ko se nek pojav rodi, že začne razpadati. Nikoli ni stalnosti. Vsak trenutek, ki je del našega življenja, je samo proces doživljanja (izkušnje). Realnost, kot jo doživlja budist, je iluzija. Koncept praznine je tako samo sinonim za to neosnovano iluzijo. Vsak trenutek je tako brez osnove (temeljev), saj ne obstaja niti tisti, ki doživlja, ne tisto, kar se doživlja, niti samo doživljanje. Nič od obstoječega ne obstaja neodvisno.

Vsako doživetje je rezultat združitve subjekta, objekta in njune interakcije. Vendar so kljub temu v osnovi subjekt, objekt in interakcija prazni ali praznina. Če je samo eden od teh pojavov prazen, potem sta praznina tudi ostala dva.

Opazovanje in globoko spoznanje tega principa vzrokov in posledic pripelje posameznika do spoznanja praznine, ki pa ni intelektualno razumevanje, ampak neposredna izkušnja.

Temeljito opazovanje in kontemplacija o soodvisnosti in nestalnosti pojavov sta osnova, da se dojame in izkusi koncept praznine, kar pomeni razumevanje budistične modrosti.

Do popolnega razumevanja praznine se pride postopoma. Kljub temu da v budizmu obstajajo različne metode, se celoten proces lahko prikaže v naslednjem zaporedju: poslušanje, vadba, kontemplacija in realizacija. Najprej se posameznik spozna z *dharmo*. Nato vadi *zenovsko* meditacijo in *paramite* (popolnosti)<sup>25</sup>, medtem ko je v interakciji s svetom. S pravilnim pristopom in pravilno vadbo se um umiri in postane bolj zbran.

Ko je um zbran, se poglobi v kontemplacijo prave narave obstoja. Kot je bilo že omenjeno, je kontemplacija jedro vadbe. Nazadnje pride izkustvo praznine vseh pojavov.

*Dharma* govori o različnih nivojih praznine. Prvi nivo je navidezna praznina. To je sebična praznina, ki jo čutijo navadna čuteča bitja. Drugi nivo je analitična praznina, do katere se pride s pomočjo meditacije. Tretji nivo je praznina posameznika (nesebstvo), v katero dobijo uvid tisti, ki so na poti osebne osvoboditve. Četrti nivo pa je cilj tistih, ki so na poti *bodisatve*. To je praznina, ki ni ločena od oblike (forme). (Ferguson 2000, 34)

---

<sup>25</sup> Šest *paramit* (mahajanski budizem): dobrotelost, disciplina (moralnost ali etično obnašanje), potrpežljivost, energičnost (vnema ali gorečnost), koncentracija (meditacija) in modrost. (Sutra Translation Committee 2003, 460–1)

色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。(Chinese Buddhist Electronic 2009)

Oblika ni nič drugega kot praznina in praznina ni nič drugega kot oblika. Oblika je praznina in praznina je oblika.

Nevarnost, ki se lahko pojavi pri preučevanju praznine, je nihilističen pogled na življenje. To ni praznina v budističnem smislu:

Ker (ljudje) sklepajo, da je svet prazen in življenje iluzija, svobodno delajo, kar si želijo, ali pa ne delajo popolnoma nič. Ta nihilistični pogled na svet nima nobene zveze s praznino, o kateri govori budizem. (Sheng-yen 2003, 35)

Življenjskih skrbi se lahko znebi samo tako, da izkorenini močan občutek *jaza* (izbriše svoj ego). Pomembno je, da je tisti, ki vadi, pozoren na koncept srednje poti in se ne predaja skrajnostim, saj te vodijo v trpljenje.

Šele takrat, ko doživi svet kot povezanost med vzroki in posledicami in hkrati kot vzroke in posledice (karma), lahko posameznik v svoje življenje vnese upanje, srečo in pomen. (Sheng-yen 2003, 35)

Mahajanisti trdijo, da tisti, ki so na poti osebne osvoboditve (pogosto se med te šteje *theravadske* budiste), lahko spoznajo samo praznino *jaza* ali nesebstvo. Zaradi omejitev svojih metod in svojega dožemanja ne morejo razumeti praznine subtilnih *dharm*, ki tvorijo telo, um in druge pojave. Še zmeraj so navezani na koncept nirvane. Tisti, ki resnično vadi *mahajanski* nauk, se te navezanosti (na *nirvano*) reši. (Sheng-yen 2003, 35)

實無有法，如來得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>26</sup> (Taoqinsanzang fashi, Rumo Luoshenyi 2003, 17)

V resnici ni nauka (dharme) in ni najvišjega (popolnega) razsvetljenja (skt. *Anuttara samyak sambodhi*), ki ga skusi Buda.

Kaj je torej pomen praznine v *zenu* oz. t. i. *mahajanska* praznina? *Dharma* govori o dinamični medsebojni odvisnosti vzrokov in posledic. Vendar kljub temu ne obstaja nikakršno sebstvo (stalni in nespremenljivi jaz) kakršnekoli stvari ali dogajanja. Noben pojav ni statičen, neodvisen in večn.

---

<sup>26</sup> 阿耨多羅三藐三菩提 (kit. *A nuo duo luo san miao san pu ti*) ali *Anuttara samyak sambodhi* (skt.) pomeni najvišje ali popolno razsvetljenje Bude.

無自性故空。已空何作相；諸相既寂滅，智者何所願。 (Dharmamitra 2009, 40)

Ker nimajo samo – obstoječe narave, so pojavi prazni. Če so že prazni, kako se potem lahko utemelji njihova (od pojavov) značilna znamenja? Ker so vsi pojavi (značilna znamenja) že sami po sebi v stanju propadanja (prenehanja), kaj je lahko potem pri njih tako dragocenega, da bi (moder) človek lahko želel?

In vendar tudi to ni dokončna in čisto prava praznina. Če se tisti, ki vadi, tukaj ustavi, je to samo analitična praznina, do katere se pride z logičnim sklepanjem.

Pravo praznino se lahko dojame samo preko direktnega osebnega izkustva. Takrat posameznik spozna, da so vsi pojavi (*dharma*) prazni in hkrati tudi polni. Drugače rečeno, obstoj je enak praznini in praznina je enaka obstoju (»Oblika je praznina in praznina je oblika.«).

諸相具足，即非具足，是名諸相具足。 (Taoqinsanzang fashi, Rumo Luoshenyi 2003, 20. pog. )

Popolni videzi (znamenja, pojavi) niso popolni videzi. Zato se jih imenuje popolni videzi.

Ko posameznik nima nobenih navezanosti in če ne dela nobenih razlik, ki so osnovane na jazu, potem spozna, da vsak pojav obstaja in je prazen. Obstoj in praznina sta tako v *mahajanskem* budizmu eno in isto. Na osnovi tega posameznik tudi spozna, da v resnici ni ne obstoja ne praznine. To je praznina, o kateri govori *mahajanski* budizem. (Sheng-yen 2003, 35–36)

## 6 Razlike med daoističnim, konfucijanskim in zenovskim pojmovanjem praznine

Kot že omenjeno, imata *zen* in daoizem veliko skupnega, vendar lahko uporaba istih ali pomensko podobnih besed v obeh sistemih pripelje do zmotnega občutka, da oba sistema opisujeta isto stvar in da med njima ni razlik.

Eden od primerov je npr. v uporabi in prevodu kitajskih pismenk *wu* (無) in *kong* (空). Obe lahko glede na kontekst pomenita 'biti prazen' ali celo 'praznino'. Vendar ima pismenka 無 bolj pomen 'odsotnosti' ali 'neobstajanja', pismenka 空 pa pomen 'praznine'.

Pismenka *wu* se v smislu odsotnosti pogosto pojavlja v daoizmu, pismenka *kong* pa v budizmu. Kot smo že omenili, se na Kitajskem kitajska pismenka *kong* pogosto uporablja za prevod sanskrske besede *sunyata*, ki se pogosto prevaja kot 'praznina'. Torej lahko rečemo, da je *wu* koncept daoistične praznine (odsotnosti), *kong* pa koncept budistične oz. *zenovske* praznine.<sup>27</sup> (Reninger 2010)

V daoizmu ima koncept *wu* dva glavna pomena. Prvi je, da je *wu* ena od karakteristik Poti – *Daoja* (kit. *dao* 道). V tem kontekstu se *wu* obravnava kot nasprotje 'prisotnosti' – *you* (有). Tukaj se koncept *wu* v daoizmu pomensko najbolj približa praznini (*kong*), o kateri govori budizem. (Reninger 2010)

Drugi pomen termina *wu* pa označuje notranjo spoznavo ali stanje uma, katerega karakteristike so enostavnost, mirnost, potrpežljivost, skromnost in zadržanost. To je stanje brez posvetnih želja in delovanj uma. Takrat se posameznik poistoveti z *Daojem*. Da je na tak način odsoten (prazen), pomeni, da je brez vseh impulzov, prizadevanj in želja, ki so v nasprotju s karakteristikami *Daoja*.

*Laozi* takole prikaže pomen te odsotnosti ali praznine:

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。 (Gibbs 1981, 50)

Trideset naper (pri kolesu) se skupaj steka v pesto; česar tam ni (odsotnost, praznina pesta), naredi kolo uporabno. Glina se oblikuje v posodo; česar tam ni (odsotnost, praznina posode), naredi posodo uporabno. Vrata in okna so tam, da se zgradi soba; česar tam ni (odsotnost, praznina sobe), naredi sobo uporabno. Zato izkoristi tisto, kar je tam, s tem da uporabiš tisto, česar ni (odsotnost, praznino).

Tesno povezan s konceptom *wu* (v daoizmu) je koncept nedelovanja – *wu wei* (無為), ki je tudi osrednji pojem daoistične filozofije. *Wu wei* lahko dobesedno prevedemo kot 'nedelovanje' ali 'prazno delovanje'.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Nadaljnje se bo termin *wu* prevajal kot 'odsotnost', pismenka *kong* pa kot 'praznina'. Pismenka *wu* se pogosto prevaja tudi kot 'ne-bivanje', 'ne-bit' ali 'ne-obstoj'. Ravno tako bomo termin *you* (za razliko od polnosti, bivanja, biti, obstoja...) prevajali kot 'prisotnost'. V klasičnih kitajskih budističnih tekstih se pismenka *wu* uporablja kot nikalnica (ni-, ne-, ne obstaja) in ne kot koncept. Ta pismenka je veliko prisotna v kitajskem prevodu Diamantne sutre. Uporablja se tudi v budističnem terminu *wu wo* 無我, ki označuje 'nesebstvo' (glej poglavje Koncept praznine v budizmu).

<sup>28</sup> *Wu wei* se bo v nadalje prevajal kot 'nedelovanje'.

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。(Gibbs 1981, 158)

Če se želiš učiti, vsak dan dodajaj. Če želiš slediti Daoju vsak dan odvezemaj. Odvezemaj toliko časa, da prideš do *wu wei* (nedelovanja). Z nedelovanjem nič ne ostane nedovršeno. Svet (pod nebom) se vedno obdrži (drži) brez napora. V trenutku, ko se napor pojavi, se svet ne more obdržati (držati).

*Wu wei* je ideal, katerega karakteristike so enostavnost, potrpežljivost, pomirjenost in odprtost. Ta stanja se v svetu izražajo preko dejanj (telesa, govora in uma). (Reninger 2010)

To pa se kar razlikuje od pomena *mahajanske* praznine. *Wu* (v daoizmu) pomeni zadržanost, skromnost, enostavnost, pomanjkanje posvetnih želja. Vse te vrline so zelo dobre tudi za budiste, vendar so pomensko popolnoma drugačne od koncepta budistične praznine, ki temelji na teoriji soodvisnosti in minljivosti vseh pojavov.

Če na kratko povzamemo, *mahajanska* praznina temelji na teoriji soodvisnega nastajanja (zakon vzroka in posledice) in označuje resnično naravo vseh pojavov. Daoistični koncept *wu* pa se nanaša na emocionalno/psihološko stanje uma, katerega karakteristike so enostavnost, mirnost, potrpežljivost in skromnost. (Reninger 2010)

Vidimo, da se daoistični *wu* in budistični *kong* pomensko razlikujeta. Kljub temu da *mahajanska* filozofija govori o stanjih, ki jih označujeta daoistična *wu* in *wu wei* (so tudi budistični ideali, vendar ne najvišji), je v daoizmu težko najti teorijo koncepta budistične praznine ali soodvisnega nastajanja. Tukaj se *zenovska* in daoistična filozofija verjetno najbolj razlikujeta.

Če bi pojavi resnično obstajali (bi imeli stalno – trajno, nespreminjajočo se entiteto), potem ne bi bila mogoča nobena sprememba. Ker nič (noben pojav) nima sebstva (je praznina), je vse mogoče. V tem pogledu je ta budistični način razmišljanja edinstven. (Sutra Translation Committee 2003, 187)

Kar se tiče koncepta praznine v konfucijanstvu, je bilo že omenjeno, da je izvorna konfucijanska filozofija bolj usmerjena v praktične moralne nauke in medsebojne odnose med ljudmi kot v posameznika samega. Zato se v zgodnjem konfucijanstvu ne najde teorije koncepta praznine, ki bi bila podobna budistični praznini. Več



podobnosti z *zenovsko* filozofijo se lahko najde v kasnejšem neokonfucijanstvu,<sup>29</sup> ki je kot sinteza konfucijanstva, budizma (še posebej *zena*) in daoizma, nastalo v dinastiji Song ter se dopolnjevalo še v dinastiji Ming. Na nastanek neokonfucijanske miselnosti je verjetno najbolj vplivala prav *zenovska* miselnost. Brez *zena* po vsej verjetnosti ne bi bilo neokonfucijanstva, ki je že skoraj od svojega nastanka (v dinastiji Song) zelo vplivalo tudi na japonsko miselnost in kulturo. Na Japonsko je pogosto prihajalo skupaj z *zenom* in se v obdobju Tokugawa (jap. *Tokugawa jidai* 徳川時代) (1603–1868) dokončno popolnoma usidralo v japonsko miselnost in kulturo. (Suzuki 1993, 54–57)

V neokonfucijanstvu se ločujeta dve glavni šoli: zgodnje neokonfucijanstvo ali *Lixue* (理学) – nauk o principu (šola principa) (nastalo v dinastiji Song) – in pozno neokonfucijanstvo ali *Xinxue* (心學) – nauk o zavesti (šola zavesti) – nastajala že v dinastiji Song, vendar popularna v dinastiji Ming).<sup>30</sup> Šola zavesti je nastala kot protiutež neokonfucijanskemu realizmu, ki ga je predstavljala šola principa in je črpala veliko idej iz budistične (še posebej *zenovske*) filozofije.<sup>31</sup> Medtem ko je bila šola principa osnovana na medsebojni povezavi med konceptom tvornosti (kit. *qi* 氣) in konceptom strukture (kit. *li* 理), je bila osrednja ideja šole zavesti um ali zavest (nedvojnost).

Filozofija šole zavesti zato vsebuje veliko *zenovski* filozofiji podobnih idej. Kljub temu pa neokonfucijanska filozofija pri obravnavanju koncepta praznine ne pride dlje kot do teorije »nedvojnosti« in daoistične praznine *xu* (虛).<sup>32</sup>

心即理也. (Rošker 2008, 42)

Zavest (um) je identična s principom (Zavest je princip).

Ta znani stavek, ki ga je izrekel Lu Jiuyuan, nakazuje bistvo šole zavesti in njene teorije nedvojnosti. Ta misel spominja po strukturi na že omenjeno budistično misel iz *Srčne prajnaparamita sutre*:

<sup>29</sup> Neokonfucijanstvo se pogosto obravnava kot dodelano konfucijanstvo.

<sup>30</sup> Nekateri imenujejo šolo *Lixue* tudi *Xinglixue* (性理學).

<sup>31</sup> Pomembni predstavniki te šole, na katere je vplivala (posredno ali neosredno) budistična miselnost (še posebej *zenovska*), so: Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139–1193) (pogosto obravnavan kot ustanovitelj šole zavesti), Wang Shouren 王守仁 ali Wang Yangming 王陽明 (1472–1529), Qian Dehong 錢德洪 (1496–1574), Wang Ji 王畿 (1498–1583), Wang Gen 王艮 (1483–1540), Li Zhi 李贄 (1527–1602), Gu Xancheng 顧憲成 (1550–1612) in Gao Panlong 高攀龍 (1562–1626)).

<sup>32</sup> *Xu* je v osnovi daoistični koncept (praznine), ki je kasneje postal tudi del *zenovske* filozofije (Rošker 2008, 56). *Xu* je eden od konceptov, ki pojasnjuje stanje daoistične praznine *wu*.

色不異空。空不異色。色即是空。空即是色。

Oblika ni nič drugega kot praznina in praznina ni nič drugega kot oblika.  
Oblika je praznina in praznina je oblika.

Termin *xu* je začel v neokonfucijanstvu poudarjati Wang Ji *pismenka*.<sup>33</sup> Za Wang Jija je praznina (*xu*) kvaliteta zavesti in osnova za katerokoli učenje. Hkrati pa tudi prvi korak na poti do spoznanja:

人心要虛，惟虛集道，... (Rošker 2008, 56)

Človeška zavest (um) bi morala biti prazna. Samo v stanju praznine se lahko osredotoči na Dao.

Ta praznina ali to stanje praznine pa ni isto kot budistična praznina, ki ne simbolizira samo stanja zavesti, ampak resnično naravo vsega obstoječega. *Xu* pomeni praznino zavesti, pri kateri je prisotno samo prirojeno (naravno) znanje (kit. *liangzhi* 良知). Tukaj je sicer govora o praznini, vendar je ta praznina obravnavana kot stanje zavesti in ne kot resnična narava vsega obstoječega. *Zenovska* (*mahajanska*) filozofija pogosto zanika kakršenkoli obstoj nespremenljivega »jaza«.

Kot je bilo že omenjeno, vse obstaja v medsebojni povezavi. V neokonfucijanstvu pa ne gre za uvid, da so vse obstoječe stvari prazne, ampak za stanje zavesti, kjer ni razmišljanja in ločevanja. Obstaja samo prirojeno znanje. Ker to stanje obstaja tudi v budističnih meditativnih praksah, so pojem *xu* kasneje prevzeli tudi *zenovci*. (Rošker 2008, 53–58)

## 7 Koncept praznine in relativnost vrednot

Iz navedenega sledi, da ima koncept praznine v budizmu zelo pomembno vlogo. V osnovi sta (v budizmu) modrost in sočutje isto (različni strani istega kovanca). Buda Šakjamuni je učil veliko različnih metod vadbe, ki so bile skrbno izbrane, da so ustrezale določenim potencialom ljudi. In *zen* je, s poudarkom na razvijanju

---

<sup>33</sup> Wang Ji je bil tudi zastopnik teorije hipnega razsvetljenja. Kljub temu da je bil eden najpomembnejših učencev Wang Yangminga, je pogosto omenjen tudi med glavnimi teoretiki *zenu*. Obravnava se ga tudi kot ustanovitelja akademske skupine, ki je bila pod močnim vplivom *zenovske* filozofije. Na njegovo miselnost sta zelo vplivali budistična (še posebej *zenovska*) in daoistična filozofija.

modrosti in zanašanju na samega sebe, ena izmed teh metod. Značilnost *zena* je torej strog in direkten pristop brez kakršnihkoli olupšav. (Sheng-yen 2001, IV)

Koncepta nesebstva in praznine, ki sta med seboj zelo povezana, sta osrednji pojem budistične modrosti. Ker se praznine ne da popolnoma razumeti samo z intelektualnim razmišljanjem (ampak samo z osebno izkušnjo) v vadbi, v življenjski praksi, je mahajanski koncept praznine verjetno zelo težko pravilno razumeti in udejanjiti. Opazi se lahko tudi, da se nekatera budistična učenja (metode), kar zadeva širšo množico, izkažejo za bolj ustrezna od drugih. Kot primer se lahko omeni čaščenje Bude Amitabhe, ki se je med budisti izkazalo za zelo popularno metodo vadbe.<sup>34</sup> (Cleary 2003, I) Po drugi strani je spoznavanje koncepta praznine zelo kompleksna tema. V večini primerov je primernejša za tiste posameznike, ki svoje življenje popolnoma posvetijo vadbi budističnega nauka (menihi, nune ...). Kot je bilo že omenjeno, je namreč za spoznavanje koncepta praznine potrebna zbranost uma. Ker je v posvetnem življenju posameznika veliko opravkov, dolžnosti, odgovornosti in materialnih navezanosti, je takšno zbranost uma težko doseči. (Edelglass in Garfield 2009, 93–101)

Spoznavanje nesebstva in praznine je tako brez pravilnega nadzora kvalificiranega učitelja nevarno za obstoj avtohtone *dharme*, za posameznika in družbo, saj preti velika nevarnost napačnega razumevanja.

## Summary

The heart of *Zen* is Buddhist wisdom which means the realization of Buddhist emptiness. *Zen* is considered as a fusion of Buddhist, Daoist and Confucian elements and is ideologically part of Mahayana Buddhism. The problem in *Zen* is how to practice and employ the concept of emptiness in the everyday life of the practitioner. On the one hand there is a great danger of misunderstanding the concept of emptiness which can bring the practitioner to a nihilistic view of life. On the other hand a misunderstanding of the concept of emptiness can bring the individual to a state where he does not follow Buddhist morality precepts. The concept of emptiness is a Mahayana supplement to the doctrine that all phenomena, in spite of their colourful differences, have three things in common: 1. Transience, 2. Suffering (which is the result of transience) and 3. No-self.

---

<sup>34</sup> Ponavljanje imena Bude Amitabha.

The no-self theory exists only in Buddhism which stresses the total interdependence of all phenomena and the theory of cause and effect of all phenomena. That means that the no-self theory negates any chance of the existence of independent self in the phenomenal world. In addition to this, Mahayana Emptiness is an insight that all things appear through dependent interaction and are impermanent which means that they do not have the unchangeable nature of self identity. All in all the concept of emptiness is difficult to grasp or understand. Moreover the usage of Daoist and Confucian terms in *Zen* may often lead to misunderstanding of the Buddhist concept of emptiness.

Therefore the study of no-self and the concept of emptiness theories without the proper guidance of a qualified teacher can be dangerous for the practitioner, for society and for existence of the true Buddhist teaching.

## Literatura

- Burnett, David. 2003. *The Spirit of Buddhism: A Christian Perspective on Buddhist Thought*. London: Monarch Books.
- Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA). 2009. *Bo re po luo mi duo xin jing* 般若波羅蜜多心經 (*Srčna prajnaparamita sutra*). Dostop: 15.10.2010. [http://www.cbeta.org/result/normal/T08/0251\\_001.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/T08/0251_001.htm).
- Cleary, J. C. 2003. *Mind Seal of the Buddhas: The Corporate Body of the Buddha*. Taipei: Educational Foundation.
- Dharmamitra. 2009. *Nāgārjuna's Guide to The Bodhisattva Path*. Seattle: Kalavinka.
- Edelglass, William in Garfield, Jay. 2009. *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. New York: Oxford University Press.
- Ferguson, Andrew. 2000. *Zen's Chinese Heritage: The Masters and Their Teachings*. Boston: Wisdom Publications.
- Gibbs, Tam C. 1981. *Lao-tzu: My Words Are Easy to Understand*. Richmond: North Atlantic Books.
- Halls, Gill Farrer. 2000. *The Illustrated Encyclopedia of Buddhist Wisdom: A Complete Introduction to the Principles and Practices of Buddhism*. Wheaton: Quest Books.
- Hsueh-Li, Cheng. 1985. 'Confucianism and Zen (Ch'an) (Philosophy of Education).' Dostop: 16.10.2010. <http://cebs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-JOCP/jc26595.htm>.
- Ikeda, Daisaku. 1976. *The Flower of Chinese Buddhism*. Prevedel Watson Burton. Tokyo: Weatherhill, Inc.

- Jumper, Benjamin A. F. 2004. 'Confucius and Indian Mahayana.' Dostop: 16.10.2010. <http://www.uhh.hawaii.edu/academics/hohonu/writing.php?id=58>.
- Lieberman, Fredric. 'Zen Buddhism and Its Relationship to Elements of Eastern and Western Arts.' Dostop: 17.10.2010. <http://artsites.ucsc.edu/faculty/lieberman/zen.html>.
- Reninger, Elizabeth. 'Emptiness in Taoism & Buddhism (comparing Shunyata and Wu).' Dostop: 15.10.2010. <http://taoism.about.com/od/buddhism/a/emptiness.htm>.
- Rošker, Jana. 2005. *Iskanje poti – spoznavna teorija v kitajski tradiciji (1. del – Od protofilozofskih klasikov do neokonfucijanstva dinastije Song)*. Ljubljana: Filozofska fakulteta v Ljubljani, ZIFF.
- . 2008. *Searching for the Way (Theory of Knowledge in Pre-modern and Modern China)*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Schuhmacher, Stephan, in Woerner, Gert. 1989. *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion (Buddhism, Taoism, Zen, Hinduism)*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
- Sheng-yen (Sheng Yan 聖嚴法師). 2001. *Zen Wisdom: Conversations on Buddhism*. New York: Dharma Drum Publications.
- . 2003. *There Is No Suffering. A Commentary on the Heart Sutra*. New York: Dharma Drum Publications.
- Sutra Translation Committee of the U.S. & Canada. 2003. *The Seeker's Glossary of Buddhism*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Suzuki, Daisetz T. (Suzuki, Daisetsu). 1993. *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Taoqinsanzang fashi, Rumo Luoshenyi 桃秦三藏法師鳩摩羅什譯. 2003. *Jin gang bo re po luo mi jing 金剛般若波羅蜜經 (Diamantna prajna paramita sutra)*. Tainan: Heyu chuban she.
- The Wanderling. *Sunyata*. Dostop: 14.10.2010. <http://the-wanderling.com/sunyata.html>.
- Ule, Andrej. 2001. 'Sebstvo in meditacija.' *Poligrafi* (Revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo) 17/18: 81–82.
- Yang, C. K. 1961. *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Illinois: Waveland Press, Inc.