

Žad iz gore Kun:¹ o simboliki žada v dinastiji Han

Jan VRHOVSKI*

Izvleček

Članek govori o tem, kako se je v dinastiji Han (漢, 206 pr. n. št.–220 n. št.) v različnih virih odražala raba simbola žada (*yu* 玉) in kakšno ozadje je imela. Delo poskuša osvetliti tudi to, kako se je simbol žada uporabljal v različnih miselnih strujah: od konfucijanstva do nekonfucijanskih miselnih struj (daoistični viri in sinteze različnih misli, na primer v delu *Guanzi* 管子) in nazadnje še v najzgodnejših kitajskih budističnih delih. Članek s tem podaja tudi pregled stanja rabe simbolike žada, iz katerega so vzniknile vse prihodnje rabe simbola žada v kitajskih literarnih in tudi filozofskih in religioznih delih.

Ključne besede: žad, simbolika, dinastija Han, *Guanzi*, *Baihu tong*

Jade from the Kun Mountain: on Symbolism of Jade in the Han Dynasty

Abstract

The article represents a discussion on the use and background of the symbol of jade (*yu* 玉) as reflected in various sources from the Han (漢, 206 BCE–220 CE) dynasty. The present article further attempts to shed some light on how at the time the above-mentioned symbol was used by various schools of thought: from Confucianism to the so-called non-Confucian currents of thought (Daoist sources and examples of synthesis of ideas pertaining to different traditions/currents), and last but not least the earliest literary vestiges of Buddhism in China. Consequently, the article endeavours to give a modest overview of the various connotations of the symbol of jade within a certain point in history, from which all the future ways of applications and use of the symbols of jade, be it in philosophical, literary or religious works, have been derived from.

Key words: jade, symbolism, Han dynasty, *Baihu tong*, *Guanzi*

1 Nekateri viri iz dinastije Han omenjajo bisere in žad iz gore Kun kot posebno dragocene. Žad iz gore Kun se tako omenja v *Zgodovinarjevih zapisih* (*Shiji* 史記 87, 6): 今陛下致昆山之玉，有隨、和之寶 (...) »Zdaj pa vaše veličanstvo prejema bisere iz gora Kun in poseduje zaklade Sui-ja in He-ja.« V *Razpravah o soli in železu* (*Yan tie lun* 鹽鐵論) – delu, v katerem je zapisana vsebina razprave o politično-ekonomskih razmerah v državi iz leta 81 pr. n. št. – pa se žad iz gore Kun omenja v naslednjem kontekstu (*Yan tie lun* 1, 2/15): 美玉珊瑚出於昆山，珠璣犀象出於桂林，此距漢萬有餘里。»Čudoviti žad in korale prihajajo iz gore Kun, biseri in [izdelki iz kosti] nosorogov in slonovina pa prihajajo iz Guilina. Oba kraja sta od [države] Han oddaljena več kot deset tisoč milj.«

* Jan VRHOVSKI,
doktorski študent.
Elektronski naslov: jan.vrhovski[at]ff.cuni.cz



Uvod

V članku bomo obravnavali nekaj izpričanih načinov rabe simbola žada (*yu* 玉)² v virih, ki so nastali v dinastiji Han ali pa se nanašajo nanjo. Pri tem bomo pod drobnogled vzeli naslednje vire, iz katerih je mogoče o simbolu žada izvedeti dovolj, da lahko sklepamo na konkretni obstoj simbolične rabe: *Baihutong* 白虎通, *Guanzi* 管子, *Hanshi waizhuan* 韓詩外傳 in *Lihuo lun* 理惑論.³ Poleg navedenih bomo v razpravi omenili tudi druga relevantna dela iz zgodnejših obdobij, ki predstavljajo bodisi vir, od koder obravnavana dela črpajo svojo vsebino, ali pa se kakorkoli navezujejo na obravnavana dela. Izbor zgoraj navedenih osrednjih virov izhaja iz želje predstaviti rabo simbola žada v kontekstih posameznih miselnih struj. Delo *Baihutong* tako izraža rabo simbola žada v konfucijanskem kontekstu, medtem ko delo *Guanzi* na neki način združuje konfucijansko in daoistično rabo simbola. Ne nazadnje pa dela, kot je *Hanshi waizhuan*, prav tako združujejo konfucijanske moralistične obravnave poezije iz *Knjige pesmi* (*Shijing* 詩經), teorije o »binarnosti« *yin-yang* in komplementarnosti *wuxing* 五行 («pet dejavnosti/dejavnikov, elementov» itd.) in druge literarne elemente. Delo *Lihuo lun*, katerega hanski izvor je sicer še vedno predmet razprav, pa osvetljuje, kako se je simbol žada pričel uporabljati tudi v zgodnjih kitajskih budističnih delih (razpravah, apologijah itd.; ne pa v budističnih sutrah) oz. kako so zagovorniki budizma v najzgodnejšem obdobju razumeli in uporabljali simbol žada, ki se je prvotno uporabljal v konfucijanskem in daoističnem kontekstu. Osrednji namen članka je tako, poleg prikaza stanja rabe obravnavanega simbola v dinastiji Han, prikazati tudi sosledje prenosa pomena simbola žada med različnimi miselnimi strujami: od daoističnih (oz. proto-religioznih teorij) do konfucijanstva in na koncu še do budizma. V članku bomo, skozi analizo zgoraj imenovanih virov, poskusili odgovoriti na naslednja vprašanja: Kakšno simbolno vrednost je imel simbol žada v virih iz dinastije Han, ki so svojo kozmološko, ideološko itd. ozadje črpali iz različnih miselnih struj? Ali pri tem obstaja skupni vir (klasično delo), na katerega so se dokumenti iz dinastije Han nanašali ob podajanju vsebine obravnavanega

2 V klasični kitajščini so obstajale številne besede, katerih pomen je označeval takšne ali drugačne vrste žada in izdelkov iz žada. V tem članku se bomo osredotočili samo na pismenko *yu* 玉, ki žad označuje v splošnem pomenu.

3 V zvezi z izborom virov je treba dodati še naslednje: ker se ta članek ukvarja z razvojem simbola žada v dinastiji Han, sem se po vsebinski analizi najpomembnejših virov iz dinastije Han odločil bralcu predstaviti tiste vire, ki odražajo različne načine razumevanja žada kot simbola, kakor tudi tiste, ki o naravi žada razpravljajo z zornih kotov različnih miselnih struj. Iz izbora sem tako izpustil znamenito in na veliko načinov pomembno delo *Huainanzi* (淮南子), saj se v tem beseda/pismenka *yu* 玉 bodisi pojavlja v kontekstu, kjer označuje bogastvo kot takšno (skupaj z zlatom, biseri, preostalimi dragimi kamni itd.), ali pa se omenja na način ali v kontekstu, ki je boljše ali obširneje izražen v katerem izmed tukaj uporabljenih del.

simbola? Kako pomen omenjenega simbola odraža ideologijo oz. miselni sistem, v katerem je ta uporabljen? Ž ozirom na to, da je bil v dinastiji Han budizem na Kitajskem še precej mlada in slabše uveljavljena miselna struja: katera simbolna vrednost, ki jo je žad na Kitajskem imel v dinastiji Han ali že poprej, se je uporabljala v zgodnjih budističnih delih?

Baihu tong (白虎通) – Obnova starodavnega pomena žada v konfucijanskih razpravah

Tako imenovane *Obsežne razprave iz dvorane Belega tigra* so odlomki iz dvornih razprav o vsebini konfucijanskega nauka, ki so po ukazu cesarja Zhanga (章, 57–88) iz dinastije Han potekale v četrtem letu njegove vladavine (79 n. št., vladal 75–88), v eponimni dvorani Belega tigra. Delo je domnevno zapisal znameniti kitajski zgodovinar Ban Gu (班固, 32–92 n. št.), avtor uradne zgodovine dinastije Han. Izjemna vrednost *Razprav iz dvorane Belega tigra* je povezana z dejstvom, da delo povzema najpomembnejše aspekte konfucijanskega nauka in ga tudi interpretira v skladu s takratnimi kulturno-političnimi okoliščinami. Tako skozi obravnavano delo ne dobimo samo slike konfucijanske dogme in izročila, ki so jo imeli v dinastiji Han, ampak tudi jasnejšo podobo o tem, kako so takratni učenjaki in uradniki sam nauk dojemali in kako so med seboj povezovali posamezne aspekte konfucijanskega kanona. Interpretacije in povezave, ki so jih podajali udeleženci razprav v dvorani Belega tigra, odražajo posebnosti popularnega (in ne samo hermetičnega) konfucijanstva v dinastiji Han.

V delu se simbol in podoba žada pojavita večkrat. Pismenka *yu* 玉 »žad« hkrati predstavlja kot predmet in kot lastnost, ki ni omejena samo na žad kot predmet. Ena izmed simbolnih navezav, v kateri se pojavlja simbol žada, se povezuje z zlatom in biseri, ki skupaj predstavljajo posvetno, zgolj materialno bogastvo.

V prvi knjigi4 *Obsežnih razprav iz dvorane Belega tigra*, ki razlaga pomen statusnih nazivov v kraljestvu (*hao* 號), lahko tako beremo, da tisti, ki jih imenujemo *huang* 皇 (»cesar«):

故黃金棄於山，珠玉捐於淵。巖居穴處，巖居穴處，飲泉液，吮露英，虛無廖廓，與天地通靈也。

Opuščajo zlato, ki je [skrito] v gorah in zavračajo bisere in žad v globokih tolmunih. Živijo na vrhovih gora in se naseljujejo v jamah. Oblačijo se v kožo, pijejo iz bistrih studencev in srkajo roso s cvetov. Prazni [misli], široki in odprti stopajo v stik z duhom neba in zemlje. (*Baihu tong* 2: 12/5)

Zgornja misel po eni strani razodeva osrednjo idejo, ki po Konfucijevi filozofiji stoji za pojmom vladarja; namreč da je vladar hkrati modrec, ki neguje svoj notranji stik s potjo neba in hkrati ne podlega pohlepu po bogastvu, ki ga je deležen zaradi svojega visokega položaja. V zgornjem odlomku se tako srečamo z idejo o izvoru višje oblike vladarja. Poleg tega pa so žad, biseri in zlato povezani tudi s statusnimi simboli, ki izražajo hierarhijo nazivov v kraljestvu. Modrečevo zavračanje žada in zlata lahko tako razumemo kot odrekanje uradniški službi in položaju, da bi navezal stik z nebom in zemljo. Tovrstni specializirani pomen žada se razjasni v nadaljevanju besedila, kjer se razodene tudi to, da je mogoče simbolični vrednosti žada slediti nazaj do samih izvorov kitajske tradicije.

V nadaljevanju lahko zasledimo podobo nebrušenega žada kot metaforo za »neobdelano« in neizpopolnjeno notranjost človeka:

學之為言覺也。以覺悟所不知也。故學以治性，慮以變情。故玉不琢不成器，人不學不知道。

Učiti se (學) pomeni zavedeti se (覺), postati razsvetljen v stvareh, ki jih ne veš. Zato se učimo z namenom, da bi obvladovali svojo naravo, in razmišljamo, da bi spreminjali svoja občutja. Tako kot nebrušen žad ne more služiti kot sredstvo (posoda), tako tudi človek ne more vedeti, ne da bi se učil. (*Baihu tong* 15: 115/2)

Dvorno obredje dinastije Han se je navezovalo na starodavne običaje. Te je kot svoj bistveni del skozi čas prenašalo konfucijanstvo, ki jih je tudi nenehno obnavljalo in ponovno vzpostavljalo. Po vzoru izročila, ki je po konfucijanskem nauku izhajalo iz zlate dobe Kitajske, so se vzpostavile povezave med državno hierarhijo na eni strani in obredjem ter definicijo moralnega ustroja človeka na drugi. Osrednji predmeti pomembnejših obredov so tako v nekaterih primerih tudi prevzeli vlogo simbola, ki je združeval moralni in statusni vidik uradnika. Na neki način bi lahko na ta razvoj gledali kot na idejo končnega produkta konfucijanske ideje *zhengming* (正名, »rektifikacija imen«). V tem smislu se v *Razpravah iz dvorane Belega tigra* simbol žada povezuje z vrlostjo oz. krepostjo (*de* 德) učenjaka ali uradnika:

圭瓚秬鬯，宗廟之盛禮。故孝道備而賜之秬鬯，所以極著孝道。孝道純備，故內和外榮，玉以象德，金以配情，芬香條鬯，以通神靈。玉飾其本，君子之性；金飾其中，君子之道。君子有黃中通理之道美素德。

Žadasta posoda za pitno daritev in žganje iz črnega prosa spadata med predmete (ki se uporabljajo) v ritualih v templju prednikov. Zato je tistim, ki so izpopolnili svojo spoštovanje do staršev, podarjeno žganje iz črnega

prosa, ki tako izraža njihovo predanost staršem. Ko je spoštovanje do staršev čisto in izpopolnjeno, potem znotraj vlada harmonija in od zunaj pride slava. Žad izraža vrlino in zlato je podobno (človekovim) občutjem. Aroma in vonjave žganja se dvigajo v nebo in povezujejo z duhovi. Žad, ki krasi ročaj [daritvene posode], je notranji značaj (narava) plemenitnika, zlato, ki krasi njeno notranjost, pa [ponazarja] plemenitnikovo pot. Kadar ima plemenitnik notranjost, ki je rumena kot zlato, se nahaja v povezavi s pravo potjo in je olepšal in očistil svoje vrline. (*Baibui tong* 20: 139/14)

V nadaljevanju besedila je ritualni pomen žada, zlata in daritvenega žganja še podrobneje pojasnjen:

金者⁵, 精和之至也. 玉者, 德美之至也. 鬯者, 芬香之至也. 君子有玉瓚秬鬯者以配道德也.

Zlato je višek izpopolnjenja in harmoničnosti, žad je višek vrlosti in lepote, daritveno žganje pa predstavlja višek vonjav. Plemenitnik, ki poseduje žadasto daritveno posodo z žganjem iz črnega prosa, ju je prejel zato, ker se ujemata z (njegovo) moralnostjo in vrlostjo.

Povezava med žadom in krepostnostjo plemenitnika, ki se omenja v *Razpravah iz dvorane Belega tigra*, izhaja že iz *Petih klasikov* (*Wujing* 五經). Z žadom kot statusnim predmetom, ki simbolizira človekove vrline (krepostnost) se ukvarja že Konfucij, izvorno pa se obravnavana primerjava nahaja v *Knjigi obredov* (禮記 *Liji* 48: 17). V naslednjem odlomku iz *Knjige obredov* lahko preberemo Konfucijevo razlago, da so v starih časih tako visoko cenili žad, ker:

比德於玉焉：溫潤而澤，仁也；縝密以栗，知也；廉而不劌，義也；垂之如隊，禮也；叩之其聲清越以長，其終詘然，樂也；瑕不掩瑜、瑜不掩瑕，忠也；孚尹旁達，信也；氣如白虹，天也；精神見於山川，地也；圭璋特達，德也。天下莫不貴者，道也。

/.../ga je mogoče primerjati z vrlinami: mehak, gladek in svetleč je kot človečnost; plemenit, kompakten in čvrst je kot vedenje; oglat, vendar ne oster, kot pravičnost; viseč, kot da bo padel na tla, kot ritualno primernost; ko udariš po njem, zveni s čistim in dolgim zvenom, ki se nenadoma prekine, kot glasba; njegov manko ne zakriva njegove lepote in njegova lepota njegovih pomanjkljivosti, kot zvestoba; z notranjim žarom, ki seva na vse strani, kot zaupanje; svetel kot mavrica iz draguljev je kot nebo; njegovo esenca in duha je mogoče

5 Na tem mestu pismenke *jin* 金 ne prevajam v pomenu »kovina«, ker se pojavi v povezavi z žadom in daritvenim vinom.

videti v tokovih in gorah, kot zemlja; v doseganju posebnega značaja je kot vrlina; in pod nebom ni človeka, ki ga ne bi cenil, kot *dao*. (*Sishu wujing*: 464)

Iz zgornjega odlomka lahko razberemo, da *Knjiga obredov* (*Liji* 禮記) žad preobrazi v simbol, ki pooseblja krepostnega plemenitnika. Njegove lastnosti se skladajo s posameznimi vrtilinami, ki jih plemenitnik mora posedovati: človečnost, znanje, pravičnost in obrednost. Njegova posebna tekstura predstavlja glasbo, njegova prozornost je odraz zvestobe itd. In najpomembnejše: bistvo in duh, ki ju poseduje žad, sta povezana tako z nebom in zemljo kakor tudi s samo potjo (*dao*) vsega stvarstva. Na neki način bi lahko dejali, da žad predstavlja vzor stekanja vseh dobrih plati kozmosa v eno, kar se jasno izraža v njegovih fizičnih lastnostih. Žad tako ni samo simbol, ampak je hkrati tudi odraz istega naravnega principa, po katerem se mora ravnati plemenitnik in zaradi katerega so njegove kreposti učinkovite. Avtor odlomka v *Knjigi obredov*, ki govori o lastnostih žada, tako želi podati dokaz, da je žad sam po sebi materializacija tega, kar izraža. V isti knjigi se na nekem drugem mestu v povezavi s človekovimi vrtilinami omenjajo tudi naslednje lastnosti žada, ki poudarjajo njegovo uravnoteženo naravo:

玉者，有象君子之德，燥不輕，濕不重，薄不撓，廉不傷，疵不掩。是以人君寶之。

Žad predstavlja vrline plemenitnika: ko je suh, ni lahek, ko je moker, ni težek. Je tanek, toda ne lomljiv, je oster, a ne reže. Ne skriva niti najmanjše napake. Zato ga vladarji tako visoko cenijo. (*Baihu tong* 26: 168/3)

V konfucijanskem univerzumu, kjer bi bile vse stvari postavljene na svoje mesto (*zheng* 正) glede na svoje skladje in harmoničnost z *daotom* neba, bi bila tako urejena tudi hierarhična struktura družbe. Hierarhija najvišjega, vodilnega sloja družbe, od najnižjega uradnika do vladarja, bi bila tako vzpostavljena glede na usvojen moralni princip, tj. glede na krepost posameznikov. Po drugi strani pa bi bila za vsako uradniško pozicijo določena tudi mera krepostnosti, ki jo je treba usvojiti ali h kateri bi bilo treba težiti. Prav tej ideji pa je v resnici sledil tudi sistem insignij, ki kot eno izmed glavnih »sestavlin« vključuje tudi žad. V *Razpravah iz dvorane Belega tigra* lahko tako beremo o naslednjem načinu, na katerega se je žad – zaradi zgoraj omenjenih razlogov – uporabljal pri obeskih ali pečatih za izražanje položaja uradnika ali plemiča:

天子之純玉，尺有二寸。公、侯九寸，四玉一石也。伯、子、男俱三玉二石也。

Sin neba [ima ploščico] iz čistega žada, [veliko] en čevljin in dva palca. Vojvode in markizi imajo devet palcev [veliko ploščico], ki je imela štiri dele

iz žada in en del iz kamna. Grofje, vikonti in baroni pa imajo ploščice, [ki sestojе] iz treh delov žada in dveh delov kamna. (*Baihu tong* 26: 168/4)

Ob branju zgornjega odlomka moramo seveda upoštevati tudi to, da samo dejstvo obstoja potrebe po razpravah v dvorani Belega tigra, ki so se med drugim dotaknile zgoraj opisane rabe žadastih ploščic, verjetno priča o tem, da je bil obravnavani sistem insignij prej relikv dokumentov iz davnine kakor neka splošno uveljavljena praksa, od katere ni bilo nobenih odstopanj. Namen razprav v dvorani Belega tigra je bil namreč, na neki način, »rektificirati« konfucijansko dogmo in odpraviti razlike v interpretacij konfucijanskega nauka. V istem duhu nadaljevanje besedila razlaga rabo petih vrst žadastih ploščic/pečatov:

五玉者各何施？蓋以為璜以徵召，璧以聘問，璋以發兵，珪以質信，琮以起土功之事也。

Kako se uporablja pet žadastih [ploščic]? Ploščica *huang* se uporablja za pozivanje, *bi* (disk) se uporablja za uradne obiske, *zhang* se uporablja za mobilizacijo vojske, *gui* se uporablja za izpraševanje dobre vere, *cong* (cilinder) se uporablja ob iniciaciji k obdelovanju zemlje. (*Baihu tong* 26: 168/5)

V nadaljevanju *Razprav iz dvorane Belega tigra* so omenjeni še drugi načini rabe žada v statusnih insignijah. Besedilo tako govori o tem, da so v davnini cesarji – sinovi neba – nosili obeske iz belega žada in fevdalni gospodje obeske iz temnega žada (*Baihu tong* 37: 225/3 in *Liji* 13: 3/10). V tem sorazmerno mitološko obarvanem navedku je med drugim omenjeno, da so tovrstne obeske, ki so izražali status in vrednost, nosili tudi pripadniki najnižjih slojev družbe – ti obeski so bili seveda iz drugačnega materiala:

天子佩白玉，諸侯佩玄玉，大夫佩水蒼玉，士佩璠石。佩即象其事。若農夫佩其耒耜，工匠佩其斧斤，婦人佩其鍼鏤，亦佩玉也。

Nebeški sin je nosil obeske iz belega žada, fevdalni gospodje pa iz temnega žada. Višji uradniki (*dafu* 大夫) so nosili obeske iz vodno zelenega žada, običajni uradniki (*sbi* 士) so nosili obeske iz belega kremenca (*ruan* 璠). Tako so ti obeski predstavljali človekov poklic. Kmetje so nosili obeske, ki so upodabljali njihov plug in motiko, tesarjevi pa sekiro in dleto. Ženske so nosile obeske iz igle in niti, prav tako so tudi nosile obeske iz žada. (p.t.)

Vsi ti navedki izvirajo iz *Knjige obredov*, kjer se v zvezi s cesarjevo rabo žada omenja tudi to, da ta na svoji kapi, izobešeni pred obrazom, nosi dvanajst žadastih obeskov itd. Obravnavano delo, ki povzema konfucijanske razprave v dvorani

Belega tigra leta 79 n. št., navsezadnje omenja tudi starodavni kitajski običaj pokopavanja umrlih s predmeti iz žada (od žadaste obleke in žadastih krst pa vse do polaganja kosov žada na telesne odprtine umrlih), vendar razlaga pomen žada v popolnoma konfucijanskem duhu in na ta način zanemari daoistične ter zgodnjekitajske konotacije in pomen žada znotraj verovanj, ki so bila povezana s temi ravnanji. Knjiga *Razprave iz dvorane Belega tigra* tako razlaga prakso polaganja dragih kamnov v usta preminulih kot običaj, ki je povezan s položajem, ki ga je umrl zasedal v hierarhičnem redu na zemlji, in tako tudi z njegovimi zaslugami – notranjo moralno izpopolnjenostjo. Ban Gu je tako zapisal naslednje:

用珠寶物何也？有益死者形體。故天子飯以玉，諸侯以珠，大夫以璧，士以貝也。

Zakaj se polaga bisere in [ostale] dragocene predmete [v usta umrlih]? Zato da bi s tem koristno dopolnili podobo telesa umrlega. Tako se umrlemu sinu neba v usta položi žad, preminulemu fevdalnemu gospodu bisere, velikemu uradniku kamen *bi* in nižjemu uradniku školjko. (Chen in Wu 2012)

Kar se tiče obrednih praks, povezanih s pokopavanjem umrlih, se konfucijanskost *Razprav iz dvorane Belega tigra* odraža v tem, da se uporabi žada ne pripisuje mističnih ali nadnaravnih lastnosti. Hkrati pa drugi viri in arheološke najdbe iz dinastije Han pričajo o tem, da je imel žad zelo specifično vlogo pri pokopavanju umrlih, ki je izhajala iz spiritističnih verovanj – ta so imela sicer več opraviti z daoistično kot konfucijansko mislijo. V dinastiji Han je bil tako po vsej verjetnosti močno razširjen običaj, da so na telo umrlega veljaka polagali kose žada ali pa so, v primeru vladarjev, v obleko iz žada oblekli celotno truplo. Ta praksa je bila povezana z verovanjem, da ima žad sposobnost zadržati dušo *hun* (魂) in *qi* (氣)⁶ pokojnika v njegovem telesu. (Lewis 2006, 52) Znotraj tega izročila se je žadu očitno pripisovalo nadnaravne lastnosti, na primer visoko vsebnost principa *yang* in življenjske energije *qi*. V tem kontekstu je bil žad simbol nesmrtnosti. V nasprotju s to tradicijo pa takratna konfucijanska miselnost popolnoma opušča tiste mistične razsežnosti žada, ki so povezane z nesmrtnostjo in posmrtnim življenjem, in se osredotočajo samo na vlogo žada v reprezentaciji nebeškega reda na zemlji in družbene hierarhije, oblikovane v skladu z moralnimi razsežnostmi poti neba.

6 Koncept *qi* na se v indoevropske jezike prevaja z različnimi ustreznici. Na tem mestu je omenjeni izraz verjetno najprimerneje razumeti v pomenu »življenjska energija.«

Guanzi (管子) – Pomen žada v hanski sintezi daoizma in konfucijanstva

Čeprav je delo *Guanzi* že po samem naslovu pripisano filozofu Guan Zhongu (管仲) iz obdobja Pomlad in jesen (*Chun-qiū shidai* 春秋時代, 771–467 pr. n. št.), je velik del vsebine tega dela nastal pod peresi različnih, poznejših avtorjev. Kasnejšo obliko dela je uredil učenjak Liu Xiang (劉向, 79–8 ali 77–6 pr. n. št.) iz dinastije Han, kar na neki način izpričuje dejstvo, da je imela omenjena knjiga v miselnem svetu dinastije Han vendarle aktivno vlogo in pomen. Pri tem obstaja tudi možnost, da so bili prav v tem času knjigi dodani tudi določeni deli.

Vsebino dela *Guanzi* je mogoče povezati z več različnimi miselnimi tradicijami, saj vsebuje elemente tako iz konfucijanskega nauka kakor tudi iz daoizma in legalizma, v samem delu pa so bolj ali manj nazorno prestavljeni tudi nauk o petih dejavnikih, nauk o dualizmu *yin* in *yang*, ter nekatere prvine umetnosti vojskovanja in Šole imen (名家). Podobno kot v konfucijanski filozofiji je osredje Guan Zhongove misli utemeljeno na ideji, da se lahko zakoni, ki izvirajo iz nebeškega *daota*, na zemlji uveljavijo samo preko vladarjeve krepostnosti. V ideji utemeljevanja zakonov preko krepostnega vladanja se v misli dela *Guanzi* tako spajajo nazori iz konfucijanske in legalistične filozofije.

Težnja po izpričevanju starodavnih ritualov, ki je, kakor v izključno konfucijanskih delih, prisotna tudi v delu *Guanzi*, med drugim botruje tudi potrebi po navajanju daoističnih teorij in izročila. Prav na tem mestu pa se v delu *Guanzi* v omembah žada kot stvarnega predmeta, učinkovine in simbola »mistični« in nadnaravni elementi iz daoizma in ritualov Treh dob (*san dai* 三代)⁷ družijo s tistimi, ki jih izpričujejo tudi konfucijanske razprave iz dinastije Han, v katerih žad simbolizira nianse moralne izpopolnitve plemenitnika.

Že v drugem poglavju obravnavanega dela lahko tako zasledimo primero, v kateri podoba neusahljivega globokega tolmana simbolizira vir ustvarjalne življenjske energije v državi. V omenjeni prisposodbi predstavlja tolmun vir *qi*-ja, ki se na zemlji uresničuje preko udejanjanja presežnega *daota*, vladar pa je najvišja zemeljska instanca, ki glede na svojo moralno izpopolnjenost boljše ali slabše prevaja življenjsko energijo iz kozmičnega tolmana. Žad je v tej prisposodbi uporabljen kot simbol kreposti, vrlin. Besedilo govori tako:

淵深而不涸，則沈玉極矣，淵者，眾物之所生也能深而不涸，則沈玉至。主者，人之所仰而生也。能寬裕純厚而不苛枝，則民人附。故淵涸而無水，則沈玉不至。主苛而無厚，則萬民不附。父

7 Dinastije Xia (夏, pribl. 2070/1900–1600 pr. n. št.), Shang (商, pribl. 1600–1046 pr. n. št.) in Zhou (周, 11. stol.–771 pr. n. št.).

母暴而無恩，則子婦不親。臣下隨而不忠，則卑辱困窮。子婦不安親，則禍憂至；故淵不涸，則所欲者至；涸，則不至。

Če je tolmun globok in nikoli ne usahne, potem bo vanj potopljeno veliko žada. Tolmuni so vir življenja za številna bitja. Če so zmožni velike globine in ne presahnejo, se vanje potaplja žad. Vladar je nekdo, h komur se ljudje zatekajo po živež. Če je zmožen biti prizanesljiv in odkrit, pri tem pa ne zatiralski, potem se bodo ljudje navezali nanj.

Zato pa, če se tolmun izsuši, tako da v njem ne ostane nič vode, se vanj ne potaplja nič žada. Če je vladar zatiralski in mu manjka radodarnosti, potem se ljudje ne bodo navezali nanj. Če sta oče in mati kruta ter brez milosti, potem ju njuni sinovi in njihove žene ne bodo obravnavali kot staršev. Če so uradniki in ministri nezvesti, potem se jih bo ponižalo in bodo obubožali. Če sinovi in njihove žene ne poskrbijo za svoje starše, jih bo doletela nesreča. Zato pa se v tolmun, če ta ne presahne, potaplja, karkoli si ta zaželi. Če presahne, pa se mu ne daruje ničesar. (*Guanzi* 2: 1, 4)

Zgornji odlomek povezuje neusahljivost tolmuna kot vira življenja s pojmom kreposti. Tako je dosežena neusahljivost tolmuna predstavljena s prisotnostjo žada kot simbola moralne izpopolnjenosti: če vladar goji krepostnost, potem lahko predstavlja vir blagostanja za svoje ljudstvo. Prisotnost žada tako naznanja vsebnost nebeškega principa v materialnem ali človeškem viru energije *qi* in življenja. Pogoj za vzpostavitev povezave med nebesno potjo in človeškim svetom, preko katere se odprejo vrata za pretok generativne življenjske energije v tostranstvo, je prisotnost kreposti. Princip in tostransko utelešenje slednje pa je predstavljeno s podobo žada.

Naslednji odsek iz obravnavane knjige, ki zasluži našo pozornost, govori o žadu skozi perspektivo teorije o *yinu* in *yangu*. O žadu in biserih pove naslednje:

珠者陰之陽也，故勝火。玉者陰之陰也，故勝水。其化如神。故天子臧珠玉，諸侯臧金石，大夫畜狗馬，百姓臧布帛。

Biseri so *yang* v *yinu*; zato nadvladajo ogenj. Žad je *yin* v *yinu*; zato nadvlada vodo. Njune preobrazbe pa so kot preobrazbe duha. Zaradi tega mora sin neba hraniti bisere in žad, fevdalna gospoda pa zlato in kameenje; visoki uradniki morajo gojiti pse in konje, preprosti ljudje pa morajo hraniti zalogo oblačil iz konoplje in svile. (*Guanzi* 35: 1, 9–10)

Nekaj poglavij naprej je žad eksplicitno enačen z devetimi krepostmi, s tem da je na tem mestu razlagi njegove narave dodan še vidik teorije petih dejavnikov in bipolarne

manifestacije *yina* in *yang*a. Interpretacija tega, katere lastnosti žada ustrezajo katerim krepostim, ki je podana v besedilu, je podobna, vendar ne popolnoma identična tisti, ki jo zasledimo v *Knjigi obredov*. Omenjena definicija žada kot simbola ali utelešenja devetih vrtilin, ki hkrati kot fenomen predstavlja *yin* v *yin*u, je v neposrednem nadaljevanju besedila umeščena tudi v kontekst teorije o poteku človekovega nastanka in razvoja, ki se močno naslanja na zgoraj omenjeni teoriji (o petih dejavnikih in binarni opoziciji *yin* in *yang*). V devetintridesetem poglavju obravnavanega besedila lahko tako zasledimo naslednjo razlago o počelu in nastanku človekovega življenja:

人，水也。男女精氣合，而水流形。三月如咀，咀者何？曰五味。五味者何，曰五藏。酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。五藏已具，而後生肉。脾生隔，肺生骨，腎生腦，肝生革，心生肉。五肉已具，而後發為九竅：脾發為鼻，肝發為目，腎發為耳，肺發為竅，五月而成，十月而生。

Človek je voda. Ko se tako združita (vitalna) esenca in energija moškega in ženske, med njima steče voda in se utelesi. [Tako nastali zarodek] prične v tretjem mesecu z nečim, kar je podobno sesanju. Kaj točno zarodek sesa? Pet okusov. To, kar pa teh pet okusov ustvari, se imenuje pet organov *zang* (臟). Kislo vlada [razvoju] vranice, slano vlada pljučem, trpko (ostro) vlada ledvicam, grenko jetrom in sladko srcu. Zatem ko je zasnovanih pet *zang* organov, se razvijejo še mesnati deli telesa. Vranica ustvari membrane, pljuča ustvarijo kosti, ledvica ustvarijo možgane, jetra ustvarijo kožo in srce ustvari meso. Ko je meso že ustvarjeno, se razvije še devet odprtin. Vranica sproži razvoj nosu, jetra razvijejo oči, ledvice ušesa, pljuča usta in srce spodnje telesne odprtine. V petem mesecu je [zarodek] popolnoma oblikovan in se v desetem mesecu tako rodi. (*Guanzi* 39: 1, 12–15)

Po obravnavani teoriji je tako zasnovano telo takoj po rojstvu zmožno dojemati stvarnost preko vseh čutil, med katera spada tudi razum. Vsa čutila skupaj pa novorojenemu človeku omogočajo dojeti srž vsega, kar je pomembnega.

Pri razumevanju simbolnega ali kozmološkega pomena žada v knjigi *Guanzi* igra ključno vlogo prav element vode, ki povezuje zgornji odlomek o človekovem razvoju od zarodka do rojstva s predzadnjim, ki govori o odnosu med vodo in žadom. V kozmologiji knjige *Guanzi* igra element vode osrednjo vlogo v nastanku življenja na zemlji. Medtem ko naj bi bila zemlja koren vseh stvari (fenomeni) in vir vsega življenja, pa je: »Voda kri in *qi* zemlje.« Kot utelešenje gibajočega se življenjskega potenciala pa je voda sama po sebi: »... popolna v svojih danostih ... saj je s svojo nežnostjo, voljnostjo in čistostjo dobra za spiranje človekovega zla. Voda je (tako) človečnost.« Kot smo že omenili zgoraj, je logika za tem, da žad

simbolizira človečnost ali krepost, ta, da njegove lastnosti predstavljajo vse vidike človečnosti ali vse vrline, ki tvorijo krepost kot celoto. Ista logika obstaja tudi pri interpretaciji simbolnega pomena vode kot elementa človečnosti. Poleg tega pa voda sama zase predstavlja tudi umerjenost (ali srednjo mero) in enega izmed petih mer (*wu liang* 五量). Kot smo omenili že prej, pa je žad utelešenje vseh vrlin, ki vlada vodi in s tem tudi življenju, rojstvu, energiji *qi* na zemlji itd. Na ta način predstavlja kozmologija, ki jo slika *Guanzi*, vrsto fuzije med konfucijansko teorijo vrlin in daoističnim pojmovanjem teorije petih dejavnikov itd. Utelešenje vrlin v obliki predmetov pa razkrije tudi dejstvo, da je skozi kitajsko tradicijo, ki jo definiramo bodisi kot filozofsko ali religiozno izročilo, etični aspekt bivanja predstavljal nekaj, kar ni ločeno od tostranstva in ni del onostranstva, ampak integralni del samega ustroja stvarstva: je stvar, postajanje in zakonitost hkrati. Po drugi strani pa je preskriptivna moralnost kot nekaj, kar je lahko izpeljano iz ontološko zastavljene etike, stvar skladja oz. harmonije med nivoji več-prvinskega kozmološkega ustroja. S tem pa je dobro in slabo, v nasprotju z nekaterimi prevladujočimi strujami evropskih filozofskih in religiozних tradicij, lahko deloma popolnoma materialna stvar. Rezultat skladja je harmonija, ki obsega vse nivoje stvarstva hkrati. Različica končne povezanosti med človekom in žadom se pokaže v naslednjem odlomku iz knjige *Guanzi*:

是以水集於玉，而九德出焉。凝蹇而為人，而九竅五慮出焉。此乃其精也。

Če se voda tako nakopiči v (obliki) žada, vznikne devet vrlin. Ko se zgosti, nastane človek in se pojavi devet telesnih odprtih, iz katerih vznikne pet oblik zavedanja. To je potem njuna esenca. (*Guanzi* 39: 1, 18)

Telesna estetika morale: hanski komentarji h *Knjigi pesmi* (詩經) in drugi viri

Kot v svoji knjigi *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China* ugotavlja Mark Csikszentmihalyi (2004), se v zgodnjih (pozno obdobje Vojskujočih se držav in dinastija Han) komentarjih, ki razodevajo moralni pomen klasika *Knjiga pesmi*, simbol žada pojavlja v povezavi s fiziološko realizacijo moralne kulture pri človeku. Po Csikszentmihalyjevem mnenju se ti poskusi iskanja moralnega ozadja v *Knjigi pesmi*, ki po eni strani predstavljajo nadaljevanje konfucijanske interpretacije vrednosti klasičnih besedil, hkrati utemeljujejo na teoriji petih dejavnikov (*wuxing* 五行). V tovrstnih razlagah se tako zgodnja konfucijanska metafizika spaja s kozmološkimi elementi, ki so hkrati prisotni tudi v t. i. daoističnem izročilu. Tako lahko v delih, kot je komentar k pesmim *Hanshi waizhuan*

(韓詩外傳) iz dinastije Vzhodni Han, zasledimo rabo izraza *yuse* 玉色 »žadasto obličje/ten«, ki se pojavlja tudi v delu *Wuxing* (五行篇) iz obdobja Vojskujočih se držav. Slednje delo omenja izraz »žadasti ten« v naslednjem kontekstu:

智之思也長，長則得，得則不忘，不忘則明，明則見賢人，見賢人則玉色，玉色則形，形則智。

Mišljenje modrega je presegajoče. Če je presegajoče, bo (modri) pridobival (znanje). Če bo pridobival, ne bo pozabljal. Če ne bo pozabljal, potem bo videl jasno. Če bo videl jasno, bo prepoznal vrednega človeka. Če bo (znan) prepoznati vrednega človeka, bo imel žadasti ten. Če bo imel žadasti ten, bo (dosegel) telesno manifestacijo. Če se bo telesno manifestiral, bo dosegel modrost. (Csikszentmihalyi 2004, 77)

Poleg izključno telesne manifestacije modrosti, katere vidne značilnosti se v delu *Wuxing* povezujejo s simbolom žada, isto delo omenja še drugi čutni vidik utelešenja »principa žada« v telesu modreca: *yuyin* 玉音 »žadasti glas (zvon)«:

聖之思也徑，徑則形，形則不忘，不忘則聰，聰則聞君子道，聞君子道則玉音，玉音形，形則聖。

Mišljenje modreca je neposredno. Če je neposredno, potem je utelešeno. Če se utelesi, potem ga (ni mogoče) pozabiti. Če se ne pozablja, potem (se doseže) ostrina sluha. Če si ostrih ušes, potem (lahko) slišiš pot plemenitnika. Če slišiš pot plemenitnika, potem (lahko) dosežeš žadasti glas. Če se (doseže) žadasti glas, potem se telesno manifestira. Če se (doseže) telesna manifestacija, potem se doseže (tudi stanje) modreca. (p.t.)

Oba odlomka govorita o tem, kako se lahko v človeku razvijeta dve sposobnosti čutnega dojemanja poti (*dao* 道): jasno videnje in oster sluh. V obeh primerih pa se poudarja predpostavka, da se zmožnosti dojemanja poti udejanjijo tudi v telesnih znakih in so tako vidne v telesni preobrazbi, ki se približa metafizičnim in fizičnim lastnostim žada. Pojem žadaste telesne lepote je tako neposreden rezultat notranje izpopolnjenosti v skladju s potjo sveta kot celote. Z drugimi besedami: vse nivoje obsegajočo harmonijo s stvarnostjo. Po drugi strani lahko izraz *yuse* razumemo tudi kot nekakšno »avro«, ki spremlja modreca.

Podobno slike in načine rabe simbola žada lahko zasledimo tudi v moralnih komentarjih h klasiku *Knjiga pesmi*, ki izvirajo tako iz zgodnjega kot tudi iz poznega obdobja dinastije Han. Kot primer lahko navedemo delo *Hanshi waizhuan* 韓詩

外傳 (HSWZ), ki ga tradicionalno pripisujemo Han Yingu 韓嬰 (pribl. 200–130 pr. n. št.) iz dinastije Vzhodni Han. V tem delu beremo:

在內者皆玉色， 在外者皆金聲。

Vsi prebivalci palače dobijo žadasti izraz in vsi, ki so zunaj palače, dobijo kovinski zven. (HSWZ, 1: 16, 4)

Odlomek se nanaša na pripoved o tem, da je v davnini sin neba v svoji palači imel pet različnih obrednih gongov. Ob določenih priložnostih – na primer, ko je zapuščal palačo ali ko se je vrnil nazaj v palačo – so v palači zaigrali (obstaja možnost, da naj bi on sam udaril po gongu) posamezni gongi, ki so bili namenjeni določenim situacijam. Tako se je ves svet, zunaj in znotraj palače, moral ravnati v skladu z naravo zvoka, ki ga je oddajal posamezni obredni gong. Ko je zazvenel gong po imenu *ruibin* 蕤賓, ki je oznanjal cesarjevo vrnitev v palačo, se je zgodilo tudi to, kar nazorno opisuje zgornji odlomek.

Na nekem drugem mestu knjiga *Hanshi waizhuan* (ibid.2, 18) obravnava domnevno klasično ozadje naslednjega verza (108,3) iz *Knjige pesmi*: »Lep je kot žad, lep je kot žad, zelo se razlikuje od vojvodovega klana.« V komentarju, ki mu sledi navedeni odlomek iz *Knjige pesmi*, Han Ying pojmuje frazo »lep kot žad« kot posledico, telesno manifestacijo notranje moralne izpopolnitve plemenitnika. Po njegovem mnenju je tovrstno »žadasto lepoto« ali »žadasto avro« mogoče doseči skozi dognanje in udejanjanje posameznih vrlin – kot smo omenili že zgoraj.

Spet drugje (ibid.2, 27) Han Ying obravnava tudi naslednji odlomek iz *Knjige pesmi* (128, 1): »Po izgledu topel in mehek kot žad in prebivajoč v koči iz lat, povzroča zmedo v vseh krivinah mojega srca.« V Han Yingovem videnju izraža ta odlomek kvalitete človeka, za katerega so značilne telesne izpopolnjenosti modreca, vendar jih uporablja samo v skladu z vrlinami, iz katerih te telesne danosti tudi izvirajo. Nekdo z »žadastim izgledom« lahko tako prebiva v najpreprostejšem domovanju ali se odeva v najslabše obleke, pa pri tem ne bo izgubil svojega plemenitega telesa. Ravno nasprotno, če bo plemenitnik izbiral svoja domovanja in obleke v skladju s tem, kar narekujejo vrline in pot (*dao*), potem bo prav zaradi tega ohranil svoje notranje in zunanje danosti. Na splošno bi lahko te misli povzeli na naslednji način: kdor je notranje izpopolnjen do te mere, da se njegove vrline odražajo že navzven, se ne bo ravnal v skladju s svojo zunanjo podobo, ampak v skladju s svojim notranjim plemenitim vzgibom.

Besedilo obravnavanega dela vsebuje še vrsto omemb simbola žada, ki pa jih črpa predvsem iz izvirnega konfucijanskega kanona. Tako omenja tudi misel, ki govori o tem, da je treba vsak kos žada najprej zbrusiti in šele nato bi lahko na primeren

način opravljal svojo vlogo. Brušenje žada je prispodoba za človekovo učenje, podoba nebrušenega žada pa izraža človekovo notranjo danost oz. zmožnost, da nekoč doseže notranjo in zunanjo izpopolnjenost. »Čeprav v svoji hiši poseduješ žad, ki je vreden tisoče zrn zlata, pa boš, če ne razumeš, kako z njim primerno ravnati, ostal reven.«

Pri obravnavi izraza *yuse* 玉色 je treba omeniti tudi to, da se pojavlja še v poeziji iz zgodnejših obdobij (na primer v delu *Chuci* 楚辭) in v *Knjigi obredov* (*Liji* 禮記). Pesnik Qu Yuan v knjigi *Chuci* uporablja izraz »žadasti izgled« v navezavi na očiščenje notranjega bistva. Izraz se prvič pojavi v pesmi »Yuan you« (遠游, »Dolgo popotovanje«), ki naj bi predstavljala daoistični odgovor na pesnitev »Li sao« (離騷). V pesnitvi »Yuan you« pesnik uporablja izraz *yuse* na naslednji način: »Mojo žadasto podobo so oblile žareče barve; ko bil očiščen sem tako, moje notranje bistvo se pričelo je krepiti.« V omenjeni pesnitvi se izraz *yuse* uporablja v povezavi z notranjo energijo ali esenco na eni strani in z draguljem *wanyan* (琬琰) na drugi. Tudi na drugih mestih v antologiji *Chuci* se obravnavani izraz pojavi skupaj z omenjenimi simboli, toda pogosto še v spremljavi izraza *baiyu* 白玉 (»beli žad«):

厭白玉以為面兮，懷琬琰以為心。邪氣入而感內兮，施玉色而外淫。

Toda postati moram podoben nekomu, čigar obličje je iz čvrstega belega žada, nekomu, ki kot srce nosi dragulj *wanyan*. Potem ko bo slabi *qi* vstopil vame in prevel moja občutja, bo moje žadasto obličje (玉色) zasijala navzven. (*Chuci* 13: 5, 4)

Od daoizma in konfucijanstva k budizmu: simbol žada in obličje Bude (Mouzijev *Lihuo lun* 理惑論)

Splošno gledano v budistični literaturi do dinastije Song (宋, 960–1279), ki obsega tako doktrinalna dela, nastala pod čopiči laičnih in kleričnih pripadnikov budizma na Kitajskem kakor tudi poezijo z budističnimi motivi, predstavlja simbol žada Budovo notranjo izpopolnjenost. Njegovo razsvetljeno bistvo, ki vznikna od znotraj ali je v notranjosti skrito že v sami osnovi, je kot dragoceni žad za navadnega človeka ali kralja atribut, ki prenesen na duhovno raven razkriva prestiž vrednosti. Imenovani primeri lahko v njeni analogiji sledimo po treh poteh. Prva je razumevanje simbolične vsebnosti, ki jo v kitajski tradiciji nosi žad, in odnosa vzpostavitev ustreznih metafor v poznejši budistični literaturi. Druga zadeva razumevanje prispodobe gore v povezavi z budističnimi modreci oz. njihove poti do razsvetljenja, postavljene kot miselnega vzorca idealov, ki povprečnega človeka

rešuje iz zablod tostranstva. Tretja pot pa je v resnici gledišče združevanja simbolov v jeziku poezije dinastije Tang, ki je služila kot močna opornica za retoriko pesnikov prihodnjih dinastij.

Žad kot simbol in predmet ima korenine globoko v začetkih kitajske miselne tradicije. Simbolične vrednosti, ki jih je podoba žada sčasoma pridobila v skladju z družbenimi vlogami, njegovimi atributi in dragocenostjo, so skozi čas pronicale tudi v budistično izrazje. V prid predpostavki, da se je to dogajalo postopoma ali samo znotraj domene laičnega budizma, kjer se so vplivi raznih miselnih tokov in kulturnih dejavnikov neprestano mešali, priča dejstvo, da v izrazju zgodnjih budističnih suter skorajda ne najdemo omembe žada, če pa jo najdemo, potem se podoba žada običajno nanaša na predmet s posvetno, materialno vrednostjo. Pojavnost žada v spisih budizma *Chan* in drugih šol lahko nekako navzdol zamejimo z dinastijo Han, ko so tovrstne omembe precej pogostejše. Žad se v poznejših primerih navezuje na podobe iz življenja mojstrov in patriarhov. Starejši budistični metafori za Budo, ki izražata njegovo izjemno dragocenost, pa sta dragulj in biser. Videti je, da je na Kitajskem žad zasedel mesto teh dveh simbolov, sočasno pa je v okvir simbola žada v navezavi na Budo vpeljanih še nekaj dodatnih pomenskih ravni, ki jih je žad nosil skozi kitajsko tradicijo. Biser *Maṇi* nosi v budističnem diskurzu pomen *buda-esence*, ki je skrita očesu nevednega (Lai 1979, 245). Mogoče bi bilo torej reči, da v določenem trenutku postaneta žad in biser *Maṇi* dve plati iste pomenske vrednosti.

V poznem obdobju dinastije Han, ko je budizem pričel po različnih poteh pritekati na Kitajsko, so nastali tudi prvi budistični spisi v kitajskem jeziku. Ti spisi so bili na začetku predvsem prevodi raznih suter (večinoma mahajanskih) v kitajščino. Drug tip budističnih besedil pa so predstavljala budistična besedila, ki so nastala v kitajskem kulturnem okolju. Njihova vsebina namreč marsikdaj jasno izraža spajanje med kitajskimi miselnimi tradicijami na eni in določen vidik budistične literature ali miselnega sveta na drugi itd. Primer takšnega besedila, ki naj bi nastalo že v poznem obdobju dinastije Han, predstavlja delo z naslovom *Libuo lun* 理惑論. Predgovor omenjenega dela pripisuje avtorstvo Mou Ziboju (170–?, 牟子博) oziroma mojstru Mouju (Mouzi 牟子), ki je živel v zadnjem stoletju dinastije Han. Delo je v glavnem sestavljeno iz dialogov med osebo, ki naj bi povzemala mnenja vseh konfucijancev, in mojstrom Moujem, ki zagovarja budistična (in v neki meri tudi daostična) stališča. V resnici predstavlja delo *Libuo lun* zgodnjo obliko budistične apologetike, ki v bran tej »barbarski« religiji uporablja elemente iz kitajske miselne tradicije in na ta način predstavlja vsebino budistične dogme skozi lokalne kulturno-miselne elemente. Pomembno pa je poudariti tudi to, da je *Libuo*

lun najzgodnejše ohranjeno delo takšnega tipa na Kitajskem in tako do neke mere vendarle izkazuje najzgodnejšo fazo procesa »umeščanja« budistične misli v kitajsko kulturno okolje.

Že v tej kitajski budistični proto-apologiji pa lahko zasledimo tudi prvo omembo simbola žada v budističnem kontekstu. Pri tem prav gotovo ne preseneča dejstvo, da je – glede na poprej omenjene razsežnosti žada kot simbola v dinastiji Han – podoba žada uporabljena v zvezi s podobo Bude, saj si lahko predstavljamo, da je bil eden izmed najpomembnejših ciljev neke zgodnje budistične apologije predstaviti Budo kot prototip modreca ali plemenitnika, ki je dosegel najvišjo obliko razsvetljenja. Prvo poglavje knjige *Lihuo lun* tako predstavlja Budova biografija, v kateri se prvič (če je delo resnično nastalo v poznem obdobju dinastije Han) v povezavi z Budovo zunanjo ali notranjo podobo pojavi tudi simbol žada. V omenjenem primeru povzema žad ali žadasta ploščica 32 Budovih posebnih telesnih znakov (*lakṣaṇa, xiang* 相) in »80 vrst odličnosti«, telesne in notranje lastnosti, ki naj bi jih posedoval vsak Buda oz. vsak razsvetljeni modrec:

身長丈六，體皆金色，頂有肉髻，頰車如師子，舌自覆面，手把千輻輪，頂光照萬里，此略說其相。

Visok je bil šest *zhangov*, njegovo telo je bilo v celoti zlate barve, na vrhu glave je imel mesnato figo, imel je čeljusti kot lev, njegov jezik je bil tako velik, da je lahko z njim prekril cel obraz, njegove roke so lahko držale kolo s tisočimi bodicami, luč, ki je sijala nad z vrha njegovega čela, je svelila več deset tisoč milj v daljavo. Tako lahko povzamemo njegove znake. (*Lihuo lun* 1: 4)

V delu besedila, ki opisuje dogodke iz časa, ko je Buda dopolnil devetnajst let, ga njegov oče, kralj, opiše z besedami: »Si kot žad, kot žadasta ploščica.« (*Lihuo lun* 1, 8) Pri tem je pomembno, da je v pripovedi tak opis uporabil vladar; s tem je bila namreč posredno izražena tudi povezava med posvetno vladavino in simbolom žada, pa tudi obliko (moralne in fizične) izpopolnjenosti, ki je v domeni te zaželeno. Pomembno je tudi to, da vse poprej opisane Budove lastnosti povzema prav simbol žada ali žadaste ploščice (popolno obdelan žad z ritualno vrednostjo). V tem trenutku pa Buda še ni dosegel razsvetljenja, zato se simbola žadaste ploščice v budističnem smislu še vedno drži neke vrste posvetnosti in nedovršenosti. Morda se prav zaradi tega v poznejši budistični literaturi pojavi simbol popolno oblikovanega žada, ki se skriva bodisi v (sveti) gori ali v žepu razcapanih oblačil razsvetljenega modreca. Najpomembnejši zaključek, ki ga lahko povzamemo iz tega zadnjega primera, pa je vsekakor to, da žad, ki v zgodnji kitajski budistični literaturi predstavlja obličje Bude, združuje tako

simboliko in pomen, ki ga ima ta v konfucijanski misli, kakor tudi njegove daoistične pomenske dimenzije: predstavlja notranje vrline na eni strani in njihove telesne manifestacije na drugi.

Zaključek

Na koncu kratkega pregleda rabe simbola žada v virih iz dinastije Han lahko podamo naslednje zaključke:

V virih, ki so nastali v okviru hanskih prizadevanj utemeljiti in poenotiti konfucijansko izročilo, se simbol žada običajno nanaša na družbeni red in z njim povezano »kozmolško« obrednost. Viri, kot so *Baihu tong*, tako črpajo elemente svojega simboličnega imaginarija na primer iz *Knjige obredov* ali Konfucijevih *Pogovorov*, pri tem pa so – kot je pričakovati – v teh prisotni tudi elementi, ki niso iz striktno konfucijanskih virov. Tako lahko vidimo, da, kljub močnim tendencam t. i. »rektifikacije« konfucijanstva, na koncu vendarle prevladajo pragmatične okoliščine rabe idej, kot je dejstvo povezanosti imaginarija, jezika kot celote in odraza kulture kot povezujoče sfere. Simboli in izrazje morajo biti fluidni in morajo posedovati enostavno »uporabnost«, saj predstavljajo medij, preko katerega se miselni sistem »samoutemeljuje«, razlikuje, drugači, vstopa v dialog z drugimi sistemi itd. Na ta način se snovalci konfucijanskega kozmosa v dinastiji Han niso izognili vključitvi kozmolških elementov, ki so jih uporabljali in se jih pripisuje drugim domnevnim miselnim strujam. Ker ti elementi predstavljajo del »objektivnosti« oz. kozmologije, ki se je takrat razumela kot nekaj neodvisnega od miselnosti – tj. kako svet deluje na najbolj osnovni ravni – niso posebej izpostavljeni ali razvidni, ampak so na neki način del sklepanja in definiranja povezav med koncepti.

Drugi viri, ki bi jih lahko označili za daoistične ali takšne, ki sintetizirajo razne miselne struje v dinastiji Han, pa ponujajo rabo simbola žada, v kateri so poudarjeni drugi aspekti simbolike, ki konec koncev niso popolnoma odsotni iz konfucijanskih virov. Tovrstna besedila prav tako črpajo iz drugih pred-hanskih virov, med katerimi so verjetno tudi takšni, ki so po vzponu konfucijanstva utonili v pozabo. Značilnost takšnih virov je, da poudarjajo enotnost med metafizičnim aspektom principov in njegovo fizično manifestacijo. To je sicer delno poudarjeno tudi v t. i. konfucijanskih virih, s to razliko, da se ti osredotočajo predvsem na aspekt notranjega moralnega razvoja, ki se nahaja v neposredni povezavi z nebeškim *daotom*. Prejšnji pa s principom, ki ga predstavlja žad, povezujejo koncepte, kot so nesmrtnost, telesna izpopolnitev in na koncu tudi notranji razvoj itd. Z drugimi besedami: predstavljajo tudi tiste aspekte starodavnih obredij in verovanj, ki so jih v konfucijanski redefiniciji kitajske antike izločili ali postavili na stran. V

obravnanih virih pa se na koncu pojavijo še rabe žada kot simbola lepote, ki se je uporabljal tako v starejši kot tudi v poznejši literaturi.

Simbol žada pa nenazadnje prevzamejo tudi zgodnji kitajski privrženci budizma, ki želijo z njegovo rabo ponazoriti Budovo notranjo in zunanjo izpopolnjenost. Morda bi lahko zaključili, da je razlog za to, da se simbol žada ali žadaste ploščice pojavijo že v najzgodnejših budističnih delih na Kitajskem, ta, da je bil žad v dinastiji Han dokaj splošno rabljen in razumljen simbol, ki je obsegal paleto pomenov, ki smo jih omenili v jedru tega članka.

Viri in literatura

- Chen, Li 陳立 in Wu Zeyu 吳則虞. 2012. *Baihu tong shuzheng* 白虎通疏證 (Podkomentar in razlage k *Obsežnim razpravam iz dvorane Belega tigra*) (2 dela). Beijing: Zhonghua shuju.
- Csikszentmihalyi, Mark. 2004. *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*. Leiden in Boston: Brill.
- Graziani, Romain. 2009. »The Subject and the Sovereign: Exploring the Self in Early Chinese Self-cultivation.« V *Early Chinese Religion – Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, 1. del, uredila John Lagerwey in Marc Kalinovski, 459–519. Leiden in Boston: Brill.
- Guan, Zhong 管仲. 1996. *Guanzi quanyi* 管子全譯 (Celotni prevod dela *Guanzi*). Guiyang: Guizhou renmin chubanshe.
- Han, Ying 韓嬰 in Qu Shouyuan 屈守元. 1996. *Hanshi waizhuan jianshu* 韓詩外傳箋疏 (Zabeležke in komentar k *Hanovemu zunanjemu komentarju h Knjigi pesmi*). Sichuan: Bashu shushe.
- Hawkes, David. 1962. *Ch'u Tz'u – The Songs of the South*. Boston: Beacon Press.
- Lai, Whalen. 1979. »Ch'an Metaphors: Waves, Water, Mirror, Lamp.« *Philosophy East and West* 29 (3): 243–53.
- Li, Xiangfeng 黎翔鳳. 2009. *Guanzi jiaozhu* 管子校注 (Pregled komentarjev h knjigi *Guanzi*). Beijing: Zhonghua shuju.
- Lewis, Mark Edward. 2006. *The Flood Myths of Early China*. New York: SUNY Press.
- Thote, Alain. 2009. »Shang and Zhou Funeral Practices: Interpretation of Material Vestiges.« V: *Early Chinese Religion – Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, 1. del, uredila John Lagerwey in Marc Kalinovski, 103–43. Leiden in Boston: Brill.
- Zürcher, Erik. 2007. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden in Boston: Brill.