

NARAVA PRAZNINE IN BUDISTIČNA ETIKA

KENNETH K. INADA

Budizem je hkrati religija in filozofija. Ta dvojna narava budizma je eden od čudežev ideološkega sveta. Budizem pa je še toliko bolj presenetljiv, če upoštevamo, da kot religija ne vključuje nikakršnega božanstva ali vzvišenega bitja, in da kot filozofija vključuje meditativno disciplino kot nujno vsebino življenjskega sloga. Za zahodnjaka to predstavlja nerodno situacijo, sam pa to dilemo razumem tako, da do takšne situacije pride zaradi tega, ker je opazovalčevo razumevanje budizma omejeno in ne uvidi njegovih celovitih in globljih implikacij. Pogosto pravijo, da je za razumevanje budizma potrebno celo življenje. Njegovi nauki niso namenjeni le intelektu; budizem nas namreč obenem poziva, da njegove nauke resnično vgradimo v svoj življenjski slog. Po svoji globlji naravi je budizem globoko praktičen. Zgodovinsko gledano je videti, da na začetku ni šlo ne za religijo ne za filozofijo, ki bi bili jasno razmejeni ena od druge in imeli vsaka svoje pristaše. Iskanje razsvetljenega življenja je bilo vsesplošno prizadevanje vseh Indijcev, ne glede na njihovo prepričanje. Brez težav je prečilo ideološke pregrade in nikakršnih omejitev, ki bi častilcem preprečevale ali omejevale svobodno zasledovanje njihovega cilja, ni bilo. V nadvse odprtem in strpnem okolju je bilo povsod veliko neodvisnih iskalcev resnice (*sādhujev*). V takšnem svetu se je pojavil Siddhārtha Gautama.

Razsvetljenje zgodovinskega Buddhe (*nirvāṇa*) je svetu odkrilo presenetljivo novo sporočilo. Buddha je učil dobro znane štiri plemenite resnice: 1. življenje je trpljenje; 2. trpljenje ima svoj razlog; 3. možno je prenehanje tega trpljenja; 4. obstaja pot, po kateri dosežemo prenehanje trpljenja. Nauk je bil zelo enostaven in neposreden: življenje je sveženj trpljenja od trenutka človekovega rojstva naprej, obstaja pa izhod iz trpljenja. Kasneje so nauke zapisali (*sūtre*), pojavili so se njihovi komentarji (*śāstre*) kakor tudi strogoredna pravila vedēnja (*vinaya*), zlasti še na izbranih mestih zbiranja za pouk in vadbo budistične skupnosti (*sanghe*). *Sanghe* so bile dolgo središča poučevanja in razširjanja budizma. Pobujale so striktno vadbo za idealnost življenja, za življe-

nje, naravnano k poslednji odreditvi skozi samorazsvetljenje. Sočasno z naraščanjem obsega in števila budističnih skupnosti je vzniknila tudi predstava neomejene vsebine samorazsvetljenja, ki je v idealnost življenja vnesla novo perspektivo in pomen. Vsebina sedaj ni vključevala samo stvari, ki so zadevale čuteča bitja, temveč tudi stvari, ki so zadevale nečuteča bitja. Zaznava tako ni bila več omejena, ampak neomejena oziroma odprta, tako da je lahko naenkrat zaobsegla veliko število stvari. To je bila v marsičem dejansko vrnitev k prvobitnemu razsvetljenju Buddhe, ki je prodrl v globoko vsebino, kot le-ta obstaja v dinamiki življenja samega. Tako je sedaj iskalec resnice sam postal udeležen v širšem sistemu stvari, čeprav se svoje resnične situacije morebiti še ni ovedel. Z ideala iskanja resnice, sedaj vidimo gibanje v smeri k obsežnejši perspektivi stvari, ki kot temelj človekovega delovanja obsega ves svet. Ta perspektiva je znana kot ideal bodisatve. Za tiste, ki dovolj dobro razumejo budistične nauke, postane nadaljnji izziv to, da vključijo večja in globlja področja bitij in nebitij. V tem eseju bomo ta izziv pretehtali kot pot, ki naj odkrije življenja sposobno budistično etiko.

Temelj budistične etike

Na kratko, ideal bodisatve izraža temelj budistične etike. Mahajanski teksti so polni navedb o tako imenovanem »Dvojnem nauku«, povezavi med najvišjim uvidom (*prāṅṅā*) in sočutjem (*karunā*), ki je bistvo bodisatvove narave. Ta dva nauka opisujeta to, kaj bodisatva je in kaj naj bi bil. Bodisatva dobesedno pomeni »razsvetljeno bitje«, v bolj filozofskem pomenu pa meri na bitje, katerega naperi stremijo k razsvetljenemu področju bivanja. Kadar neko besedilo preprosto ugotavlja, da »so ceste polne bud«, to v resnici pomeni, da je skupnost polna potencialno razsvetljenih bitij, oziroma da je pot k razsvetljenemu bivanju odprta vsakomur. Ta ugotovitev nas opozarja tudi na to, da je budizem odprt, nepristranski in naraven način življenja. V njegovem načinu iskanja razsvetljenega področja bivanja ni nič tujega in nenavadnega. Nič od tega, kar bi bilo nenavadno, ne bi sodilo v naraven okvir stvari. Zato se vsi mojstri ali velike osebnosti budizma, kot so Nāgārjuna, Aṣaṅga in Vasubandhu, imenujejo bodisatve in ne bude. Vsak med njimi ali pa vsi skupaj so nas učili tistega načina življenja, ki nas približa temu, kar bodisatva je ali kar naj bi bil. Doseganje stanja bodisatve ni potemtakem nič manjši izziv kot prizadevanje, da bi utelesili nauka uvida in sočutja. Ta nauka pa se razodevata takole:

1) Slikata popolno in celovito prisotnost potencialno popolnega bitja v človeški skupnosti.

2) Nauka se medsebojno prepletata in vključujeta drug drugega, tako da

govorjenje o enem pomeni tudi uvajanje drugega. V tem smislu vzajemno definirata drug drugega.

Poglejmo nekoliko podrobneje, kaj to pomeni. Uvid (*prājña*) je seveda intuitiven, jasen, oster in vztrajen. Nasprotje *prājñe* je *vijñāna*, ki se nanaša na tisto vednost, ki je rezultat analize in razločevanja, *prājña* pa ni rezultat bežnega ali posrednega delovanja. *Prājña* je torej neposredna, *vijñāna* pa posredna vednost. To razliko najdemo tudi v njenem sestrskem nauku, namreč v sočutju (*karunā*).

Sočutje je po svoji naravi neposreden stik in neposredna vednost. Če ne bi bilo neposredno, ne bi bilo sočutje, temveč nekaj manj, namreč nekaj posrednega in omejenega. Zato se sočutje ne more nanašati na lastno bivanje nekega posameznika ali na njegov enosmerni stik z nekom drugim ali z drugimi posamezniki. To jasno kaže, da je sočutje – ustrezno svojemu imenu – totalen, vsevključujoč pojav. Biti sočuten potemtakem pomeni biti nad vsakršno razločevalno vednostjo ter biti v stiku z vsemi bitji, vključno z nebitji, ne da bi v eksistenco vnašali kakršnekoli meje. Stik mora biti tako prožen in upogljiv, da se lahko kadarkoli razširi in vključi nove ali neobičajne elemente in situacije. Budistični mojstri so to dvojno naravo skozi stoletja obdržali kot cilj vseh stremljenj po doseganju stanja bodisatve.

Kot bi doslej že moralo biti jasno, budistična etika pri ustvarjanju idealnega življenja harmonije med ljudmi tu in zdaj vključuje vsa živa bitja v celoti, vključno z nebitji. V tem pogledu ni nobene potrebe, da bi pritegnili zunanje sile, majhne ali velike. Če kaj, potem budizem prezira zunanje sile, prav tako kot znanost prezira praznino. Kakršnakoli zunanja sila bi bila breme, vsiljeno našemu načinu razumevanja narave stvari. Dober primer tega, da imata budizem in znanost skupen temelj in cilj, je tale: imejmo naravo za to, kar je, do razumevanja pa se poskušajmo dokopati v okviru tega, kar obstaja – nič več in nič manj.

Budistična etika je potemtakem iskanje najvišje dvojne narave načela bodisatve v dinamičnem pomenu. Budistična etika je uresničenje ideala človeštva v okviru delujoče skupnosti človeških bitij, ki jih obkrožajo najrazličnejša nečuteča bitja. Kot rezultat svojega razsvetljenja je bodisatva stvarnost videl takšno, kot je, se pravi brez vnanjih okraskov, ki so si jih izmislili ljudje in ki prinašajo samo trpljenje v vseh njegovih razsežnostih, tako telesnih kakor tudi duševnih. Obvladanje trpljenja je bilo povsem naravno v smislu, da je bilo izpeljano s pomočjo povsem naravnih sredstev. Kritiki utegnejo biti tu različnih mnenj in trditi, da je tedanja meditativna praksa vsebovala nerodne, če že ne nenaravne elemente, ki jih ni mogoče razumeti po naravni poti. Menim, da je to področje, ki ga bodo morali tisti, ki so večji meditacije, raziskovati še naprej in o njem razpravljati, še vedno pa gojim upanje, da so meditativni

elementi povsem naravni in da moramo imeti rezultate meditativne prakse za naravne pojave.

Tri znamenja

Vrnimo se k tistim načelom, po katerih se budizem ostro razlikuje od drugih uveljavljenih sistemov mišljenja. Natančneje, imenujejo se troje znamenj (*trilakṣaṇa*) in so: 1) splošna narava trpljenja (*dukkha*), 2) nestalna narava stvari (*anitya*) in 3) nauk o Ne-Jazu (*anātman*).

Ta tri znamenja so kot trije skupaj povezani drogovi šotora, ki se vzajemno podpirajo in drug drugega utrjujejo. Takrat, kadar ta tri znamenja spoznamo v njihovih funkcijah vzajemne opore, lahko rečemo, da dejansko poznamo budizem v njegovi resnični podobi. Vendar je za mnoge med nami že spoznanje enega samega znamenja zahtevna naloga, spoznanje vseh treh hkrati v njihovi medsebojni povezavi pa že kar prezahtevna naloga. Še več, funkcija vzajemne opore pomeni tudi to, da ta znamenja drug drugemu tudi definirajo vlogo in status. Nadaljnja implikacija tega pa je, da so znamenja v svoji podpirajoči in določujoči funkciji med sabo dinamično prepletena na način, ki uhaja naši predstavnimi zmožnostmi, še bolj pa našemu razumevanju.

Splošna narava trpljenja je edinstvena za budizem. Nanaša se na nenavadno dejstvo, da je že samo rojstvo začetek vseh vrst trpljenja. Zakaj? Zato, ker komaj rojeno bitje že hlasta za stvarmi, da bi preživelo oziroma vzdrževalo življenjski proces, kar pomeni, da že deluje v funkciji čutnih dejavnosti. V budizmu o pojmu običajnega jaza govorimo kot o petih skupkih bivanja (*pañca-skandha*). Izraz *skandha* se nanaša na pojav združevanja, pojem, ki razodeva dinamično in trajno naravo bitja.¹ Kakorkoli že, pojav hlastanja za stvarmi (*tṛṣṇā*) je začetni oziroma prvi vidik bitja, obstaja pa še drugi vidik, ki izhaja neposredno iz prvega. Se pravi, v pojavu hlastanja za stvarmi je že prisoten nek drug pojav, ki ga poznamo kot navezanost (*upādāna*). Skratka, vsakršno hlastanje za stvarmi potegne za sabo navezanost na stvar, ki smo se je polastili.²

¹ Pet agregatov (skupkov) so telesnost (*nīpa*), občutje (*vedanā*), čutno zavedanje (*samjñā*), čutna funkcija (*saṃskāra*) in zavest (*viññāna*). To niso ekvivalenti peterih čutnih dejavnosti, temveč predstavljajo budistični vzorec razodevanja funkcij, ko le-te biološko napredujejo od bolj telesne narave do višje oblike zavesti. Kot agregat nas obvešča o naravi vsakdanjega jaza, ki ima tudi naravni in razvojni značaj.

² Običajno naj ne bi bilo oklevanja glede sprejemanja narav dojemanja in posledične navezanosti na stvari, glede na to, da pomenijo potrebne in naravne funkcije bioloških bitij. Vendar nastopijo problemi, če te dejavnosti postanejo ovire normalnega doumevanja stvari in naravnega toka bivanja.

Tako lahko vidimo, da je rojeno bitje sveženj hlastanja in navezanosti oziroma zaporedje obeh. Kot smo pokazali, ima normalno sprejemljiv proces, ki vzdržuje življenje, subtilen, neviden izvor oziroma »vzrok« trpljenja. Seveda je mogoče trditi, da brez hlastanja za stvarmi in navezanosti nanje sploh ne bi bilo nikakršnega organizma ali bitja. To drži na biološki ravni, vendar pa moramo človeška bitja pojmovati kot nekaj več kot zgolj biološka bitja, saj se od drugih bitij razlikujejo po edinstveni funkciji duha. Trdno verjamem, da je Buddhovo razsvetljenje razodelo razliko med zgolj biološkimi bitji in bitji, ki se lahko dvignejo nad telesno naravo. Hkrati je razodelo kontinuiteto, ki sega od biološkega do tako imenovanega višjega področja duha in njegove funkcije. Torej je mogoče sklepati, da pojav hlastanja-navezanosti ne deluje samo na biološkem področju, ampak tudi na zavestnem.³

Drugo znamenje je minljivost. Izhaja neposredno iz gornje razprave o trpljenju. Pojav hlastanja in navezanosti kaže, da to ovira tok bivanja, namreč v smislu, da vsak primer tega pojava kaže nek zadržujoči vzorec, kakorkoli je že majhen ali kratek. Do tega prihaja ne glede na to, ali se tega zavedamo ali ne, v večini primerov pa je zadržujoči vzorec presubtilen in neopazen, da bi se povprečen duh lahko kosal z njim. Rečemo lahko, da je zadržujoči vzorec začetna stopnja, na kateri se pojavi pojem bitnosti, za katero lahko hlastamo, pojem, iz katerega nastane bolj izdelana ideja objekta. Ta začetni vzorec zagotovo blagodejno deluje na duha in njegovo funkcijo. Duh lahko zdaj napreduje v svojem procesu popredmetenja ali substancializacije. V resnici pa noben predmet ali substanca ne obstaja v sebi ali po sebi. Nenehno namreč nastaja in mineva in niti en sam trenutek ne miruje. Ni mogoče doseči, da bi služil duhu na njegov ukaz, razen v abstrakciji in za ceno nadaljnjega abstraktnega pojmovanja stvari v dogajanju. Ker je narava stvari ves čas v dogajanju, ideja objekta ali substance ni nikoli stalna, ampak je vedno minljiva. Povezanost med trpljenjem in minljivostjo pa je ta, da se trpljenje pojavi vedno takrat, kadar obravnavanje stvari kot trajnih zmoti minljivo naravo stvari. Drugače povedano, navezanost je oblika trajnosti, ker je navezanost na stvar oblika trajnosti in ta pojav posledično zavira ali preprečuje naravni tok eksistence. Prej kot navezanost je torej zaželena nenavezanost. Vendar pa običajen človek tega ne more doseči, to pa odpira razpravo o naslednjem in zadnjem znamenju Ne-Jaza.

Lahko rečemo, da pojma Ne-Jaz v besednjaku običajnega človeka ni. Ta pojem je več kot anomalija, kajti povprečni duh ga ne more sprejeti, pa naj si

³ To si razlagamo tako, ker gledajo budisti na duha kot na zgolj še eno čutno kategorijo. To smelo in novo postavko podpiramo glede na to, da je različna od tiste, ki duha vedno razume kot zvišenege nad čuti in edinstveno superiornega le-tem.

še tako prizadeva. Vendar pa nam doslejšnja razprava o znamenjih trpljenja in minljivosti kaže, da je predstava Jaza, kot je le-ta v sebi in po sebi, nemogoča. Glede na to, da je vse v gibanju, ni ničesar – objekta, substance ali Jaza –, kar bi moglo vztrajati ali obstajati. Če neka stvar ne more vztrajati v minljivi naravi stvari, potem tudi nespremenljiv in trajen Jaz, ki posega po stvareh, ni mogoč. Če naj neka bitnost obstaja, mora pač obstajati kot sestavni del dinamike. Se pravi, možna je samo v okviru doseganja statusa dinamičnega Ne-Jaza, kar je poslednji cilj budizma.

Dinamični Ne-Jaz

Videli smo, da v budizmu ni običajnega pojma Jaza. Kar pa ne pomeni, da Jaz v vsakdanjih praktičnih zadevah ne obstaja. Budizem sicer dopušča tako imenovani konvencionalni Jaz, vendar pa ga pojmuje kot neresničnega. Tak Jaz obstaja zgolj v navideznem svetu, kjer so izkušnje razumljene na »abstraktne« načine. Kot je bilo že rečeno, stvar ali objekt nista resnična, temveč obstajata le kot abstrakcija, ker sta bila izvzeta iz dinamične narave izkušnje. Abstrahirana stvar ali objekt, ki ga dojamemo in pri njem vztrajamo, prekine in ovira tok izkustva. Kot smo pokazali že prej, poteka budistična izkušnja vseskozi svobodno. To pomeni, da njen tok ne sme naleteti na nikakršno oviro.⁴

Razlog za nesprejemljivost konvencionalne narave jaza tiči drugje. Zametek tako imenovanega Jaza je hkrati zametek dihotomije. Dejstvo, da se pojavi Jaz, pomeni, da se je ločil od preostalega področja zaznavanja. Tega ni moč zlahka odkriti ali spoznati. Dihotomirajoči Jaz je največkrat neočiten, postane pa nujna sestavina našega zaznavanja stvari. V povezavi s to dihotomijo se stvar ali objekt projicira na naš zaznavni zaslon in tako abstrahirana narava stvari ali objekta postane del oziroma kar vsebina, čeprav neprepoznana v zaznavnem procesu. Dihotomno zaznavanje tako postane normalni način naših izkušenj. Za to, da se pojasni vprašanje abstrahiranih stvari in objektov v našem razumevanju stvari s tem, da sežemo k zametkom zaznave, ki je dihotomična, pa je bilo potrebno Buddhovo razsvetljenje.

Budistični nauki se potemtakem ne nanašajo na diskretne, fragmentarne stvari ali elemente, zlasti ne na tiste, ki jih je mogoče izpeljati iz dihotomnih zaznav, ampak vedno na celovito vsebino izkušnje, v kateri se stvari primerijo.

⁴ Načelo ne-oviranja in medsebojnega prepletanja elementov sveta jasno in prepričljivo prikaže *Avatamsaka Sūtra* (*Hua-yen Ching*). Svet je področje dharm (*dharmadhatu, fa-jie*), večno popolna in neprekinjena harmonija. Samo človeški poseg razdre ali spremeni komponente.

Zaradi tega pogoja, se pravi zaradi odprave diskretnih elementov, je Buddhovo razsvetljenje ponudilo enovit, dinamičen nauk o Ne-Jazu. Ta nauk je enovit, ga je pa težko doumeti; že samo razumevanje tega, kaj ta nauk pravzaprav pomeni, je težko za našega duha. Govorjenje o Ne-Jazu, ki je hkrati dinamičen, zveni kot kako navidezno nasprotje. Rekli smo že, da je duh zmožen doumeti naravo nekega dinamičnega pojava samo s pomočjo referenčnih elementov, ki so kot abstrakcije že minili. Zaznane stvari so nam torej na nek način dostopne preko stvari, ki so se že primerile. Toda stvarnost tiči v sedanjem dinamičnem stanju, ne pa v nekem preteklem stanju. To je poslednja dilema, s katero se soočamo takrat, kadar poskušamo naravo dinamičnega dojeti v okviru sočasnega toka. Še več, kako lahko v dinamični naravi stvari uskladimo naravo tako imenovanega Ne-Jaza? Razumevanje pojma dinamičnega Ne-Jaza je za našo domišljijo prezahtevno. Ali obstaja izhod iz tega? Odgovor je seveda pozitiven, vendar nas zavezuje k temu, da smo potrpežljivi, razumevajoči in da resnično poskušamo prilagoditi nove, porajajoče se faze svojih običajnih izkušenj. Z drugimi besedami, v naših izkušnjah je veliko »skritega«, kar je treba raziskati in uporabiti na zelo domač, zaupen način.

Prvi korak je v tem, da zavzamemo odprto naravnost in privzamemo tradicionalno preizkušeno metodo meditacije. Odveč je reči, da je bila meditacija prezrta, če že ne zanikana pri tistih, ki menijo, da je to izključno domena menihov in drugih verskih iskancev, ki jo prakticirajo zgolj z religioznimi nameni. Prepad med duhovščino in laiki je postal tako globok, da ga je danes skoraj nemogoče premostiti. Čeprav je meditacija postala domala nedotakljiva dobrina, je zdaj čas, da se vnovič ozremo po njej, saj vsebuje elemente, ki so docela uporabni in prispevajo k razreševanju sodobnih problemov.

Za budista je meditacija (*samādhi*) vitalna in nujna sestavina vsakdanjega življenja, čeprav večini ljudi to ni očitno. Dva pglavitna elementa meditacije sta mir ali spokojnost in uvid (*samatha-vipaśyanā*). Mir ali spokojnost je nekaj, za čemer stremimo v vrtoglavem načinu življenja. Ironija tega je v tem, da je človeška narava v svojem temelju mirna in spokojna. Šele naše domišljanje, nevednost in iluzija so tiste, ki nas utesnjujejo in nam preprečujejo, da bi razodeli svojo naravno inherentno spokojno naravo. Buddha sam je s pomočjo meditativne discipline poskušal doseči odrešitev od svojega nemirnega življenja, toda njegovo razsvetljenje (*nirvāṇa*), ki mu je predhajala spokojnost in sledil uvid, je razodelo docela naravna sredstva pri razreševanju človeških muk. To ni bilo izven človeškega dosega, čeprav so kasnejši spisi njegovo dejanje opisovali kot takšno. V resnici je šlo za človeško odločitev, ki je bila uresničljiva s človeškimi sredstvi, za meditativno disciplino, ki je privedla do izkoreninjenja človeškega trpljenja in je na mah odprla nove vidike človeške eksistence.

Narava praznine

Poglejmo zdaj še tretji in četrti vidik Štirih plemenitih resnic, ki trdita, da obstaja prenehanje trpljenja kakor tudi pot do prenehanja trpljenja. Prenehanje pomeni, da je stanja trpljenja mogoče olajšati in celo končati. Natančneje, kaže na izkoreninjenje želje ali žeje (*trṣṇā*) in iz nje izhajajoče navezanosti (*upādāna*) na objekte želje. Bolj tehnično rečeno, nanaša se na ponavljajočo se naravo življenjskega procesa, ki je plod človekovega lastnega delovanja ali nadaljevanja narave ponovne eksistence in ponovnega nastanka.⁵

Žeja ali sla po življenju je seveda vselej prisotna, toda pretiravati ali omalovaževati stvari z manipuliranjem žeje po življenju, je kajpada napak. Manipulacija sicer res zahteva stvari, ki so zastavljene kot neomajne in trajne pred vsakršno dejavnostjo. Naravna dinamična stanja pa moramo vendarle vseskozi ohranjati in vzdrževati. Tako se pot k prenehanju trpljenja začenja z izoblikovanjem in vzdrževanjem zelo normalnega, toda discipliniranega vedènja, pravilnega pogleda, pravilnega mišljenja, pravilnega govorjenja, pravilnega ukrepanja in pravilnega preživljanja. Te stvari so videti povsem običajne in zlahka uresničljive, vendar je lahko kar težavno vzdržati in vztrajati neko daljše obdobje.⁶ Velja pa pripomniti, da tvorijo nadvse pomembno in nujno predigro k prenehanju vsakršnega trpljenja.

Temu sledi poslednja preizkušnja discipliniranega življenja: pravilni napor, pravilna pozornost, pravilna zbranost. Te stvari se nanašajo na globljo naravo meditativne discipline, ki naj učenca končno privede do poslednje stopnje, se pravi do stopnje, ko le-ta doseže izjemno zaznavo oziroma uvid v **naravo stvari takšnih, kakršne dejansko so**. Tukaj torej vidimo uresničitev tako imenovane srednje poti ali srednjega nauka, kjer naravo stvari uzremo v vsej njeni polnosti in dinamičnem razmerju v trajnem, neprekinjenem smislu. Pojem srednji ni metaforičen srednji, temveč tisti, ki presega oznake ali simboli zem vseh vrst. To je, ironično, brezsredinski srednji! Več o tem zapletenem konceptu kasneje.

Tu se velja spomniti znamenitega Nāgārjunovega (pribl. 150. – 250. n.št.) verza⁷, v katerem srednjo pot (*madhyamā-pratipad*) istoveti s soodvisnim nastankom (*pratītya-samutpāda*) in praznino (*śūnyatā*). S tem, ko je te tri nauke povezal,

⁵ Ponavljajoča se narava je zares dolgočasna, mučna in absurdna. Čeprav je tok eksistence naraven, vstopijo človekova iznajdljiva bistroumnost ter manipulacija in razdirajo, izkrivljajo, pospešujejo ali upočasnjujejo tok. Z uživanjem raznih drog npr. manipuliramo našo eksistenco, da bi bodisi okrepili ali zavrli tok sam na zelo nenaravne načine.

⁶ Prvih petero komponent s pred-oznako »pravilno«, npr. pravilni pogled in pravilna pozornost, so vadba in strogo redno vedènje. Njih lahko tudi ocenjujemo kot razvoj določenih kreposti in – v tem smislu – razodevajo začetek etične držē.

⁷ Nāgārjunova *Mūlamadhyamakārikā* (*Verses on the Fundamental Middle*), XXIV, 18.

je izrazil Buddhovo Dharmo (resnico eksistence), ki obseže celoto eksistence, in hkrati razkrije človekovemu prizadevanju možnost, da jo zapopade.

Soodvisni nastanek se nanaša na temeljno, a pretanjeno dinamiko, ki je prisotna v vseh izkušnjah. Razloži nam naravo nastanka izkustvenih dogajanj v okviru soodvisne narave.⁸ Ob tem ne moremo ostro razločiti dihotomije med zaznavajočim in zaznanim, tako zaznani objekti pa ne morejo vztrajati v kakršnemkoli trajnem smislu. Izkušnje se nenehno razvijajo, kar privede do nauka o Ne-Jazu in ga podkrepi. Še več, o soodvisnem nastanku navadno govorimo kot o nenehnem procesu, ki ga izvajajo nerazsvetljena bitja, se pravi procesu, ki je v tehnični govorici znan kot ovekovečenje področja *saṃsāre*, kot figurativno vrtenje posvetnega kolesa življenja. To vrtenje temelji na prej omejnjeni žeji in navezanosti na objekte žeje. Kolo navadno opisujejo kot 12-spojno kolo, ki se začenja z nevednostjo in gre skozi izkustvene in senzualne procese ter se nazadnje konča s starostjo in smrtjo (*jarā-maraṇa*). Vendar se kroženje nikdar ne konča, dokler je človek pogreznjen v želje in navezanosti. Ves proces kroženja tolmačijo preprosto kot krog življenja-smrti (*saṃsāra*).

Za srednjo pot včasih rečejo, da obstaja med naravo bivanja in nebivanja. Toda to ni samo zavajajoče, temveč tudi netočno. Kako je sploh možna sredina, ki je razpeta med dvema skrajnostma? Ontološko je kaj takega nemogoče. Govorili smo že o pojmu srednje poti. Ta je srednji brez sredine – metaforično ali kako drugače. Vzvišen je nad simboliko in kaže neposredno na naravo stvarnosti onkraj vseh človeških mahinacij. V bistvu se nanaša na polno eksistencialno naravo, ki je onkraj polarizacije na bivanje in nebivanje. V tem smislu je torej mogoče reči, da je srednja pot ontološko načelo, ki se osredotoča na naravo ostvarjenja polnega bitja. Skratka, nanaša se na naravo ontološke jasnosti in popolnosti.

Preidimo sedaj k tretjemu pojmu praznine, ki ga istovetijo s soodvisnim nastankom in s srednjo potjo. Ti pojmi se nanašajo na prav isto naravo, toda pojem praznine je najbolj težaven, ker ga dosežemo le po uspešni osvojitvi meditativne discipline. Besedila včasih opisujejo dvojje vrst praznine, tj. 1. praznino jaza in 2. praznino stvari ali dharm (elementov bivanja). Menim, da je ta delitev samovoljna. Razlog za to je v tem, da druga zvrst praznine svojo naravo dolguje prvi zato, ker je potem, ko je enkrat doživeta praznina Jaza (tj. doseženje Ne-Jaza), zaznava praznine stvari ali dharm pač nujna posledica. Jaz in vse drugo je popolnoma zastrto v praznini. Nobene izjeme ni in prazno stanje prevladuje.

⁸ Obstajajo drugi bolj popularni prevodi tega pojma, kot npr.: soodvisni izvor, soodvisno nastanek ali soizvor, vzajemno-odvisni izvor itd. Ne vidim kakršnihkoli problemov s prevodi, vse dokler so osredotočeni na minljivo dinamiko izkustvenih dogajanj. Dejansko imajo ta pojem kot najpomembnejši pojem, ki ga je učil zgodovinski Buddha.

Tako kot pojem srednje poti, je tudi pojem »praznine« trpel pri prevajanju. Praznino so na primer enačili z izpraznjenostjo, praznim prostorom in ničem, tako da je ta izraz dobesedno pomenil popolno izkoreninjenje ali nebitvanje kot tako. To zmotno interpretacijo je treba popraviti. V svojem resničnem pomenu se praznina nanaša na neko bivanjsko naravo, ki je izšla iz izkušenj, ki so prešle nekak »očiščevalni« postopek s pomočjo meditativne discipline. Še vedno ima neko izkustveno vsebino, čeprav edinstvene oblike, tako da je sedaj vse – brez razlik – videti sveže in celovito. Potemtakem ti trije pojmi: soodvisni nastanek, srednja pot in praznina niso nič drugega kot izostriitev prav iste stvarnosti. Nanašajo se na fine vidike izkustva, skozi katere gre vsakdo, čeprav dejansko ne pozna razvojnega procesa enega ali vseh treh vidikov. To je seveda pričakovano, saj gre za edinstvene pojme, ki jih je mogoče spoznati ali pojasniti samo takrat, kadar začne učenec razvijati novo in neobičajno naravo svoje lastne zaznave ob potrpežljivem in vztrajnem izvajanju meditativne discipline. To moramo imeti pred očmi, ko prehajamo na zadnji razdelek o naravi budistične etike.

Budistična etika

Sedaj se bomo osredotočili na pojem praznine in njeno osrednjo vlogo pri uresničevanju budistične oblike etike. Ob tem ne smemo pozabiti, da pojem praznine odločilno vključuje druga dva pojma, namreč soodvisni nastanek in srednjo pot.

Budistični teksti veskozi opozarjajo na potrebo, da »uzremo Buddhovo naravo«⁹, zlasti še v besedilih zen (Ch'an) budizma, kot je *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. Sklicevanje na »Buddhovo naravo« ali »naravo enega« je stanje prvotne, jasne in neomadeževane narave izkušnje, ki je uspešno izšla kot rezultat meditativne discipline. Po drugi strani pa smo zaslepljeni s tem, da imamo zaznavne objekte za resnične in se na njih navezujemo. Kot je že bilo rečeno, postajamo navajeni na abstraktno naravo zaznavnih objektov in smo jim neupravičeno pripisali izkustveni status.

Kakorkoli že, naslednji pomemben korak je, da raziščemo in poskusimo razumeti to, kar mislimo z **videnjem** glede Buddhove narave in glede človekove narave. »Videnje« je nedvomno zaznavna funkcija in tako se postavi vprašanje: »Kako **vidimo** (Buddhovo naravo in človekovo naravo)?« Prav to pa je tista točka, v kateri stopi v ospredje pojem praznine. Rečeno je bilo, da do

⁹ Glej: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, the Text of the Tun-huang manuscript with Translation, Introduction and Notes by Philip Yampolsky. New York: Columbia University Press, 1967.

zaznave prihaja pod egido praznine, kar je videti precej nedolžna ugotovitev, v resnici pa je dokaj niansirana in ne zlahka razumljiva.

Zaznavanje pod egido praznine ni isto kot praznina zaznavanja. Razlika je v tem, da je slednja brez vsega, negirana zaznava, po kateri dobesedno nič zares ne obstaja. Je zgolj ničnost oziroma ne-eksistencialna trditev. Tovrstne trditve občasno izrekamo, v resnici pa takšnega zaznavanja ni. Preprosto rečeno, zaznava je bodisi odprta bodisi zaprta, delujoča ali nedelujoča. Če je zaprta, potem se nič ne zgodi; če pa je odprta, potem vključuje nekakšno zaznavno vsebino. Prav ta vsebina je tisto, kar nas zanima.

Praznina, kot meditativni nasledek, ima potemtakem osrednjo vlogo pri jasnem opisovanju zaznavne vsebine in je vanjo na pomemben način vključena. Omogoča namreč, da se naše zaznave svobodno gibljejo, objekte razvršča na njihovih področjih in jih utrjuje, kakor da bi bila lepilo. Vrhu tega je dejanski prvi vzrok sprememb, saj določa značilnosti prožnosti, sprejemljivosti, amorfne narave in zaporedja zaznav. Te značilnosti je težko opisati, saj lahko operiramo edino z rezultati naših zaznav, pa naj bodo dejanja še tako nedoločna in nejasna.

Če govorimo o naših treh pojmi, je praznina »polna«, ker prebija srednjo pot in tiči v osnovah zaznave, opisane kot soodvisni nastanek. Z razsvetljenega stališča so ti trije pojmi, kot je bilo že rečeno, trije vidiki istega zaznavnega procesa. In v takšnem kontekstu prihaja do zaznav vseh vrst, bodisi popačenih bodisi nepopačenih; pomembno pa je, da se praznina nanaša na polnost, namreč na polnost zaznav. Tu se lahko naučimo tega, da moramo oponašati zaznavni proces, ki si ga predstavljamo na osnovi razsvetljene narave stvari.

Tudi človeška razmerja nastajajo v polnosti zaznav. To slika določeno ontološko trdnost v dinamičnem odnosu, ki ga ustvarjajo prizadeti posamezniki. Taki izrazi, kot so medsebojni odnosi in vzajemnost, so že inherentni v vsakem razmerju, dodan pa jim je najvitalnejši pojem dinamike. Dinamiko pa je težko razumeti. Na kratko, ta pojem navadno spregledamo kot spregledamo pojme kot so delovanje, proces, premena, hitrost in gibanje.¹⁰ Da pa bi se lahko osredotočili na naravo etike in spoprijeli z njo, moramo usmeriti pozornost na te pojme, pa naj bodo še tako težko opredeljivi in moteči.

Etika je dinamično področje, na katerem človeška bitja stopajo v medsebojne odnose in ohranjajo njeno veljavo. V tem smislu načela in navodila, ki človeškemu videnju narekujejo, kaj sme in česa ne sme, niso rezultat prave etike; so zgolj sugestije za določeno vedenje, ki ga katerakoli družba odobrava

¹⁰ Ti izrazi so preprosto preveč za običajnega duha, da bi jih mogel vključiti v svoj naravni miselni tok. Vendar jih včasih uporabljamo, ne da bi se zavedali, da se uporabljajo kot abstrakcije, da izpeljemo smisel aktivnosti, ki je vpletena. To je kajpak docela srednja vednost po poti abstrakcij.

ali pa ne, oziroma uzakonja ali pa ne, z namenom da bi ohranila status quo in pogoje napredovanja. Dinamično področje človeškega odnosa pa je popolnoma drugačno od določenih pravil vedênja v družbi; to pa zato, ker sega v samo jedro človeškega v določeni trenutni naravi stvari.

Ob tem se zastavlja tole vprašanje. Kje in kako se pojavi pojem vrline? Ali, kaj je mogoče reči o moralni naravi? To so gotovo težka vprašanja. Zakaj? Čeprav je prav dinamika človeških odnosov tisto torišče, na katerem se lahko osredotočimo na vrlino oziroma na moralno naravo, pa je njen smisel težko opisati, zlasti še na kakršenkoli obvezujoč način, ki pripada človeškemu vedênju. Če pa se poglobimo v situacijo, je videti docela sprejemljivo, da je prav tako imenovana dinamika vzajemnosti tisto, kar drži skupaj človeške odnose; prav praznina kot lepilo je tisto, kar trajni skupnosti odnosov omogoča, da se nadaljuje v zrcalnem pojavu »jaz-in-drugi«. Stalna skupnost je enaka vzajemni prisotnosti in jo podpira. Vse to morda zveni nenavadno in bizarno, toda v resnici se nismo dovolj poglobili v vprašanje, kaj pomeni biti človek v prisotnosti drugih. Z drugimi besedami, biti človek pomeni čutiti naravno dinamično vez odnosa jaz-drugi, ki sicer ves čas prevladuje, ki pa jo imamo večinoma vendarle za zagotovljeno.

Kadar uporabljamo izraze, kot sta prijaznost in spoštljivost, obstaja za dejansko stanje in udejanjenje njegove prisotnosti ontološki temelj. Optimalna narava prijaznosti je seveda tista, ki jo namenjamo drugemu in ki se ne spremeni za reakcijo, ki je bo deležna od drugega. Hlinjena prijaznost pa je tista, ki postane predmet manipulacij tistega, ki jo izkazuje, in je potemtakem ne moremo več imeti za prijaznost. Vse človeške vrline bi morale biti nedovzetne za človeško prenavljanje.

Ljubezen je vrlina, ki se udejani med dvema ali več individui, ki pa, strogo vzeto, ne terja nikakršnega odgovora. Najvišja oblika ljubezni je sočutje (*karunā*); tu že sama beseda opisuje čustvo, ki obsega vsa bitja brez izjeme, vključno z nečutečimi. In v tem oziru je vizija oziroma uvid (*prājña*) zgolj druga plat sočutja in obratno.¹¹

Naša razprava je izpostavila dejstvo, da je temelj budistične etike en sam, saj izhaja iz Buddhovega izvornega razsvetljenja in se povezuje z običajnim samsaričnim življenjem posameznikov. Terja doseganje zaznavne jasnosti s pomočjo meditativne discipline, ki posameznikom omogoča, da stvari vidijo takšne, kot so v brezmejnem in neskončnem področju eksistence. Na ta način z drugimi besedami povemo to, da je zaznava sedaj v totalni naravi praznine.

¹¹ Navesti je mogoče še druge vrline, toda vse morajo ustrezati budistični dinamiki realnosti. Odnos med dvema posameznikoma predstavlja temeljni zametek etičnega oziroma moralnega čuta, tak odnos pa se s časom lahko razširi in zajame večje skupine in družbo v celoti.

To področje je dinamično, obenem pa jamči tudi za možnost nastajanja in nadaljevanja harmoničnih človeških odnosov danes in v prihodnje.

Zaznava mora biti potemtakem odprta pojav. Ta odprtost je seveda dvo-smerna; če namreč ne bi bila odprta, ne bi bilo mogoče s pogledom preleteti širše razsežnosti v zaznavnem polju. Brez odprtosti ne bi bilo vzajemnosti, brez vzajemnosti pa ne bi bilo nikakršne dinamične narave. Brez te odprte, vzajemne in dinamične igre in protiigre med tako imenovanimi posamezniki Jazi ne bi bilo nikakršnega polnega in smiselnega razmerja, kar spet pomeni, da ne bi bilo možno prav nikakršno etično pojmovanje. In na ta način ta edinstveni odnos utemeljuje takšne običajne in primarne etične vrline, kot so skrb, bližina, spoštovanje, spodobnost, čast, dolžnost, odgovornost, tovarištvo, poštenost, resnicoljubnost in človečnost.

V članku, ki sem ga napisal že pred časom¹² sem človeške stike razvrstil v dva tipa, namreč mehki odnos in trdi odnos. Mehki odnos se nanaša na vzhodno percepcijo in naravnost, v kateri se individui ne obravnavajo rigorozno v skladu z zakonom in redom. Mehki odnos se upira uzakonitvi oziroma pravilom, utemeljen pa je na sami naravi tega, kar pomeni biti človek. Nasprotno pa se trdi odnos v splošnem nanaša na zahodno percepcijo in naravnost, v kateri so individui obravnavani v skladu z zakonom in redom. Ta odnos je mogoče uzakoniti in tako, denimo, kaznovanje ustreza zločinu.

Skratka, budistična etika, za sabo potegne naslednje:

1) Situacija, v kateri sta prisotna vsaj dva individua, ki se zavedata prisotnosti drug drugega.

2) Zavedanje vključuje tudi občutek za notranjo dinamiko individuov v celoviti naravi, ki je sprva nedoločena, vendar pa dopušča udeležbo vseh prizadetih.

3) Notranja dinamika pomeni, da obstaja vzajemna vpletenost v celovito naravo. To je možno zato, ker je Buddhova percepcija stvari vpeljala pojem praznine, ki ga je mogoče uresničiti z meditativno disciplino. Praznina odno-su podeli fleksibilnost, sposobnost sprejemanja in obširnost.

4) Vzajemna vpletenost pa razodeva odprtost in vabi k aktivni udeležbi vseh prizadetih.

5) Odprtost takoj priključ naravo senzitivnosti do vseh vpletenih.

6) Tako senzitivnost kakor tudi odprtost se utrdita in ustvarita same osnove tega, kar razumemo kot moralni čut, se pravi, intimno skrb za drugega.

Moralni čut je začetek in osnova, na kateri so možna ne samo človeška dejanja, temveč tudi – kar je še pomembnejše – vsa človečna dejanja; še več,

¹² »The Buddhist Response to the Nature of Human Rights,« v *Asian Perspective on Human Rights*, ed. Claude E. Welch and Virginia Leary (Boulder: Westview Press, 1990), 91–103.

moralni čut vsem človeškim odnosom podeli njihovo življenjsko pomembno vztrajno naravo. Tako smo videli, da je narava praznine še kako živa in bi morala biti dejavno vključena v normalne dinamične dejavnosti, ki jih izvajamo kot navadna človeška bitja.

Prevedla Maja Milčinski

Kenneth K. Inada
State University of New York
Buffalo, ZDA