

**Maja Milčinski**  
***Filozofija odsotnosti jaza***  
***Odsotnost jaza v japonski budistični filozofiji***

Eden glavnih metodoloških problemov v budistični filozofiji je neločljiva povezanost filozofskega uvida in meditacije. Filozofija se torej ne dogaja in razvija samo intelektualno, ampak tudi fizično, saj resnica ni samo način mišljenja o svetu, pač pa tudi način bivanja v njem. Pot do resnice, spoznavanje le-te pa je psihofizično zavedanje, ki je nad čistim intelektom. Vse instance védenja, spoznanja so torej praktične in teoretične. Razmerje med duhom in telesom zato ni filozofski problem, pač pa posamezni filozofi nakazujejo načine vzpostavitve enotnosti duha in telesa (npr. Dōgen). Tudi za najpomembnejšo filozofsko šolo na Japonskem, Filozofsko šolo iz Kyōta in njene predstavnike (npr. Nishida), sta pomenili kultivacija (shugyō) in meditacija pomemben del filozofskega projekta samega.

Začetke budizma na Japonskem postavljajo v šesto stoletje našega štetja<sup>1</sup>, torej v čas, ko je nauk zgodovinskega Buddha<sup>2</sup> že prešel tisočletni razvoj od budizma starih (theravāda) oz. malega voza (hinayāna) do velikega voza (mahāyāna), ki se je preko kitajskih inahic te šole razvila in zasidrila tudi na Japonskem. Na Japonskem je v stoletjih, ki so sledila, kitajski budizem doživljal nadaljnje preobrazbe. Literatura začetnega obdobja razvoja budizma na Japonskem zajema področje metafizike, logike, etike in psihologije smeri malega in velikega voza. Vse do modernega obdobja pa je dosegala<sup>3</sup> najoriginalnejši razvoj mahajanska filozofija praznine - śūnyatā. Praznina ima v budistični filozofiji pozitivno konotacijo, saj označuje odsotnost ali izbrisanje jaza (sebe)<sup>4</sup>, ki pa je posledica minljivosti vsega<sup>5</sup>, saj so vse stvari prazne, ker nimajo trajne entitete, oz. samobiti (svabhāva).

Japonsko pojmovanje praznine in odsotnosti jaza<sup>6</sup> razvije ključen Buddhov nauk o odsotnosti trajnega jaza pri živih bitjih.<sup>7</sup> Temelji na izkušnji

---

<sup>1</sup> *Nihongi*. Charles E. Tuttle Co. Tōkyō, 1990, II: str. 59, 65.

<sup>2</sup> Siddhartha Gautama, približno 560-480 pr.n.št.

<sup>3</sup> Prim. Furuta H., Koyasu N. (ur.): *Nihon shisōshi tokuhon*. Tōyō keizai shimpōsha, 1979.

<sup>4</sup> Prim. Milčinski M. *Pot praznine in tišine*. Obzorja. Maribor, 1992, str. 86.

<sup>5</sup> Prim. Milčinski M. *Mujōkan no tozai hikaku*. Nichibun forum. Kyōto, 1994.

<sup>6</sup> Muga: brezjazstvo, ne-jaz, odsotnost jaza.

<sup>7</sup> Inagaki H. *A dictionary of Japanese Buddhist terms*. Nagata bunshodo. Kyōto, 1988, str. 211.

jezika in misli; ta pa ni vezana zgolj na logično in diskurzivno funkcijo govora, ki naj bi izrazil absolutno resnico. Kanon budizma velikega voza zagovarja teorijo o dveh nivojih resnice: relativni resnici (samvṛti-satya) in absolutni resnici (paramārtha-satya). Na nivoju relativne resnice razločujemo različne objekte kot ločene entitete posameznih individualnih oblik. Absolutna resnica, spoznavanje katere pa zahteva gojenje višjih stanj zavesti, do katerih vodijo posebne vaje kultivacije, prikazuje objekte in dogajanja kot identične v njihovi naravi in povezane v neki celoti, čeprav jih še vedno spoznava kot ločene entitete. Spoznavanje in gojenje obeh nivojev resnice pa je možno samo na osnovi intelektualnega in logičnega dogajanja, ki pa mora nujno vključevati tudi direktnejše, intuitivne izkušnje; te pa vključujejo tudi mistična doživetja. Ta v azijskih filozofijah niso razumljena kot nekaj, kar bi bilo v nasprotju z reflektivno mislijo. Večina tehnik, ki taka doživetja porajajo, vključuje konceptualno mišljenje, ki pa je samo na videz nezdružljivo z neizrazljivo, absolutno resnico, do katere se poskuša dokopati filozof. Resnično védenje torej ne more biti doseženo zgolj na osnovi teoretskega mišljenja, ampak samo z uporabo celote duha-telesa, ki ne predpostavlja nikakršnega analitskega ločevanja mentalnega od somatskega.<sup>8</sup>

Za japonskega budističnega filozofa je torej telo najodličnejši kognitivni instrument<sup>9</sup>, ki ga vodi do videnja. Védenje samo, ki ga ne spremlja osebna izkušnja, je le nekaj površnega, na čemer ni mogoče graditi filozofije. Znanje, kolikor ga filozof že ima, naj bi izhajalo iz izkušnje, ki je videnje. Velik poudarek na videnju v budizmu izhaja iz Buddhove teze o povezanosti védenja (jñāna, nāna) in videnja (pasya, passa). Videnje je izkustvo, ki vidi stvari in pojave v stanju takšnosti (tathatā), medsebojne povezanosti. Vse znanje ima torej izvor v pravilnem videnju stvarnosti, h kateremu usmerja budistična filozofija, ki razuma ne postavlja nad ostale komponente človeka. Ker si prizadeva spoznati vse, kar je spoznanju dostopnega, dvomi v to, da bi mogli le nekateri deli biti, le nekatere izmed dimenzij spoznanega, tiste torej, do katerih pripelje razum, dati védenje o celovitnosti biti. Kot je razvidno iz del dveh najpomembnejših japonskih filozofov, Dōgena (Dōgen Kigen 1200-1253) in Nishide (Nishida Kitarō 1870-1945), filozofija torej ni stvar čistega intelekta.

Jazstvo (svabhāva) naj bi bila »neka sebi zadostna in sama sebe vzdržujoča entiteta, ki jo označujejo lastnosti, kot so neodvisnost, dokončnost in nedeljivost, nekaj, kar bi izviralo iz sebe, ne da bi bilo porajano od drugih

---

<sup>8</sup> Prim. Yuasa Y. *Shintai - Tōyōteki shin shin ron no kokoromi*. Tōkyō. Shōbun sha, 1977. Yuasa Y. *Bukkyo ni okeru shintai ron no shomondai*. V: *Gendai shisō*, dec. 1987, str. 158-78.

<sup>9</sup> Oshima H. *Le développement d'une pensée mythique*. Osiris. Paris, 1994.

vzrokov in se ne bi naslanjalo na nič drugega.«<sup>10</sup> Jaz naj bi bilo tisto, kar je trajno, nespremenljivo, enovito in avtonomno, česar pa človekovi osebnosti gotovo ne moremo pripisati. Nauk o ne-jazu (anātman), odsotnosti jaza, izvira iz zgodnjega budizma in označuje nasprotje jaza (ātman), ki je izvor, večna in nespremenljiva esenca, ki naj bi bila neodvisna od vsega drugega. Odsotnost jaza pomeni zanikanje absolutne realnosti in kakršnekoli nespremenljive substance, pomeni tudi, da ljudje nimamo nekega jedra ali centra, čeprav posedujemo različne mentalne funkcije. Čeprav gre torej za radikalno negacijo, odsotnost jaza, pa je duh tisti, ki za razliko od oblike, materialne eksistence, poraja mentalne, kognitivne funkcije. Kot tak pa je duh prvotno nečist in zato še neosposobljen za spoznavanje resnice; zato goji budizem različne tehnike očiščevanja duha od tistega, kar bi Zhuang Zi<sup>11</sup> imenoval iluzorni prah sveta. Poudariti je potrebno, da indijski budizem že od svojih začetkov dalje ni razvijal teorije o odsotnosti duha, pač pa je opozarjal na distinkcijo med jazom in odsotnostjo jaza; med čistim in onesnaženim, zamazanim duhom; zbranim, skoncentriranim in zmedenim, vznemirjenim duhom. Ker pa ima duh mentalne in kognitivne funkcije, je zanj značilna vrsta mentalnih stanj, ki jih grobo lahko razdelimo na jasna, čista in pa zmedena, nejasna. Zato nudi budizem tehnike očiščevanja, prečiščevanja nejasnih stanj duha. Zavzemanje za odsotnost jaza ne pomeni torej tudi odsotnosti duha, pač pa očiščevanje, zbistritev le-tega.

Za razliko od indijskega budizma, ki ni gradil na odsotnosti duha, pa je kasnejši japonski budizem razvil pojem odsotnosti duha (mushin). Čisti duh je postal sinonim za brezjazno stanje, najvišji človekov cilj, povezan z doseganjem budstva.

### *Dōgen*<sup>12</sup>

Eden najpomembnejših japonskih budističnih filozofov, ki je zavračal vse takrat obstoječe oblike budizma na Japonskem kot neavtentične, je Dōgen

---

<sup>10</sup> Chang C. C. Garma. *The Buddhist teaching of totality*. The Pennsylvania State University Press. London, 1971, str. 75.

<sup>11</sup> Prim. *Klasiki daoizma*. Slovenska matica. Ljubljana, 1992.

<sup>12</sup> Znan tudi kot Dōgen Kigen; leta 1227 je ustanovil Sōtō šolo japonskega budizma v budističnem centru Eihei-ji. Od leta 1231 do svoje smrti je pisal klasično delo japonske budistične filozofije *Shōbōgenzo*. Rojen v Kyōtu, se je od mladega naprej seznanjal z različnimi šolami japonskega budizma, predvsem Tendai in Rinzai, ki pa mu niso dale odgovorov na njegova filozofska vprašanja. Zato se je Dōgen podal na Kitajsko, študiral pri mojstru Zhangweng Rujingu na gori Tiantong, kjer je leta 1225 dosegel razsvetljenje. Mojster ga je zato imenoval za uradnega nadaljevalca šole Sōtō.

zagovarjal tezo, da lahko vsakdo doseže razsvetljenje s sedenjem v lotosovi drži (shikantaza, zgolj sedeti). Budizem, ki ga je učil, naj bi bil resnični budizem, osnovan na lastnem spoznanju, katerega bistveni del je zazen<sup>13</sup>. Odlikoval se je po svoji spekulativni in filozofski drži in lingvistični senzibilnosti, kombinaciji religioznega uvida in filozofske spretnosti. Njegovo delo *Shōbōgenzō* (Zaklad pravega očesa Dharme) ostaja po svoji filozofski spekulativnosti neprekosljivo v japonski zgodovini.

Človekovo rojstvo in smrt (shōji)<sup>14</sup>, prvo in zadnjo od štirih oblik trpljenja (rojstvo, staranje, bolezen, smrt), razume Dōgen kot obliko nastajanja in preminjanja, skupno vsem čutečim bitjem. To je tudi sicer najosnovnejši problem človeške ekistence v budizmu, ki pa ga ne razume samo kot problem rojstvo-smrt v človeški dimenziji, pač pa kot problem nastajanja-preminjanja v širši dimenziji vseh čutečih bitij. Nastajanje-preminjanje je namreč skupno vsem čutečim bitjem in dokler se ne osvobodimo tega, ne moremo biti kot človeška bitja osvobojeni problema rojstva-smrti. Vsa čuteča bitja transmigrirajo v isti dimenziji, nastajanja-preminjanja v enem izmed šestero kraljestev transmigratorne eksistence, ki pa obstajajo drugo ob drugem. Transmigracija je torej brezmejna v času in prostoru. Tu je videti dehomocentrizem v budističnem pojmovanju temeljnega človeškega problema in odrešitve iz njega.

Budizem ne pozna psihologije pretirane dominacije v smislu: človek kot merilo vseh stvari; glede narave in odrešenja ljudi jim ne daje posebnega ali vzvišenega položaja nad ali zoper druga čuteča bitja. Ne gradi zgolj na duhovni zavesti in ne ostaja navezan samo na razum, jaz ali pa velikega Drugega, ki bi mu omogočal gotovost ali pa zasilno razrešitev problema teloduh. V tem pogledu ni ujet v »krščansko racionalistični paradoks«, ki podeljuje ljudem, kot edinim, da lahko neposredno odgovarjajo na božjo besedo, pravico in nalogo vladanja drugim bitjem; človeška smrt pa je povračilo za greh, posledica upora zoper božjo besedo. Tudi pri projektu odrešenja imajo tu ljudje prednost pred drugimi bitji. Velik del filozofije v tem kontekstu se tudi odvija kot dialoški, personalistični odnos Jaz-Ti med človekom in Bogom ali pa diskurz o Bogu in božjem.

V budizmu pa lahko človek samo s preseženjem človeške omejenosti dospe do spoznanja rojstva-smrti kot bistvenega širšega problema, problema nastanka-preminjanja, ki je lasten vsem čutečim bitjem. V poglavju Shōji *Shōbōgenza* obravnava Dōgen najpomembnejši problem budizma, smisel rojstva in smrti. Običajno so ljudje navezani na življenje in sovražijo smrt,

<sup>13</sup> Sedenje v točno predpisani drži (lotosova drža, regulirano dihanje), gojenje duhovne mirnosti, zbranosti in jasnosti. Meditacija v sedenju.

<sup>14</sup> *Chikuma shobō*. Tōkyō, 1969, poglavje Shōji.

ki se ji prizadevajo izogniti. Vendar pa samo pogumno soočenje s smrtjo zabriše vrzel med rojstvom in smrtjo. Dōgen vzpostavi identiteto rojstva in smrti, saj je po njem življenje življenje samo in smrt smrt sama, življenje ni drugega kot življenje in smrt ni drugega kot smrt; torej ni smrti, ki bi nasprotovala življenju in ni življenja, ki bi bilo v nasprotju s smrtjo. Osvoboditev od rojstva-smrti je po Dōgenu mogoča šele takrat, ko spoznamo, da sta »rojstvo-smrt sama po sebi že nirvāna, torej ni nikakršnega rojstva-smrti, ki bi ju sovražili, niti nirvane, ki bi si jo želeli. Šele tako se lahko osvobodimo rojstva-smrti (shōji).«<sup>15</sup>

Doktrina rojstvo-smrt je tesno vezana na problem odsotnosti jaza, ki sta ga tako Dōgen, kot Nishida reševala ne samo teoretsko, pač pa tudi na nivoju prakse, oba z zazenom. Osnovna usmeritev Dōgenovega zena je bila izvajati zazen, ki naj bi bil popolna realizacija jaza – jaza poistovetnega z drugimi, ki naj bi bil vesoljni ali resnični jaz. Da to dojamemo, moramo prek prakticiranja zazena doživeti odsotnost jaza, mišljenje onkraj konceptualnega mišljenja. Genjō kōan prikazuje Zakon (Buddhovo Dharmo, nauk, postavo) kot nekaj inherentnega jazu, nekaj, kar je že izvorno v njem, zato pomeni učenje, napredovanje po Buddhovi Poti pravzaprav spoznavanje lastnega jaza. Spoznavanje lastnega jaza, pa je pozabljenje le-tega, ki omogoča posamezniku, da postane potrjen od vseh dharm, doume absolutni jaz.

»Če so vse stvari Zakon, je tudi: iluzija (zabloda, prevara), razsvetljenje, praksa, rojstvo in smrt, Bude in druga bitja.

Če so vse stvari ne-snovne, potem ni iluzije, niti razsvetljenja, ni Bud, niti drugih bitij, ni rojstva, niti propada.

Pot (razsvetljenje) je prvotno onkraj dualističnih pogledov, kot sta več ali manj. Zato obstajajo vzpon (rojstvo) in propad (smrt), iluzija in razsvetljenje, druga bitja in Bude. Toda listi cvetlic odpadajo ob naši navezanosti; plevel raste le v naši mržnji.

Ko izvajamo in spoznavamo, uresničujemo vse stvari, je za jaz iluzija, če napreduje k vsem stvarim; za vse stvari pa, da dosepejo do jaza - razsvetljenja. Bude so tisti, ki so sposobni videti iluzijo kot takšno. Vsa druga bitja pa so močno navezana na razsvetljenje. Še več, so taki, ki doživljajo razsvetljenje nad razsvetljenjem in taki, ki so še zapredeni v iluzije v zmoti.

Če so Bude resnični Bude, se tega – da so Bude – ne zavedajo. Zaradi tega so razsvetljeni Bude, ki se v vsakdanjem življenju nenehno izpopolnjujejo.

---

<sup>15</sup> Ibid.

Če vidimo in slišimo vnanje stvari z vsem svojim telesom in duhom, jih končno uzremo kot svoje lastne. Vendar to ni kot odsev v zrcalu, niti tako, kot se zrcali mesec v vodi. Če eno plat uzremo, se druga skrije.

Proučevanje Poti pomeni proučevanje samega sebe. Proučevati sebe, pomeni sebe pozabiti. Sebe pozabiti, pomeni biti od vseh stvari razsvetljen. Od vseh stvari biti razsvetljen, pomeni odstraniti pregrade med svojim jazom in drugimi. Tedaj pa ni sledu razsvetljenja, čeprav se razsvetljenje nadaljuje neskončno v človekovo vsakdanjost.«<sup>16</sup>

Če so vsi ljudje obdarjeni z Buddhovo naravo in, kot trdijo mahajanski teksti, je vsem enako odprta pot do razsvetljenja, čemu potem nepopustno in mukotržno prizadevanje za razsvetljenjem, doseganjem in uresničenjem Buddhove narave? Tako eksoterični kot esoterični budizem sta učila prvobitno naravo Dharme in vrojeno naravo jaza. Čemu potem asketske praktike, h katerim so pri iskanju Resnice usmerjali Bude preteklosti in sedanjosti? To je bilo vprašanje, ki je Dōgena vodilo od nauk ezoteričnega budizma<sup>17</sup> do študija pri kitajskem mojstru. Odnos med pravo osnovo neposredne realnosti in vrojeno naravo jaza se mu je zdel nerešljiv, dokler ni na Kitajskem doživel razsvetljenja na osnovi zavrnitve duha-telesa. Problem, zakaj poudarjajo izvorno naravo Dharme, če pa je praksa nepogrešljiva, se je Dōgenu razrešil takrat, ko je »odvrgel duha-telo«, razumel, da je Dharma obilno prisotna v vsakem človeku, vendar se ne razodene, ne uresniči, če se človek ne uri. Kot je zapisal v Genjō kōanu, je Buddhova Dharma izvorno v jazu; učiti se je, pomeni spoznavati lastni jaz, ki je razsvetljeni jaz, kar pa pomeni pozabiti ga, torej odreči se predstavi o razsvetljenem jazu, torej razumeti sebe kot eno z vsem, kar obstaja. To pa je doumetje absolutnega jaza. Tako je odsotnost jaza pri Dōgenu, brezjazno obnašanje in delovanje, nujni pogoj na poti do odrešitve. Zmote in zlo, ki izhajajo iz jazstva, so posledica ujetosti v mali egoistični jaz. V poglavju Raihai tokuzui *Shōbōgenza* ilustrira Dōgen idejo zavrženja telesa, ki v japonščini smiselno vključuje tudi jaz-sam, tako, da zapustitev svojega telesa pomeni zapustitev svojega malega egoističnega jaza; omenja mojstra zena, ki je zavrgel svoje telo in duha, pri čemer mu telo pomeni egoistično dejavnost. Če bi torej dajal prednost svojemu telesu pred Buddhovo Dharmo, bi nikdar ne mogel osvojiti nauka in jasno spoznati Poti.

---

<sup>16</sup> *Shōbōgenzō*. Chikuma shobō. Tōkyō, 1969, poglavje Genjō kōan.

<sup>17</sup> Kūkai, 774-835, znan tudi kot Kōbō Daishi, utanovitelj šole ezoteričnega budizma na Japonskem - Shingon, se je po študiju budizma na Kitajskem vrnil leta 817 na goro Kōya in razvil novo razumevanje ezoteričnega budizma. »Praznina je prebivališče srca-duha, še pred vsemi začetki vse do sedaj. Vendar pa je zastrta z napačnimi mnenji in strastmi.« Kūkai. *Zenshū*, 1:90.

Vaja (praksa) – zazen vodi do odsotnosti jaza, ki je pogoj odsotnosti mišljenja, in sicer ne karšnegakoli mišljenja. Pomeni namreč osvoboditev egoistične navezanosti na jaz, torej odklanja mišljenje, ki bi bilo ujeto bodisi v egoistično jazstvo, ali pa takšno, ki bi za svojo gotovost potrebovalo velikega Drugega. Ta odsotnost mišljenja, ki jo dosega z vadbo zazena, pa je možna le tako, da človek kot posamezni individuum postane čisti telesni subjekt. Z mišljenjem in osredotočenjem na predmet mišljenja samega, le-ta še ni uresničen. Četudi tisočkrat izrečemo besedo ogenj, si jezika ne opečemo. Budizem skuša z zazenom zmanjšati dualistično razlikovanje in distanco med mišljenjem in bivanjem. Odsotnost mišljenja pa pomeni tudi osredotočenje na dejavnost samo, ki se uresničuje zlasti prek telesa. Vsaka dejavnost zahteva, da postane telo in stvar, da se ostvari, kajti če še tako pogosto mislimo na dobro, s tem še ne delamo dobro. Vzpostavljena je zahteva izstopa iz duha, to, da se človek véde kot telo in stvar, ko se je z duhom in dušo oddaljil od narave in vnanjega sveta. Dejavnost, ki se sicer začne z mišljenjem, se vrne k naravi in stvari (odsotnosti mišljenja); v nasprotju s teorijo, ki je plod duha, dejavnost ni mogoča brez telesa.

Shōbōgenzō je opis najosnovnejše izkušnje sveta, kot se le-ta prezentira zavesti; način izpraznjen neupravičenih, vnaprejšnjih sodb, metafizičnih konceptualizacij, ontoloških domnev, ki bi ovirale avtentično srečanje s svetom. Odsotnost jaza pomeni tudi transcendiranje distinkcije med jazom in drugim, kar omogoči, da se realnost prezentira zavesti takšna, kot je. Le-to pa je moč doseči z zavrženjem telesa-duha. Poglavje Shinjingakudō Shōbōgenza (Duševno in telesno izvajanje poti) obravnava zavrženje aspekta telesa in aspekta duha, ki sta sicer po Dōgenu nerazdružljiva, v prizadevanju po prikazovanju stvari takšnih kot so. Telesnoduševno zavedanje je plod vadbe zazena, s katero naj bi telo dobilo prednost pred duhom. Zasukal naj bi se torej splošni vzorec mišljenja, po katerem je duh nad telesom. Telesna vadba postane tu tista, s katero se obvladuje duha in ne obratno; telo mojstrí duha. Na osnovi zazena se začnjenja življenje novega duha-telesa; zazen je oblikovanje Buddhovega telesa, ki je nad človeškim telesom, nadčloveškega telesa.<sup>18</sup> Tu potem Dōgen naveže na tezo o povezanosti, neločljivosti življenja in smrti s citatom kitajskega mojstra: »Rojstvo je nastop, pojava njemu lastnega namena, funkcije in tako tudi smrt. Zapolnjujeta veliki prostor. Zato se Buddhov duh kaže vselej in v vsaki stvari.«<sup>19</sup> Odsotnost jaza pri Dōgenu, zanikanje egoističnega jazovskega sebe-samega, je možna po poti zazena, telesne vadbe, ki vodi duha prek vseh dvojnosti, do modrosti,

---

<sup>18</sup> V poglavju Zazen gi (Kako vaditi zazen) *Shōbōgenza* opiše Dōgen to stanje kot mišljenje odsotnosti mišljenja, ki je osnova zazena.

<sup>19</sup> *Shōbōgenzo*. Chikuma shobō. Tōkyō, 1969, poglavje Shinjingakudō.

ki je nad vzponom, napredovanjem in razkrojem, propadom. Buddhova narava je ostvarjena s telesno vadbo, ki pripelje do prebujenja onstran dvojnosti med subjektom in objektom. Jazu, ki je prek zazena odvrigel telo-duha, pa se svet prikazuje, kot to Dōgen opiše v poglavju Busshō (Buddhova narava) Shōbōgenza: »Ves svet je docela brez vsega prahu, kot objektov jaza.«

Pri Dōgenu, kot pri Nishidi tako ratio in razsvetljenje nista nekaj nasprotujočega si, drug drugega izključujočega. S svojo racionalizacijo budizma je Dōgen dal tudi popolnoma novo teorijo telesa v japonski filozofiji. Njegovo zanikanje ontološke eksistence jaza pa je samo druga plat doktrine o praznini. Z demistifikacijo Buddha (razsvetljenje je mogoče doseči vsakomur z zazenom) je Dōgen japonski budizem povzdignil na višjo raven; ki je zahteval zrelejšega posameznika, ki naj bi svojo osebno zrelost dokazoval v vsakdanji realnosti.

### *Nishida*

Nishida Kitarō (1870-1945), najpomembnejši moderni japonski filozof, je poskušal budistično filozofijo povezati z moderno evropsko filozofijo. Tudi on je s svojo specifično teorijo odsotnosti jaza in čiste izkušnje oblikoval novo teorijo telesa. Zanj je telo aktivna intuicija<sup>20</sup>, ki nas vrača v stanje, v katerem še ni razlikovanja med subjektom in objektom. Človekovo bivanje v svetu ima zanj značaj akcije: bistveno je delovati v svetu, ne pa spoznavati dejanskost takšno, kot je, brez vsakršnega sodelovanja miselnega delovanja. V neposredni izkušnji lastnega zavestnega stanja po Nishidi še ni delitve na subjekt-objekt, telo-duha, duh-materijo.

V svojem zgodnjem delu *Študija o dobrem*<sup>21</sup> Nishida razvije teorijo o čisti izkušnji, ki jo poveže s pojmom razsvetljenja. Nishida, ki je 1894. diplomiral iz evropske filozofije s študijo o Davidu Humu, in na njemu lasten način evropski filozofski tradiciji tudi ostal zvest vse življenje, je, tako kot Dōgen, zagovarjal vadbo zazena. Razsvetljenje je zanj uvid globoke enovitosti védenja in hotenja. Čista izkušnja ni povezana zgolj z doživetjem razsvetljenja, ki sodi bržkone v področje religioznega doživljanja, ampak jo je mogoče odkriti tudi v kvalitetah zaznavanja, mišljenja, mentalnega delovanja. »Čistost« izkušnje je v njeni odpetosti od jaza, nekontaminiranosti z egocentričnostjo. Čisto izkušnjo zato Nishida enači s poslednjo realnostjo.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> L'intuition active, kōi chokkan. Prim. Oshima H. *Le développement d'une pensée mythique*. Osiris, Pariz, 1994, str. 10.

<sup>21</sup> *Zen no kenkyū*. Kōdōkan. Tōkyō, 1911.

<sup>22</sup> *Ibid.*, II-2. Poglavje: Zavest kot edina realnost.



Raziskovanje jaza in sebe samega je Nishido vodilo do iskanja nečesa onkraj jaza, nečesa za jaz normativnega. S svojo teorijo čiste izkušnje je Nishida zasnoval kritiko mišljenja, utemeljenega na jazu; to je bilo njegovo zgodnejše delo *Študija o dobrem*.<sup>23</sup>

Nishidovi učenci in interpreti so njegovo filozofijo odsotnosti jaza različno tolmačili.<sup>24</sup> Druži pa jih metodološka zagata ob tistem, kar naj bi v njegovi filozofiji ostalo nedorečenega. Nishitani Keiji, eden njegovih najvplivnejših učencev, opisuje izkušnjo ob Nishidovih predavanjih takole: »Gotovo nihče ni zapustil učilnice, ne da bi se mu oko duha odprlo k nečemu onstran besed.«<sup>25</sup>

Japonska filozofija odsotnosti jaza, kot se je izkristalizirala v Filozofski šoli iz Kyōta, predvsem pri njenem najvidnejšem filozofu, Nishidi, ostaja problematična predvsem zaradi teorij o povezanosti japonskih filozofov zen budizma z japonskim nacionalizmom pred in med drugo svetovno vojno. O ideološkem značaju in zgodovinskem kontekstu te povezave so bila v zadnjih letih natisnjena kritična dela<sup>26</sup>, ki problematizirajo odnos med vezanostjo teh filozofov na japonsko tradicijo (zen) in nacionalistično interpretacijo le-tega. Dejstvo, da so moderni japonski filozofi v lastni tradiciji iskali načine preseganja modernizacije, kot sta jo razumeli Evropa in Amerika, problem zapleta.<sup>27</sup> Filozofija odsotnosti jaza seveda ni nujno zadosten vzrok porajanja nacionalističnih tendenc v filozofiji, postaja pa aktualna tudi danes, ko se na Japonskem, predvsem v okviru tako imenovane Nove filozofske šole iz Kyōta, pojavljajo sledi kulturnega nacionalizma.

Filozofija zena začenja in gradi z zanikanjem superiornosti filozofske spekulacije in navaja na različne tehnike, vadbe, usmerjene k razvoju in stopnjevanju duha in osebnosti v cilju doseganja modrosti (prajñā). Kot taka je del teoretske tradicije Japonske, ki za razliko od Evrope seveda nikdar ni

---

<sup>23</sup> Ob prevajanju Nishidovih zgodnjih del se često pojavljajo terminološki problemi. Japonski »jiga« vključuje namreč vse pomene: Sebstvo, ego in jaz; jaz (ego) kot površno zavest lastne identitete z mentalnim aparatom vsakdanje zavesti, sposobnosti percepcije, mišljenja, presojanja, neposrednega čustvenega reagiranja. Nishida z Jungovimi deli najverjetneje ni bil seznanjen, tako da zavaja prevajanje z nemškim Selbst, ker le-ta vključuje tudi osebno in kolektivno izvenzavestno in nastopa pri Nishidi včasih tudi kot »osebnost«, ki je zanj poenotujoča sila zavesti. Prim. Nishida K., *Über das Gute*. (Prev. Peter Porter). Insel Verlag, Frankfurt, 1993.

<sup>24</sup> Prim. Yanagida K. *Nishida tetsugaku taikai*. Tōkyō, 1946. Kōyama I. *Nishida tetsugaku*. Tōkyō, 1935. Shimomura T. *Nishida Kitarō - ningen to shisō*. Tōkyō, 1946.

<sup>25</sup> Nishitani K. *Nishida Kitaro*. University of California Press, Berkeley, 1991, str. 11.

<sup>26</sup> Prim. *Rude awakenings - Zen, the Kyoto school and the question of nationalism*. Heisig J., Maraldo J. (ur.). University of Hawaii Press, 1994.

<sup>27</sup> Prim. M. Milčinski, Pot v postmoderno na Japonskem, V: *Sodobnost XI*, 1992.

v matematiki iskala modela za filozofsko mišljenje in ni postavljala zahtev po matematičnih dokazih. V tem smislu je bližje sodobnim psihološkim raziskavam, ki dokazujejo, da človeško sklepanje često vodi do dobrih in uporabnih zaključkov, ki so intuitivno pravilni, čeprav so po logični plati napačni.<sup>28</sup> Velik del azijskih filozofskih šol vključuje, poleg strogega intelektualnega in logičnega diskurza, tudi direktno intuitivno izkušnjo, ki je nedvomno bogatejša kot racionaliziranje, podvrženo zgolj intelektualnemu razločevanju in analizi. Intelektualno analitična metoda komparacije teh filozofskih smeri seveda ne more razložiti s pomočjo rekvizitov, ki so jih le-te zavestno odklanjale npr. enodimenzionalnost racionalnosti. Vseobsegajoča zgodovina filozofije kot zgodbe, nam v azijskih kulturah, ki temeljijo na polimitskem pojmovanju zgodovine, tudi ne more biti v pomoč. Problem odsotnosti jaza, ki se v budističnih filozofskih šolah veže na problem praznine, odkriva naravo nevezanosti, odpetosti, deontologizacije in odpira nove filozofske perspektive. Takšnost biti se v njeni avtentičnosti razkrije šele pred pojavom ontoloških entitet, pomeni pa tudi stopnjo soteriološkega projekta budizma, ki ontologije in epistemologije nikakor ne more ločevati, saj pomeni vedeti-postati. Za evropske filozofe pomeni srečanje z azijskimi sistemi problem, ker zahteva odstopanje od ontološke redukcije in metafizike subjekta in ponovno preverjanje temeljev in predpostavk racionalnosti in mišljenja samega. Vprašanje o stvarnosti in jazu pa zadira na področje neizrazljivega, iz katerega vsaka od filozofskih tradicij črpa svojo originalnost.

---

<sup>28</sup> Prim. G. Williams, *Plan and purpose in nature*, Weidenfeld and Nicholson, London 1996, str. 165.