

JACEK SIERADZAN

(Białystok)

KONCEPCJA UMYŚLU W BUDDYZMIE

Abstrakt

Autor omawia kluczowe słowa używane na określenie umysłu w tekstach buddyjskich: *ċitta*, *mano*, *manas*, *wiññana*, *widźñana*. Ponieważ dwa ostatnie oznaczają także „świadomość”, stąd analiza umysłu jest w buddyzmie zarazem analizą świadomości. Tekst zapoznaje także czytelnika ze ściśle związaną z nią buddyjską terminologią mądrościową (chodzi o takie terminy jak *ñana*, *pañña*, *dźñana*, *pradźña*), oraz innymi kluczowymi pojęciami (takimi jak *anatta*, *anatman*, *dusza*, *jaźń*, *bhawanga*, *natura buddy*, *alajawidźñana*, *takość*, *naturalny stan itp.*), które są niezbędne dla właściwego zrozumienia specyfiki filozofii buddyjskiej. Przedstawia się kilka modeli umysłu (świadomości), zaczerpniętych z kluczowych tekstów omawianych tradycji buddyjskich.

Pojęcie umysłu w buddyzmie jest jednym z najbardziej skomplikowanych zagadnień¹. Dlatego niniejszy artykuł sygnalizuje tylko ten problem. Zostanie on omówiony w toku historycznego rozwoju, od *hinajany* poprzez *mahajanę*, *tantranę*, a skończywszy na naukach *mahamudry* i *dzogczen*.

¹ W artykule zastosowano cztery skróty, odnoszące się do czterech zbiorów kanonicznych pism palijskich:

AN – *Añguttara-nikāya* odsyła do: F. L. Woodward (tł.), *The Book of the Gradual Sayings (Añguttara-nikāya) or More-numbered Suttas*, vol. 1–5, Pali Text Society, Oxford 1989–94

DN – *Dīgha-nikāya* odsyła do: M. Walshe (tł.), *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha: Dīgha Nikāya*, Wisdom Publications, London 1987

MN – *Majjhima-nikāya* odsyła do: B. Nāṇamoli, B. Bodhi (tł. i red.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Buddhist Publication Society, Kandy 1995

SN – *Saṃyutta-nikāya* odsyła do: B. Bodhi (tł.), *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Wisdom Publications, Boston 2000.

Umysł w hinajanie

Najstarsze teksty palijskie na określenie umysłu używają wielu słów. Są to przede wszystkim, *ċitta* (pal. *ċitta*), *mano* (*mano*) i *wiññana* (*viññāna*)². Ponieważ *ċitta* oznacza nie tylko „myślenie”, „umysł”, czy „myśl”, ale i „serce”³, stąd – przy braku w językach zachodnich jednego słowa, które oddawało by treść *ċitty*, o jego znaczeniu decyduje kontekst. W polskich publikacjach związanych z buddyzmem słowo *ċitta* z reguły tłumaczy się jako „umysł” (a w anglojęzycznych jako *mind*)⁴, ponieważ w naukach buddyjskich to umysł uznaje się za podłoże wszystkich zjawisk⁵, w tym również ciała fizycznego z sercem.

Drugim słowem używanym na określenie umysłu jest *mano*. *Mano* pojawia się jako pierwsze słowo *Dhammapady*, najbardziej znanego palijskiego tekstu buddyjskiego: „Umysł (*mano*) poprzedza wszelkie myśli (*dhamma*)”⁶. *Mano* oznacza zarówno „umysł”, „myśl”⁷, jak i – zwłaszcza w sanskryckiej wersji *manas* (łac. *mens*) – „intelekt”, szósty z sześciu organów zmysłów.

² Te trzy terminy utożsamia z sobą słownik Nyanatiloki (*Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Buddhist Publication Society, Kandy 1997, s. 48). Natomiast słownik T. W. Rhys Davidsa i W. Stede wyraźnie oddziela ich treści znaczeniowe (*Pali-English Dictionary*, Pali Text Society, Oxford 1999).

³ T. W. Rhys-Davids, W. Stede, *Pali-English Dictionary*, s. 266–268; M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999, s. 395; F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, vol. 2, Motilal Banarsidass, Delhi 1985, s. 229. Zdaniem mistrza dzen Philipa Kapleau, o ile ludzie Zachodu sytuują umysł w głowie, to Japończycy w sercu (P. Kapleau, *Trzy filary zen*, Wydawnictwo „Pusty Obłok”, Warszawa 1988, s. 329).

⁴ Niektórzy, jak Wanda Dynowska, tłumaczą *ċitta* przez „dusza-myśl”, albo „umysł (dusza)”, co jednak nie jest zbyt ścisłe, zważywszy na to, że na określenie duszy używa się skt. terminu *atman*, bądź pal. *atta*. Por. *Buddhizm-mahajana: Fragmenty z pism*, Biblioteka Polsko-Indyjska, Madras 1965, s. 73.

⁵ O tym, że *ċitta* stanowi pierwotną podstawę, na której powstaje struktura każdej czującej istoty, świadczy też fakt, że to nie ona, a *wiññana* jest trzecim z 12 ogniw współzależnego powstawania (pal. *pañcica-samuppada*), podstawowej doktryny buddyjskiej, wyjaśniającej całość zjawisk zachodzących w świecie. *Wiññana* jest traktowana jako coś względnego, co powstaje jako wynik niewiedzy i podstawa dla innych ogniw.

⁶ Z. Becker (tł.), *Dhammapada: Ścieżka Mądrości Buddy*, Misja Buddyjska „Trzy Schronienia” w Polsce, Szczecin 1997, s. 10; T. Narada (wyd. i tł.), *The Dhammapada: Pali Text and Translation with Stories in Brief and Notes*, Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taipei⁴ 1999, s. 1. Becker, który jest buddystą i tłumaczył *Dhammapadę* z angielskiego, lepiej wyczuł intencję autora od S. F. Michalskiego-Iwieńskiego, który przekładał ten tekst z palijskiego, ale buddystą nie był i cytowane zdanie oddał słowami: „Z ducha pochodzi wszelki zamysł”. Błąd polega na oddaniu słowa *mano* przez „duch” (*Dhammapadam*, Wydawnictwo Ultima Thule, Warszawa 1925, s. 1). Słowo to w tym znaczeniu nie występuje w buddyzmie. Prawdopodobnie tłumacz posiłkował się niemieckim *Geist*, które oznacza zarówno „umysł”, jak i „duch”. Tekst palijski *Dhammapady* podają za dwujęzycznym wydaniem (z przekładem angielskim) T. Narady.

⁷ T. W. Rhys-Davids, W. Stede, *Pali-English Dictionary*, s. 520.

Z kolei wiññana etymologicznie wywodzi się od wi-ña (*vi-ñā*), czyli „wiedzy różnicującej”, „wiedzy dualistycznej”⁸ i oznacza indywidualną świadomość⁹, percepcję albo świadomość percepcji¹⁰. Buddyjska psychologia (*abhidhamma*) wspomina ponadto o elemencie świadomości-umysłu (*mano-wiññāna dhātu*), oznaczającym wnikliwą świadomość badawczą¹¹. Zdaniem autorów słownika: „Mano reprezentuje intelektualną funkcję świadomości, wiññana pole zmysłów i ich reakcji czyli percepcję¹², zaś citta subiektywny aspekt świadomości”¹³. Zatem citta jest bardziej związana z emocjami, mano z intelektem, a wiññana z ogólną, racjonalną percepcją zjawisk¹⁴. Z nimi wiąże się także inne podstawowe pojęcie buddyjskie, jakim jest dhamma¹⁵.

Poza nimi znaczną rolę w tekstach palijskich pełnią dwa terminy będące wyrazem działania świadomości: ñana (*ñāṇa*), słowo używane na określenie różnicującej wiedzy, oraz pañña (*pañña*), oznaczające niedualistyczną mądrość, wgląd tożsamy z oświeceniem¹⁶. Pañña to jeden z dwóch – obok miłującej dobroci (*metta*) – filarów buddyzmu. Jej aktualizacja jest celem buddysty. W wymiarze dyskursywnym (spopularyzowanym głównie w buddyzmie indyjskim a później tybetańskim), jest to „stan świadomości, jaki powstaje pod wpływem analizy, badania”¹⁷. Pañña to „akt zrozumienia (*pajānana*), sposób poznawania (*jānana*), odmienny i wyższy od metod postrzegania (*sañjānana*) i percepcji (*vijānana*)”, który potrafi rozpoznać trzy znamiona egzystencji¹⁸ i doprowadzić do wyzwolenia¹⁹. W *Dhammapadzie*

⁸ Por. łac. *di-vido*, „dzielić”.

⁹ T. W. Rhys-Davids, W. Stede, *Pali-English Dictionary*, s. 618.

¹⁰ O. H. de Wijesekera, *The Concept of Viññāna in Theravāda Buddhism*, „Journal of the American Oriental Society”, 84 (1964), s. 254.

¹¹ Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 113.

¹² Wiññanę jako percepcję rozumiano zwłaszcza w *abhidhammie*. Por. A. Wayman, *Vijñāna*, w: M. Eliade (gen. red.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, Macmillan, New York 1987, s. 261.

¹³ T. W. Rhys-Davids, W. Stede, *Pali-English Dictionary*, s. 520.

¹⁴ Tamże, s. 520–521.

¹⁵ Zdaniem F. Szczerbackiego *dharma* (pal. *dhamma*) to „centralna koncepcja buddyzmu” (T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „dharma”*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001). Słowo *dhamma* ma dziesiątki znaczeń; może np. oznaczać naukę (prawo) Buddy, zjawisko, albo podstawowy składnik istnienia, rodzaj atomu (Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 49–50). Problem wzajemnych związków wiññana, mano i dhamm, jest bardzo złożony. Różne teksty buddyjskie wymieniają od 75 do ponad stu dhamm (dharm). Ponadto *abhidhamma* wyszczególnia 89 świadomości. Zob. tabelkę dołączoną do słownika Nyanatiloki. Związek między nimi jest skomplikowany i jego analiza pozostaje poza treścią tego artykułu.

¹⁶ A. Wayman, *Vijñāna*, s. 261.

¹⁷ P. Williams, *Buddyzm mahajana*, Wydawnictwo „A”, Kraków 2000, s. 59.

¹⁸ Są to: nietrwałość (*anicca*), cierpienia (*dukkha*) i niejaźń (*anatta*) (MN 35.19–21, s. 327).

¹⁹ M. H. Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight: An Explanation of the Buddhist Jhanas*, Motilal Banarsidass, Delhi 1996, s. 144.

(w. 372) czytamy: „Nie ma medytacyjnego skupienia (*jhāna*) dla kogoś, komu brak wglądu (*pañña*), i nie ma wglądu dla kogoś, komu brak medytacyjnego skupienia. Kto przejawia zarówno wgląd, jak i medytacyjne skupienie, ten jest prawdziwie blisko nibbany”²⁰.

Choć teksty palijskie zajmują się głównie analizą świadomości, to – mając na względzie wspomniane wyżej utożsamienie jej z umysłem – można je traktować też jako analizę działania umysłu²¹. Świadomości nie uznaje się za rzecz, lecz proces. Ta świadomość/umysł podlega nieustannej zmianie i dlatego, jak wszystko, cechują ją trzy znamiona. Odmienne niż ma to miejsce w rozumieniu filozofii zachodniej, nie można powiedzieć, że jednostka „posiada” świadomość/umysł, ponieważ stanowi ona/on rezultat ogromnej ilości uwarunkowanych i bezosobowych wydarzeń z przeszłości i teraźniejszości. Jest serią błysków (czyli myśli, *mano*), spowodowanych przez poprzednie błyski i cztery pozostałe khandhy²². Budda podkreślał, że świadomość powstaje z powodu zaistnienia warunków i znajduje kres wraz z ich ustaniem²³. Wskutek praktyki medytacyjnej staje się ona „nie mająca znamion, nieograniczona”²⁴, „oczyszczona”²⁵, i „łśniąca”²⁶. Pewne fragmenty kanonu palijskiego, w których Budda mówi o świadomości wchodzącej do łona²⁷,

²⁰ Z. Becker (tł.), *Dhammapada*, s. 42.

²¹ Wg A. Pierisa w hinajanie umysł to „noetycznie ukierunkowana świadomość (*viññāna* skupiona na *mano*), składająca się ze zmiennej serii momentów myśli (*santana*). A. Pieris, *The Notions of Citta, Atta and Attabhava in the Pali Exegetical Writings*, w: S. Balasooriya et al (red.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, Gordon Fraser, London 1980, s. 221.

²² S. Weinstein, *Ālaya-vijñāna*, w: M. Eliade (gen. red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 1, s. 177. Khandha (pal. *khandha*; skt. *skandha*) to kolejne podstawowe pojęcie buddyjskie. Etymologicznie oznacza ono „grupę” (Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 98), „złożenie”, albo „stos”. Khandha to abstrakcyjny aspekt psychiczny lub fizyczny jednostki, ponieważ w umyśle nie da się wyizolować żadnej pojedynczej khandhy, tak jak nie można zidentyfikować żadnej trwałej jaźni czy osobowości w zbiorze wszystkich pięciu khandh. W ujęciu khandh na jednostkę ludzką składa się pięć komponentów psychofizycznych: 1) ciało fizyczne (*rūpa*), 2) uczucia (*vedanā*), 3) percepcja (*saññā*) albo samo- (*sa*)-wiedza (*ñā*), 4) elementy wolicjonalne (*sankhāra*), czyli treści nieświadomości, w których kierującą rolę pełni intelekt (*mano*), oraz 5) świadomość (*viññāna*). To, co nazywamy samoświadomością lub świadomością na jawie, jest w istocie połączeniem khandh 4) i 5).

²³ MN 38.8, s. 351. W rozmowie z mnichem Sati, Budda odrzucił istnienie stałej świadomości, która (jak hinduski atman) miałaby się nieustannie odradzać. Stwierdził, że żadna trwała świadomość tego typu nie istnieje (MN 38.5–7, s. 350–351; J. Sieradzan (tł. i red.), *Buddyzm*, Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1987, s. 60).

²⁴ DN 11.85, s. 179.

²⁵ Po zrealizowaniu czterech wchłoneń medytacyjnych (*jhāna*) „umysł-swiadomość” (*manoviññāna*) staje się „oczyszczony” (*parisuddha*) (MN 43.10, s. 389).

²⁶ MN 140.19–20, s. 1091–1092; AN 1.6, t. 1, s. 8. Krytyczna buddologia zwraca uwagę na fakt, że jej opis, jak by na to nie patrzeć, przypomina wtedy atmana z Upaniszad. G. C. Pande, który na to zwrócił uwagę, cytuje fragment MN 49.12–23 (s. 427), opisujący łśniące postacie bogów ze świata Brahmy, będącego celem odrodzenia się hinduistów (*Studies in the Origins of Buddhism*, University of Allahabad, Allahabad 1957, s. 495).

²⁷ Por. np. DN 14.1.17, s. 203; oraz 15.21, s. 226.

tak jakby była odradzającym się hinduskim atmanem, przy bliższej analizie okazują się wykluczać wzajemne podobieństwo świadomości znanej z Upaniszad (skt. *viññāna-ātman*) i buddyjskiego umysłu/świadomości (pal. *mano-viññāna*)²⁸.

Zdaniem niektórych badaczy, w tradycji indyjskiej, słowo wiññana oznaczało pierwotnie „więcej niż ciało”. S. Schayer pisał, że w pierwotnym buddyzmie dharma (dhamma) była synonimem duchowości i stanowiła przeciwieństwo cielesności (*rūpa*); stąd wziął się podział na dhammakaję i rupakaję²⁹. Według G. C. Pande Budda „raczej (...) zmodyfikował, niż odrzucił” takie rozumienie wiññany³⁰. W jego opinii Budda analizował człowieka jako byt składający się z ciała i umysłu tożsamego ze świadomością i dopiero w późnych częściach kanonu palijskiego wiññana stała się jedną z pięciu khandh³¹, konstytuujących organizm psychofizyczny człowieka.

A. Wayman³² zgodził się z rozumowaniem Pandego. W jego przekonaniu w pierwotnym nauczaniu buddyjskim człowiek składał się z sześciu elementów, czyli pięciu wielkich elementów natury (czterech żywiołów i przestrzeni) oraz świadomości³³. Szóstemu elementowi, dualistycznej, różnicującej świadomości, przeciwstawiano niedualistyczną paññę. Wiññanę wiązano z dwiema pierwszymi z trzech rodzajów wiedzy³⁴. Po udoskonaleniu umysłu w medytacji wiññana stawała się trzecim rodzajem wiedzy, ñana³⁵. W myśl tego nauczania empiryczna świadomość, świadoma tylko zjawisk ze świata względnego, czyli świadomość dualistyczna (*vi-ññāna*), przekształca się wówczas w świadomość niedualistyczną (*ñāna*), czyli czystą i lśniącą³⁶, staje się mądrością i uświadamia sobie ogrom wszechrzeczy³⁷.

Innym pojęciem, które pojawia się w związku z buddyzmem pierwotnym, jest dusza, džiwa (pal. skt. *jīva*, od słowa *jīv*, „żyć”). Używa się go na oznaczenie

²⁸ O. H. de Wijesekera, *The Concept of Viññāna in Theravāda Buddhism*, s. 257–259.

²⁹ S. Schayer, *Precanonical Buddhism*, w: tenże, *O filozofowaniu Hindusów: Artykuły wybrane*, PWN, Warszawa 1988, s. 475–476.

³⁰ G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, s. 493.

³¹ Tamże, s. 43.

³² A. Wayman, *Vijñāna*, s. 261.

³³ Znajduje to oparcie w kanonicznym stwierdzeniu MN 115.5–6 (s. 926).

³⁴ Pal. *ti-pañña*. Trzy rodzaje wiedzy powstają: 1) ze słuchania nauk mistrza, 2) z rozmyślania nad nimi, oraz 3) z medytacji. Dwa pierwsze są związane ze świadomością, ostatni – niezależny od słów i procesu myślowego – z paññą. Tylko trzeci rodzaj wiedzy Budda uznał za wiodący do wyzwolenia (MN 117.7–9, s. 935).

³⁵ A. Wayman, *Vijñāna*, s. 261.

³⁶ MN 140.19–20, s. 1091–92.

³⁷ S. Weinstein, *Ālaya-vijñāna*, s. 177. Ale współczesny krytyczny buddolog brytyjski Richard F. Gombrich – w duchu Husserla – stwierdził, że świadomość w pierwotnym buddyzmie traktowano zawsze jako świadomość czegoś. W jego przekonaniu: „Czysta świadomość to abstrakcja” (*How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Buddhism*, Athlone, London 1996, s. 43).

wszelkich ożywionych obiektów. Pod tym względem nie można więc powiedzieć, że buddyzm neguje istnienie duszy. Odrzuca natomiast pogląd o istnieniu trwałej, samoistnej jaźni, konstytuującej osobę czy osobowość człowieka i przemierzającej się odwiecznie z życia na życie. Podkreśla się, że ideę samoistnej jaźni stworzono celem uwierzytelnienia osobniczej nieśmiertelności, a ideę Boga celem podtrzymania iluzji jaźni: w ten sposób małe, ograniczone „ja” znajduje oparcie w wielkiej Jaźni³⁸. Budda odrzucił te poglądy jako sprzeczne z jego doświadczeniem medytacyjnym, a także z nauką o nietrwałości. Sam Budda nie odpowiadał na pytania, czy dusza jest identyczna z ciałem, czy różna od niego, natomiast potępił pierwszy pogląd za jego nihilizm, a drugi za mogący wynikać z niego eteralizm. Zdaniem Schayera³⁹, w pierwotnym, tzw. przedkanonicznym buddyzmie, rolę duszy pełniła niezmienna świadomość (*vijñāna*)⁴⁰, która przechodzi z życia na życie w cyklu odradzania się⁴¹.

Prawdopodobnie wszystkie istotne szkoły buddyjskie faktycznie postulują istnienie jakiegoś stałego elementu, który podtrzymuje strumień świadomości. Z tego jednak nie wynika, iżby element ten buddyzm traktował jako rzeczywisty w sensie

³⁸ Wg Walpoli Rahuli są one „wyjątkowo subtelnymi projekcjami umysłu, przystrojonymi w zawiłą frazeologię metafizyczną i filozoficzną. Idee te są tak głęboko zakorzenione w człowieku, tak drogie mu i bliskie, że nie chce on słuchać, ani rozumieć żadnych nauk, które im przeczą” (*What the Buddha taught*, Gordon Fraser, London 1978, s. 52). Pod tym względem bliski Buddzie był F. Nietzsche, który także był przekonany o iluzorycznym charakterze ego. Por. *Wola mocy: Próba przemiany wszystkich wartości (Studia i fragmenty)*, Warszawa 1910–1911, s. 373, § 320.

³⁹ S. Schayer, *Precanonical Buddhism*, s. 480.

⁴⁰ Chcąc wykazać, że przedkanoniczny buddyzm był tylko formą braminizmu (tego typu wienie jest typowe dla większości hindusów jeszcze dzisiaj), Schayer powoływał się na DN 11.85, gdzie czytamy o „świadomości bez znamion, nieograniczonej i wszechświatlistej” (s. 179), oraz na AN 1.5: „Ten umysł, mnisi, jest świetlisty” (t. 1, s. 8). Obie konstatacje faktycznie przypominają opisy absolutu, nie tylko w religii hinduskiej. Te trzy cechy świadomości w żadnym razie jednak nie przeczą jej nietrwałemu charakterowi, który Budda wielokrotnie akcentował i mogą być po prostu opisami jego własnych doświadczeń medytacyjnych. Por. choćby jego polemikę z Sati (MN 38.5–7, s. 350–351).

⁴¹ Zarówno zachodni buddolodzy Alex Wayman (*Vijñāna*, s. 263) i Janice D. Willis (*On Knowing Reality: The Tattvartha Chapter of Asanga's Bodhisattvabhumi*, Columbia University Press, New York 1979, s. 58), jak i mnisi therawady Narada Mahathera (J. Sieradzan, *Buddyjska wizja śmierci i umierania*, Wydawnictwo T.T., Kraków 1997, s. 19) i Gunaratna (J. Sieradzan, *Śmierć i umieranie: Tradycja tybetańska*, Verbum, Katowice 1994, s. 287) – za buddyjski odpowiednik nieświadomości uznają continuum stanów mentalnych czyli bhawangę. To właśnie od zatrzymania działania bhawangi zaczyna się proces umierania i, co się z tym wiąże, odradzania się (s. 289). Na pytanie: skoro nie ma trwałej jaźni, to co realizuje nibbanę, W. Rahula (*What the Buddha taught*, s. 42) odpowiada, że urzeczywistnia ją pañña będąca poza myślą. Ten mnich i buddolog w jednej osobie podkreślił jednak, że „nirwana nie jest unicestwieniem jaźni, ponieważ nie ma żadnej jaźni, którą trzeba by było unicestwić” (s. 37). Z kolei, wg P. Harveya, nibbanę urzeczywistnia „świetlisty umysł” (pal. *pabhassara-citta*) (AN 1.6, t. 1, s. 8), będący rdzenną, nie opartą na niczym świadomością. To on przechodzi przez wiele odrodzeń i w końcu, jako *tathāgatagarbha* (natura buddy) – tu Harvey włączył pojęcie mahajany nie występujące w tekstach palijskich – osiąga stan arhata (SN 22.53, s. 891). P. Harvey, *Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha*, w: K. Werner (red.), *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, Curzon Press, Richmond 1994, s. 97–99.

ostatecznym. Tutaj pojawia się pytanie: skoro buddyzm odrzuca istnienie duszy, to jak tłumaczy ciągłość świadomości, pamięć i odradzanie się? Polski buddolog, powołując się m.in. na C. G. Junga, suponował, że tym, co odradza się, jest „dusza”⁴². Różne szkoły buddyjskie udzielały na to pytanie różnych odpowiedzi. Próby wyjaśnienia ciągłości przy założonej doktrynalnie nieciągłości doprowadziły do wypracowania wielu koncepcji stałego elementu (*dhātu*), „wrodzonego, niezniszczalnego i całkowicie czystego czynnika zawartego w przemijającym, zjawiskowym i nieczystym procesie”⁴³, istniejącego poza zmienną realnością i gwarantującego ciągłość. Dla pudgalawadinów była to puggala (pal. *puggala*, „osoba”) (ani tożsama, ani różna od wszystkich pięciu khandh). Dla mahiśasaki trwale khandhy istniejące do końca samsary⁴⁴. Dla kaśjapiji jedna subtelna khandha zwana „rzeczywistą puggalą”. Dla therawadinów kontinuum nieświadomości czyli bhawanga (*bhavāṅga*). Dla mahasanghików „subtelna” albo „podstawowa” (*mūla*) świadomość, przenikająca całe ciało. Dla sarwastiwadinów „siła” (*prāpti*, dosłownie: „nabywanie”), albo „strumień” (*santāna*) osobowości”, który podtrzymuje przy życiu wzorzec dharm. Dla saurantików niezmiennie „ziarno dobroci” czyli „trwały substrat” (*āśraya*) realności, albo „subtelna myśl” (*sūkṣmacitta*), gromadząca doświadczenia, konstytuująca ciągłość świadomości i stanowiąca „ziarno wyzwolenia”⁴⁵. Dla szkoły satjasiddhi było to „wygaśnięcie” (*nirodha*); dla jego chińskiej kontynuacji cz’eng-szih „rzeczywista zasada” (chiń. *shih-li*)⁴⁶. Dla zwolenników teorii tathagatagarbhy była to natura buddy (skt. *tathāgatagarbha*) czyli „matrix tathagaty”. Dla jogaćary, która połączyła tathagatagarbhę z „trwałym substratem” mahasanghików – nieczysta „świadomość magazynująca” (*ālaya-vijñāna*)⁴⁷, którą należy przekształcić, albo czysta „świadomość nieskalana” (*amala-vijñāna*), którą należy zaktualizować⁴⁸. Dla Pao-lianga (?–509) była to „tajemnicza istota boskiej iluminacji” (chiń. *shen-ming miao-ti*), zawierająca w sobie zarówno skandhy samsary, jak i oświecenie nirwany, która – chociaż znajduje się w świecie – nie należy do niego⁴⁹. W tantrażanie jest to „czysty umysł” (skt. *cittaviśud-*

⁴² I. Kania, „Tybetańska Księga Umarłych” – *sensy i konteksty*, w: tenże (tł. i opr.), *Tybetańska Księga Umarłych*, Oficyna Literacka, Kraków 1991, s. 16.

⁴³ E. Conze, *Buddhist Thought in India*, George Allen and Unwin, London 1962, s. 133.

⁴⁴ Tamże, s. 132.

⁴⁵ Tamże, s. 133.

⁴⁶ W. Lai, *Sinitic Speculations on Buddhature: The Nirvana School (420–589)*, w: Nagendra Kumar Singh (red.), *International Encyclopaedia of Buddhism*, vol. 13, Anmol Publications, New Delhi 1996, s. 1587.

⁴⁷ E. Conze, *Buddhist Thought in India*, s. 230.

⁴⁸ A. L. Herman, *Two Dogmas of Buddhism*, w: F. J. Hoffman, M. Deegalle (red.), *Pali Buddhism*, Curzon Press, Richmond 1996, s. 163.

⁴⁹ W. Lai, *Sinitic Speculations on Buddhature*, s. 1589.

dhi)⁵⁰. W tybetańskiej *njingmie* jest to „niezniszczalna esencja” oświecenia⁵¹, zwana w sześciu jogach Naropy „umysłem przejrzystego światła”⁵², „niezniszczalną kroplą”⁵³, albo „najsubtelniejszym poziomem umysłu” (tyb. *gnyug-sems*), „który gromadzi wrażenia każdego istotnego działania jednostki”⁵⁴. Ten umysł posiada jednak antecedencje w pierwotnym buddyźmie, zważywszy choćby na istnieniu jego palijskiego odpowiednika, *pabhassara-citta*, czyli „światlistego umysłu”. XIV Dalaj Lama jest zdania, że „Najsubtelniejszy poziom świadomości przechodzi do stanu buddy i pozostaje w nim. Nigdy nie wygasa”⁵⁵. A. Berzin pisał o nim, że jest to „ciągle zmieniający się strumień najsubtelniejszego umysłu i najsobtelniejszej energii-wiatru”⁵⁶. Mimo podobieństwa tej idei do potępionej przez kanon palijski koncepcji „wiedzy o istocie ciała” (*dehātmavāda*), sytuującej jaźń człowieka w ciele fizycznym i głoszącej „nibbanę tutaj i teraz”⁵⁷, podkreśla się, że ten najsobtelniejszy poziom („kropla”) umysłu ulega unicestwieniu w momencie oświecenia. Zdaniem R. Thurmana, ta „niezniszczalna kropla” przenosi łańcuch DNA⁵⁸. Według D. Keowna tym, co się odradza, jest „duchowe DNA”⁵⁹. Natomiast w opinii T. Sikory jest to „iluzja podmiotu, który jest ‘jak odbicie w lustrze’”⁶⁰.

Pozostaje jednak niewyjaśniona kwestia, czym te wszystkie koncepcje różnią się od hinduskiego atmana. Utożsamienie natury z buddy z atmanem, które jeszcze dla Suzukiego było dowodem ignorancji nierozumnych badaczy⁶¹, dzięki

⁵⁰ R. R. Jackson, *Buddhism in India*, w: B. Carr, I. Mahalingam (red.), *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, London 1997, s. 330.

⁵¹ Tulku Thondup Rinpoche, *Ukryte nauki Tybetu. Wyjaśnienia dotyczące tradycji term buddyjskiej szkoły Ningma*, Wydawnictwo Mandala, Warszawa 1998, s. 137.

⁵² Skt. *prabhāsvara-citta*; tyb. ‘*od-gsal sems*’.

⁵³ Skt. *akṣaya-bindu*. R. A. F. Thurman, *Tathāgata-garbha*, w: M. Eliade (gen. red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. 14, s. 355.

⁵⁴ Loden Sherap Dagab Rinpoche, *Buddhist Symbols in Tibetan Culture: An Investigation of the Nine Best-Known Groups of Symbols*, Wisdom Publications, Boston 1995, s. 45.

⁵⁵ XIV Dalajlama, Tenzin Gjatso, *Sens życia z buddyjskiej perspektywy*, Wydawnictwo „A”, Kraków 2001, s. 109. Zgoła coś innego zdaje się sugerować w innej książce, w której czytamy, że z życia na życie przechodzi konwencjonalna jaźń (Dalaj Lama, *Dobroć, mądrość i wgląd*, Wydawnictwo „A”, Kraków 2002, s. 176).

⁵⁶ A. Berzin, *Inicjacja Kalaczakry*, Wydawnictwo „A”, Kraków 2005, s. 79.

⁵⁷ DN 1.3.21, s. 85.

⁵⁸ Opinia cyt. w: V. Mackenzie, *Reborn in the West: The Reincarnation Masters*, Bloomsbury Publications, London 1995, s. 93.

⁵⁹ D. Keown, *Buddyzm*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 63.

⁶⁰ T. Sikora, *Euoi: Studia z symbolizmu i metaforyzacji katoptrycznej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2004, s. 100.

⁶¹ D. T. Suzuki (tł.), *The Lankavatara-sutra: A Mahayana Text*, Routledge & Kegan Paul, London 1978, s. xxv-xxvi.

nurtowi tzw. krytycznego buddyzmu grupy japońskich buddologów stało się główną naukową hipotezą. Np. S. Matsumoto uznał naturę buddy za wersję wiedzy o elementach (*dhātuvāda*) z jej nauką o atmanie, którą Budda Śakjamuni poddał krytyce w swojej teorii współzależnego powstawania⁶².

W bezpośrednim związku z ideą duszy pozostaje główna filozoficzna koncepcja wczesnego buddyzmu, doktryna anatty czyli niejaźni⁶³. Wiare w istnienie wiecznej i nieziennej jaźni Budda nazwał „głupią nauką”⁶⁴ i odrzucił jako iluzję i jedną z teorii eternalistycznych, czyli związanych z wiarą w odwiecznie istniejące: duszę i Boga. O ile istnienie jaźni konwencjonalnej akceptuje się na poziomie prawdy względnej, to na poziomie prawdy ostatecznej odrzuca się istnienie obu. Mówiąc: „Ciało, mnisi, nie jest jaźnią (...) uczucia nie są jaźnią (...) percepcja nie jest jaźnią (...) świadomość nie jest jaźnią”⁶⁵, Budda nie negował istnienia jaźni jako takiej, tylko odrzucał identyfikację nie-jaźni z jaźnią⁶⁶. Budda nie odpowiedział na pytania Waćchagotty, ani wtedy, kiedy pytał go o istnienie jaźni, ani wówczas, gdy spytał go o jej nieistnienie. Nie odrzucał istnienia jaźni, kiedy nauczał materialistów, którzy mogliby z jej nieistnienia wyciągnąć wniosek, że akceptuje on nihilizm. O jej nieistnieniu natomiast mówił wtedy, kiedy nauczał oddanych praktykujących; gdyby w tym wypadku zaniechał nauki o niejaźni, mogliby popaść w eternalizm⁶⁷. Tradycja buddyjska podkreśla jednak, że istnieje tylko działanie, a nie sprawca działań; świadomość, a nie osoba, która jest świadoma itd.⁶⁸ Buddhaghosa, najważniejszy komentator tradycji palijskiej, pisał: „Nie ma żadnego Boga Brahmy, stwórcy koła odradzania się. Toczą się jedynie puste zjawiska, podległe przyczynie i uwarunkowaniu”⁶⁹.

O ile w początkowej fazie rozwoju buddyzmu ideę anatty odnoszono wyłącznie do człowieka jako zbioru pięciu khandh, to z czasem doszło do przeszu-

⁶² S. Matsumoto, *The Doctrine of Tathagata-garbha Is Not Buddhist*, w: J. Hubbard, P. L. Swanson (red.), *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1997, s. 172.

⁶³ Pal. *atta*; skt. *ātman*, „beźjaźniowość”, „niejaźń”, „nie-ja”, „brak ego”.

⁶⁴ MN 22.25, s. 232.

⁶⁵ *Mahāvagga* 1.6.38–41, I. B. Horner (tł.), *The Book of the Discipline (Vinaya-pitaka)*, vol. 4, Pali Text Society, Oxford 1996, s. 20.

⁶⁶ Jak słusznie zauważył E. Conze, formuła ta służyła jako „przewodnik do medytacji, a nie podstawa do spekulacji” (*Buddhist Thought in India*, s. 37). Tutaj trzeba odróżnić „to, co nie jest jaźnią” (ang. *non-self*) od całkowitego „braku jaźni” (*no-self*) w znaczeniu metafizycznym, co nasuwa nihilistyczne skojarzenia.

⁶⁷ SN 44.10, s. 1393–94. Por. Āndrakirti, *Prasannapada* 18.354–58. M. Sprung (tł.), *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from Prasannapada of Candrakirti*, Routledge & Kegan Paul, London 1979, s. 174–176.

⁶⁸ R. A. F. Thurman, *Tathāgata-garbha*, s. 354.

⁶⁹ *Visuddhimagga* 19.20, Buddhaghosa, *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, Buddhist Publication Society, Kandy 1991, s. 623.

nięcia akcentów i utożsamienia „nieistnienia jaźni” w khandhach i podstawach psychofizycznych z całkowitym „brakiem jaźni”⁷⁰. Stało się tak wskutek polemik z filozofami hinduskimi i niemożności sprostania ich argumentom, zarzucającym buddystom, że tylko negują wszystko, o czym jest mowa, nie prezentując własnej koncepcji⁷¹. Buddyjską odpowiedzią na krytykę hinduistów był postulat anatty jako całkowitego braku jaźni.

Budda nie wypowiadał się w sposób kategoryczny o jaźni, duszy, świecie, istnieniu po śmierci itp. także z powodu trudności w sprecyzowaniu tych terminów, które każdy człowiek rozumie na swój sposób⁷². Był też świadom, że upieranie się przy swoim wyobrażeniu prowadzi do bezsensownych, dogmatycznych kłótni⁷³. Wszelkie uogólnienia odrzucał również dlatego, że wyrażają one tylko część rzeczywistości. Z powodu ograniczeń języka, żadne słowa nie są w stanie oddać jej w pełni⁷⁴. Doświadczenie mistyczne, bezpośrednie, pozaracjonalne – jest niewyraźalne.

Umysł w mahajanie

Ponieważ w mahajanie umysł jest podstawowym pojęciem, w sposób naturalny *ćitta* (*citta*)⁷⁵, sanskryckie słowo na jego oznaczenie, było bardzo często używane. *ćitta* w pismach mahajany to źródło wszystkich zjawisk: ożywionych i nieożywionych, mentalnych i emocjonalnych. Według *Sutry dziesięciu poziomów* (*Daśabhūmika-sūtra*) cała samsara jest tylko umysłem; identyczny pogląd głoszą tantry⁷⁶. *Ćitta* mahajany to magazyn gromadzący wszystkie myśli i czyny. Podobnie jak w tekstach palijskich, słowa *ćitta* używano na oznaczenie umysłu, procesu

⁷⁰ Zdaniem wczesnych badaczek (jak C. A. F. Rhys-Davids, czy I. B. Horner) sam Budda nie nauczał anatty, lecz tylko środkowej ścieżki pomiędzy skrajnościami, a doktryna ta stanowi wynik późniejszej spekulacji.

⁷¹ Zarzut nihilizmu szczególnie często podnoszono wobec madhjamików Nagardżuny.

⁷² *Sutta-nipāta* 781, H. Saddhatissa (tł.), *The Sutta-nipāta*, Curzon Press, Richmond 1994, s. 92.

⁷³ *Sutta-nipāta* 862, s. 101.

⁷⁴ Problemem ograniczeń języka zajmowała się zwłaszcza madhjamaka mahajany. Por. Ćandrikirti, *Prasannapada* 18.364–367, M. Sprung (tł.), *Lucid Exposition of the Middle Way*, s. 177–79.

⁷⁵ Poza wymienionymi na początku tekstu znaczeniami, *ćitta* mahajany to także „dyspozycja”, „predylekcja” albo „charakterystyczna postawa umysłu” (D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism: Third Series*, Rider & Company, London 1985, s. 173). Japońskie *kokoro* poza „umysłem”, oznacza także „ducha”, „psyche” i „duszę” (P. Kapleau, *Trzy filary zen*, s. 329).

⁷⁶ H. V. Guenther, *Mentalism and Beyond in Buddhist Philosophy*, „Journal of Asiatic Oriental Society”, 86 (1966) 299–300.

myślowego, idei, jak również jako synonimu widzianych. Etymologia widzianych jest analogiczna do palijskiej *viññāna*. Sanskrycki rdzeń *jñā* oznacza „wiedzieć”, „postrzegać” i „rozumieć”⁷⁷. Widziana jest więc wiedzą różnicującą, osądzającą, albo, ogólnie, inteligencją⁷⁸. Mahajana mówi o sześciu świadomościach: związanych z pięcioma zmysłami, oraz świadomością intelektu (*manovijñāna*). Gdy obiekt jest postrzegany przez którykolwiek ze zmysłów, jest też osądzany przez świadomość umysłu: jako przyjazny (miły), nieprzyjazny (niemiły), bądź obojętny⁷⁹. *Sutra zstąpienia na Lanę* (6.4) porównuje *śittā* do tancerza, *manas* do błazna, a świadomość intelektu wraz ze świadomością pięciu zmysłów do sceny, na której powstaje „obiektywny świat”⁸⁰.

W mahajanie umysł stał się quasi-absolutnym, czystym bytem. Nie ma on początku ani końca, „jest absolutnie czysty” i „wolny od splamień”⁸¹, partycypując w nim wszystkie czujące istoty, mające przez to stan buddy⁸². Centralną pozycję umysł zawdzięcza *Sutrze zstąpienia na Lanę*. Tekst utożsamia go m.in. z nirwaną, oraz innymi kluczowymi pojęciami mahajany: pustką czyli *śunją*⁸³, takością (*tathata*), naturę dharm (*dharmatā; dharmadhātu*), oraz alajawidzianą (alają). Poza pustką, główną cechą umysłu jest jego świetlisty charakter. Świetlistość to nie tylko funkcja samego umysłu, odzwierciedla ona także wzajemny związek umysłu i obiektu⁸⁴. Tradycja chińskiego cz’anu przypisuje Nagardżunie powiedzenie: „Na-

⁷⁷ M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi 1999, s. 425.

⁷⁸ Tamże, s. 961.

⁷⁹ D. T. Suzuki (tł.), *The Lankavatara-sutra*, s. xxi–xxii.

⁸⁰ Tamże, s. 198.

⁸¹ Tak głosi najstarszy tekst mahajany, *Sutra doskonałości mądrości w 8000 wersów* (8.187–89). E. Conze (tł.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Sri Satguru Publications, Delhi 1994, s. 143. O świetlistości umysłu, oraz o tym, że jego splamienia pochodzą z zewnątrz – co zyska wielkie znaczenie w mahajanie i tantrajanie – wspominał jeszcze tekst palijski (AN 1.6). Dopiero jednak mahajana położyła nacisk na to, że splamienia nie mają wpływu na jego pierwotnie czystą naturę.

⁸² Stan buddy (*buddhatva, buddhatā*) to jedna z podstawowych kategorii mahajany. Jest to urzeczywistnienie natury buddy. Ponieważ wymyka się on pojęciowym formułom, dlatego np. *Traktat o najwyższym kontinuum mahajany (Mahāyāna-uttara-tantra-śāstra)* (5.5) opisuje go w formie poetyckiej: „Stan buddy jest niepojęty, stały, wieczny (...) niezmienny, doskonały (...) wszechobejmujący i wolny od koncepcji”. Jest on „niewidzialny, czysty i niepokalany”. J. Sieradzan (tł. i red.), *Buddyzm*, s. 88.

⁸³ W mahajanie *śunją* (*śūnyatā*, „pustka”, „pustość”) to główna cecha umysłu. Koncepcje *śunjaty* powszechnie uważa się za oczyszczoną i pogłębioną doktrynę anaty. *Śunją* oznacza zarówno pozbawienie, jak i spełnienie (czegoś). Gdy w umyśle brak negatywnych treści, manifestują się treści pozytywne. W medytacji *śunjaty* to rozpoznanie bezpośredniej, samowyzwalającej percepcji nieistnienia własnej natury (*svabhāva*), oraz natury dharm (*dharmā-nairātmya*), czyli widzenie rzeczy „takich, jakimi rzeczywiście są” (*yathābhūtam*). Urzeczywistnienie *śunjaty* uznaje się za tożsame z realizacją oświecenia, natury buddy czy nirwaną, ale także z przebudzeniem współczucia wobec wszystkich czujących istot.

⁸⁴ C. de Charms, *Two Views of Mind: Abhidharma and Brain Science*, Snow Lion, Ithaca 1998, s. 36.

turą buddy jest rozległa pustka, otwarta, świetlista i jasna”⁸⁵. Nieczysty aspekt *ċitty* stanowi podstawę dla odradzania się, a czysty, lśniący aspekt – jest podstawą osiągnięcia mocy psychicznych i wyzwolenia⁸⁶. Teksty mahajany odróżniają świadomość uwarunkowaną (*viññāna*), którą, jako jedną ze skandh (skt. *skandha* to pal. *khandha*), należy w medytacji „rozpuścić” – od nieuwarunkowanego, czystego umysłu, który należy zaktualizować⁸⁷. Jednak relacja, jaka zachodzi między nimi, nie jest wcale prosta do ustalenia. Chcąc uniknąć dwuznaczności i związanych z tym nieporozumień, niektóre teksty nazywają świadomość treścią *ċitty* (*caitta*), albo po prostu *ċittā* (*citta*), a czysty umysł określają mianem natury umysłu (*cittatā*).

W pismach mahajany nierzadko można znaleźć fragmenty gloryfikujące to, co z takim uporem therawada zwalczała. Takie koncepcje, jak *tathāgatagarbha* (natura buddy) itp., stanowią – według niektórych uczonych – nawrót do upaniszadowej idei atmana/brahmana, którą w radykalny sposób zakwestionował Budda⁸⁸. Dharmakaję⁸⁹ opisywano przy użyciu tych samych słów, którymi teksty hinduskie opisują atmana⁹⁰. Definicja ostatecznej rzeczywistości w buddyzmie, oraz bogata terminologia zostały zaczerpnięte z Upaniszad⁹¹. „Takość rzeczywistości” (*bhūtatathatā*) „odpowiada Brahmanowi Upaniszad”⁹². Jednak gwoli

⁸⁵ H. Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*, vol. 2: *Japan*, Macmillan Publishing Company, New York 1990, s. 82.

⁸⁶ P. Harvey, *Consciousness Mysticism in the Discourses of the Buddha*, s. 97–99.

⁸⁷ O czystym aspekcie *ċitty* jako pierwsi pisali myśliciele mahasanghiki. Z tej idei rozwinęło się następnie pojęcie natury buddy, czyli tathagatagarbhy oraz alaji (K. Mizuno, *Basic Buddhist Concepts*, Kosei Publication, Tokyo 1995, s. 32). *Sutra ujawniająca ukryte znaczenie (Saṅghinirmocana-sūtra)*, *Sutra zstąpienia na Lanę* i Asanga, twórca jogačary, utożsamiają zresztą *ċittę* z alają. D. T. Suzuki (tł.), *The Lankavatara-sutra*, s. xxv.

⁸⁸ Zdaniem R. Kinga autor *Sutry lwiego ryku królowej Śrimali (Śrīmālādevi-siñhanada-sūtra)* po prostu zastąpił brahmana upaniszad koncepcją natury buddy (*tathāgatagarbha*). W związku z tym postawił pytanie: „Czy natura buddy jest koncepcją buddyjską?”. *Is „Buddha-nature” Buddhist? Doctrinal Tensions in the Śrīmālā Sūtra – an Early Tathāgatagarbha Text*, „Numen”, 42 (1995), s. 9.

⁸⁹ Zarówno *Sutra lwiego ryku królowej Śrimali* jak i *Traktat o najwyższym kontinuum mahajany* opisują dharmakaję jako mającą cechy wieczności (skt. *nitya*), błogości (*sukha*), jaźni (*ātman*) i czystości (*śubha*). B. E. Brown, *The Buddha Nature: A Study of the Tathagatagarbha and Alayaviññāna*, Motilal Banarsidass, Delhi 1994, s. 72, 39. Identiczne cztery cechy pojawiają się w chińskim *Traktacie o naturze buddy*. Jego autor zapewnia, że brak jaźni stanowi prawdziwą naturę rzeczy zwaną ‘doskonałością jaźni’. S. B. King, *The Buddha nature: True Self as Action*, „Religious Studies”, 20 (1984), s. 259–260.

⁹⁰ Wg *Muṅḍaka Upaniṣad* atman jest nieśmiertelny (*amṛtam* jest synonimem wieczności, *nitya*) i jest błogością (*ānanda*) (II.2.7). M. Kudelska (tł.), *Upaniszady*, Oficyna Literacka, Kraków 1999, s. 344; S. Radhakrishnan (wyd. i tł.), *The Principal Upaniṣads*, George Allen & Unwin, London 1953, s. 684. Purusza, synonim atmana, jest czysty (*śubha*) (II.1.2, Kudelska, s. 342, Radhakrishnan, s. 680).

⁹¹ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, t. 1, Pax, Warszawa 1958, s. 439.

⁹² Tamże, s. 547.

ściśłości trzeba dodać, że już teksty palijskie, opisując nirwanę, używają identycznych określeń, jakich teksty religii teistycznych stosują na określenia Boga⁹³. *Sutra zstąpienia na Lanke* utożsamia czystą jaźń z naturą buddy: „Jaźń charakteryzująca się czystością, jest stanem samorealizacji; jest to tathagatagarbha”⁹⁴. „Tam, gdzie nie ma prawdziwej jaźni (...) nie ma doskonalenia się, nie ma zdolności psychicznych (...) nie ma doskonałych [stanów] samadhi”, czyli medytacyjnych wchłonąć⁹⁵. *Sutra wielkiej nirwany* uznaje ponadto jaźń za rzeczywistość, prawdę i wieczną naturę⁹⁶.

Z powodu rozwoju spekulacji mądrościowej w sutrach doskonałej mądrości (pradźniaparmity), wzajemny stosunek dźniany⁹⁷, odpowiedniczki ńany w pismach mahajany, i pradźni⁹⁸, analogonu pañni, znacznie się komplikuje. Jest tak też dlatego, że dźnianę podzielono na kategorie: od zwykłej światowej wiedzy poprzez kolejne stopnie intuicyjnego wglądu, a kończąc na pierwotnej mądrości, czyli właśnie pradźni. Stąd niekiedy dźnianę traktuje się jak synonim pradźni. W mahajanie pradźnia – obok umiejętnych metod (*upāya*) – stanowi zasadniczy aspekt ścieżki do oświecenia, tworzy z nią nierozdzieloną parę (*prajñopāya*). Pradźnię uważa się za stan umysłu, w którym widzi się rzeczy takimi, jakimi są w swej istocie. Seng-czao (374/84–414), prekursor cz’an ze szkoły san-lun, zatytułował swoje dzieło *Pradźnia nie jest wiedzą [intelektualną]*⁹⁹. W cz’anie często porównuje się umysł zwykłego człowieka do rozpędzonego górskiego potoku, umysł okiełznany w medytacji do spokojnie płynącej rzeki, a umysł oświecony do nieporuszonych głębin oceanu. Według Hsu-jüna: „Szalony umysł nie zatrzymuje się. Jeśli to uczyni – jest oświecony”¹⁰⁰.

⁹³ I tak nibbana jest niestworzona (pal. *akāṭa*), nieśmiertelna (*amata*, *accuta*), nieskalana (*nippāpa*), nadnaturalna (*abhūta*), jest prawdą (*satya*) i jest wieczna (*dhuva*). Por. J. Sierdzan (red.), *Przekroczyć próg mądrości*, Wydawnictwo EJB, Kraków 1997, s. 118–19. O podobieństwie opisu absolutu w różnych religiach piszę też w artykule *Buddyzm a idea nadprzyrodzonego: Przejawy sacrum w buddyzmie tybetańskim*, w: E. Przybył (red.), *Nadprzyrodzone*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2003, s. 270–96.

⁹⁴ *Sagathakam* 746, D. T. Suzuki (tł.), *The Lankavatara-sutra*, s. 282.

⁹⁵ Tamże, w. 763, s. 283.

⁹⁶ K. Yamamoto (tł.), *The Mahayana Mahaparinirvana Sutra: A Complete Translation from the Classical Chinese*, vol. 1, Nirvana Publications, London 2000, s. 46.

⁹⁷ Dźnianę do greckiej *gnosis* („wiedza”, „poznanie”, „gnoza”) porównał E. Conze (*Buddyzm a gnoza*, „Nomos”, 1997, nr 18/19, s. 8). J. Reynolds oddał w ten sposób jej tybetański odpowiednik *ješe* (*ye-she*). J. Reynolds (tł., wst. i red.), *Self-Liberation Through Seeing With Naked Awareness: Being an Introduction to the Nature of One's Mind*, Station Hill Press, Barrytown 1989, s. 51, 160.

⁹⁸ E. Conze tłumaczył pradźnię przez grecką *sophia* („mądrość”) (*Buddyzm a gnoza*, s. 10–11). Większość oddaje pradźnię przez „mądrość” lub „wgląd” (R. Gombrich, *How Buddhism Began*, s. 112).

⁹⁹ S. Schuhmacher, G. Woerner (red.), *Encyklopedia mądrości Wschodu: Buddyzm, Hinduizm, Taoizm, Zen*, Warszawski Dom Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 293.

¹⁰⁰ Lu K’uan Yü, *Ch’an and Zen Teaching*, vol. 1, Rider, London 1960, s. 19.

W mahajanie ideę anatty (zwaną w pismach sanskryckich anatmanem) rozciągnięto na cały kosmos zjawisk (*dharma-nairātmyā*). Pomimo zarzutów oskrządzających mahajanę o nawrót do tradycji hinduskiej, najwybitniejsi jej filozofowie bronili stanowiska anatmana. Nagardżuna (ok. 150 – ok. 250) i madhjamikowie nauczali, że nie istnieje żaden byt, który posiadałby własną naturę (*svabhava*), niezależną od innych. Według Nagardżuny: „żadne [abstrakcyjne] byty, takie jak *atman* czy *anatman* – nie istnieją”¹⁰¹; są to tylko pojęcia filozoficzne ukute w celu wyjaśnienia Dharmy. Nagardżuna przeniósł dyskusję o anatmanie poza sferę logiki, doprowadzając ją na skraj absurdu poprzez zastosowanie logiki czterech alternatyw (*catuṣkoṭi*), odrzucając wszystkie stanowiska: „ja”, „nie-ja”, zarówno „ja” jak i „nie-ja”, oraz ani „ja” ani „nie-ja”. Zwolennicy konkurencyjnej jogaćary wyśmiewali tę logikę, mawiając: „Twierdzenie [czegokolwiek] jest fałszywym dodatkiem; odrzucanie [jakiegoś poglądu] jest fałszywą redukcją; głoszenie [istnienia] zarówno bytu, jak i niebytu, jest fałszywą sprzecznością, a odrzucanie zarówno bytu, jak i niebytu – to żart”¹⁰².

Żyjący około IV–V w. Wasubandhu, jeden z twórców szkoły jogaćara, postawił znak równości między świadomością a wszechświatem: „W mahajanie utrzymuje się, że [wszechświat złożony z] trzech sfer jest jedynie treścią świadomości”¹⁰³. Z kolei *Traktat o Spełnieniu doktryny tylko wyobrażenia (Vijñāptimātrata-siddhi-śāstra)* Dharmapali (530–561), będący komentarzem do *Spełnienia doktryny tylko wyobrażenia (Vijñāptimātrata-siddhi)*, ważnego tekstu szkoły jogaćara, utożsamia umysł i intelekt (*manas*) ze świadomością (*vijñāna*)¹⁰⁴. W poetyckiej formie Śāntidewa (VII/VIII w.), autor *Przewodnika na ścieżce bodhisattva* (5.16–18), jednego z najpopularniejszych tekstów mahajany, traktuje umysł jako skarb i tajemnicę, których należy strzec przed wrogami, czyli powodującymi jego rozproszenie przeszkadzającymi koncepcjami¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Traktat o podstawach środkowej ścieżki* 18.6, w: Nagardżuna, *Wybór pism*, Kraków 1992, s. 134.

¹⁰² Chang Chung-yuan (tł. i wst.), *Original Teachings of Ch’an Buddhism: Selected from The Transmission of the Lamp*, Pantheon Books, New York 1969, s. 130.

¹⁰³ Wasubandhu, *Dowód na wyłączenie istnienia treści świadomości w dwudziestu strofach* 1, „Studia Indologiczne”, 6 (1999), s. 18. Por. słowa George’a Berkeleya, który w *Traktacie o zasadach poznania ludzkiego* (rozdz. 3) pisał: „ani nasze myśli, ani uczucia, ani idee ukształtowane przez wyobraźnię nie istnieją poza umysłem. (...) Ich *esse* to *percipi* – i nie jest możliwe, aby miały jakiegokolwiek istnienie poza umysłami, czyli rzeczami myślącymi, które je postrzegają” (*Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, PWN, Warszawa 1956, s. 36–37). „Wszystkie rzeczy, jakie istnieją, istnieją tylko w umyśle, to znaczy, że są to twory czysto pojęciowe” (rozdz. 34, s. 57). Berkeley nie odrzucał istnienia rzeczy postrzegalnych zmysłami, negował tylko istnienie materii (rozdz. 35).

¹⁰⁴ P. T. Raju, *Idealistic Thought of India*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1953, s. 269.

¹⁰⁵ Shāntideva, *A Guide to the Bodhisattva’s Way of Life*, Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala 1981, s. 47.

Bassui (1327–1387), japoński mistrz dzen, przedstawił umysł jako rzeczywistość wymykającą się wszelkim opisom. Jego słowa częściowo odwołują się do opisu umysłu w pismach mahajany, a także do jego własnego doświadczenia: „Umysł jest Prawdziwą Naturą rzeczy, przekraczającą wszystkie formy. (...) Umysł nie jest wewnątrz, na zewnątrz, ani pomiędzy. Nie jest on bytem, ani nicością, ani niebytem, ani nienicością, ani buddą, ani umysłem, ani materią. Dlatego nazywany jest Umysłem nie związanym z niczym”¹⁰⁶. „Jest on prawdziwą naturą wszystkich odczuwających istot, niezmienną i wieczną, która istniała, zanim zrodzeni zostali nasi rodzice, zatem i przed naszymi narodzinami. Z tego powodu nazywane jest to Pierwotną Twarzą przed narodzeniem rodziców. Ten Umysł jest dogłębnie czysty. Kiedy się rodzimy, nie tworzy się on od nowa, a gdy umieramy, to nie ginie. Nie ma żadnych cech męskich czy żeńskich, nie jest także zabarwiony dobrem czy złem. Nie można go z niczym porównać, dlatego też zwany jest Naturą Buddy”¹⁰⁷.

Zarówno w mahajanie, jak i tantrażanie, świadomość jest bytem niefizycznym, który poznaje i jest świetlisty. Podobnie jak umysł – nie ma ona kształtu ani koloru, nie napotyka na żadne przeszkody, można jej doświadczyć, ale nie można spojrzeć nań z zewnątrz, jak na obiekt. Świadomość w buddyzmie obejmuje sobą to wszystko, co na Zachodzie określa się mianem podświadomości, nieświadomości, preświadomości, czy nadświadomości. Buddyjskie traktaty logiczne wymieniają cztery rodzaje percepcji bezpośredniej świadomości¹⁰⁸: zmysłową (*indriya-pratyakṣa*), mentalną (*mānasa-pratyakṣa*), związaną z samowiedzą (*svasānvedana-pratyakṣa*)¹⁰⁹ i jogiczną (*yogi-pratyakṣa*). Tylko ta ostatnia zapewnia osiągnięcie poznania wyzwalającego.

Niesłuchanie istotnym terminem filozofii mahajany – choć występującym tylko w pismach szkoły jogačara i w polemikach z nimi – jest alajawidźniana, czyli świadomość (*viññāna*) „magazynująca” albo „podstawowa” (*ālaya*), w skrócie alaja. Ten kluczowy dla szkoły jogačara termin pojawia się po raz pierwszy w *Sutrze ujawniającej ukryte znaczenie*¹¹⁰, gdzie jest utożsamiony

¹⁰⁶ P. Kapleau, *Trzy filary zen*, s. 164.

¹⁰⁷ Tamże, s. 155–156.

¹⁰⁸ Lati Rinbochay, *Mind in Tibetan Buddhism: Oral Commentary on Ge-shay Jam-bel-sam-pel's Presentation of Awareness and Knowledge Composite of All the Important Points Opener of the Eye of New Intelligence*, Gabriel Press, Valois 1981, s. 17.

¹⁰⁹ Ten typ percepcji odnosi się do postulowanego przez niektóre szkoły, w tym sautrantikę i cīttamatrę, istnienia świadomości samowiedzy, której funkcją jest zapamiętanie treści własnego poznania. „Jej zwolennicy twierdzą, że gdyby nie istniała świadomość obserwująca świadomość, która postrzega jakiś obiekt, nie istniał by sposób, aby dowiedzieć się, że coś się spostrzegło” (tamże, s. 19).

¹¹⁰ J. Powers (tł.), *Wisdom of the Buddha: The Samdhinirmocana Sutra*, Dharma Publishing, Berkeley 1995, s. 71, rozdział 5.

z *ċitta*¹¹¹. Z kolei *Sutra zstąpienia na Lanę* (6.221), która utożsamia alaję z tathagatagarbhą¹¹², wyróżnia względny i absolutny aspekt alaji. Odpowiadają one względnemu aspektowi umysłu, czyli powstającym i zanikającym świadomościom, oraz umysłowi absolutnemu, *ċittamatratā*¹¹³. W *Przebudzeniu ufności*, ważnym tekście chińskiej mahajany, względnemu aspektowi alaji odpowiada aspekt nieoświecony (chiń. *pu-chüeh*), a aspektowi absolutnemu – aspekt oświecony (*chüeh*); pierwszy przenika niewiedza, drugi takóć rzeczy takich, jakimi są w swej istocie¹¹⁴.

W opinii A. Waymana alaja stanowi kontynuację takich pojęć palijskich, jak *viññāna* czy *bhavaṅga*¹¹⁵. Według jednych uczonych japońskich idea alaji stanowiła rezultat doświadczenia jogicznego, według innych zaś powstała jako teoretyczny koncept celem wyjaśnienia ciągłości stanów umysłu, np. związku karmy i jej rezultatów¹¹⁶, natomiast zdaniem L. Schmithausena, autora ogromnej, liczącej około 700 stron, monografii alaji, idea ta powstała z koncepcji *buddhi* (skt. „inteligencja”) powstałej w *sankhji* oraz idei „umysłu zawierającego wszystkie nasiona” (*sarvabīja-vijñāna*), znanego ze *Stanów praktyki jogi*, a będącego pochodną koncepcji *bhavaṅgi*¹¹⁷. Alaja niejako „przylepia się” do materialnych właściwości zmysłów, tworząc odrębny byt, którego naturą jest lgnięcie do jaźni, przez co błędnie jest za nią uważana. Byłaby więc ona bytem o charakterze ciągłym, który w chwili poczęcia wchodzi do łona matki, gdzie łączy się ze spermą ojca i jajem matki, i w ciągu całego życia stanowi podstawę wszystkich percepcji jednostki. Stanowi ona oparcie dla wszystkich stanów świadomości, a zanikowi ulega wraz z wygaszeniem ostatniego z nich.

W klasycznej („ortodoksyjnej”) jogaćarze alaja jest świadomością indywidualną, natomiast w późniejszej tradycji stała się świadomością ponadindywidualną,

¹¹¹ To utożsamienie wynika z tego, że sanskrycki rdzeń *ci* znaczy „gromadzić”. D. T. Suzuki (tł.), *The Lankavatara-sutra*, s. xxi; J. Powers (tł.), *Wisdom of the Buddha*, s. 333, p. 8.

¹¹² D. T. Suzuki (tł.), *The Lankavatara-sutra*, s. 191.

¹¹³ Skt. *cittamatratā* to, dosłownie, „[sam] tylko umysł” (*Sagathakam* 101, D. T. Suzuki, *The Lankavatara-sutra*, s. 234). Suzuki, który przełożył na angielski tę sutrę, dla odróżnienia zmiennego, względnego aspektu umysłu od aspektu ostatecznego, pierwszy pisał z małej litery (*mind*) (s. 34), drugi z dużej: *Mind* (s. 231), *Mind-only* (s. 49), albo używał wyrażenia *Mind itself* (s. 34, 49 itd.).

¹¹⁴ Y. S. Hakeda (tł. i kom.), *The Awakening of Faith: Attributed to Āśvaghosha*, Columbia University Press, New York 1967, s. 56–62.

¹¹⁵ A. Wayman, *Vijñāna*, s. 263.

¹¹⁶ L. Schmithausen, *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacara Philosophy*, vol. 1, International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1987, s. 3–4.

¹¹⁷ Tamże, s. 28–43.

jedną dla wszystkich, pojęciem korespondującym z zachodnią koncepcją nieświadomości¹¹⁸. W tym ujęciu alaja to podłoże wszystkich aktów myślowych, zbiornik karmy z poprzednich inkarnacji w formie wrażeń (*vāsanā*) i nawyków, będących nasionami karmicznymi, które dojrzeją w którymś z kolejnych żywotów. Świadomość ta jest przedmiotem narodzin i śmierci, a przez to – w przeciwieństwie do natury buddy, czy takości (*tathatā*) – czymś nierzeczywistym. Alaję porównuje się do fal w oceanie takości. Jest to „podstawowa struktura w ewolucji albo rozwojowym procesie świadomości (*viññāna-pariṇāma*), reprezentująca zdolność świadomości do tworzenia przyszłych czynów na podstawie przeszłych nawyków i zachowań. (...) aktywność świadomości, podtrzymująca pewne sposoby zachowania i percepcji, oraz pewne ideologie lub pojęcia”¹¹⁹. Wspomniane „modyfikacje świadomości” (*viññāna-pariṇāma*) oznaczają zmiany zachodzące w alaji. Alaja każdorazowo powstaje z tworzących ją nasion karmicznych, a potem z niej powstaje siedem świadomości¹²⁰.

Teksty jogacary, zwłaszcza *Sutra zstąpienia na Lanke*, wywarły znaczący wpływ na buddyzm chiński. Jako pierwszy ideę jednego umysłu, głoszącą tożsamość umysłu człowieka z umysłem buddy, upowszechnił Bodhidharma (ok. 470 – ok. 534/43), uważany za twórcę cz’anu¹²¹. W ślad za nim poszli m.in. Lin-czi (810–867), jeden z wielkich mistrzów cz’anu, oraz Dogen (1200–1253), najwybitniejszy japoński mistrz dzen¹²². Zdaniem Dogena codzienny umysł zawiera w sobie nie tylko potencjał oświecenia, ale również cały wszechświat ze wszystkimi istotami. W tej perspektywie na umysł składają się trzy „warstwy”: 1) zewnętrzna, przejawiona i aktywna, gromadząca myśli i uczucia; 2) wewnętrzna samoświadomość; oraz 3) najgłębsza natura umysłu, tożsama z śunjatą i iluminującą ta-

¹¹⁸ Np. wydana w 2003 monografia alaji pióra W. Waldrona utożsamia alaję z nieświadomością (*Buddhist Unconsciousness: The Alayavijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*). Do tej pracy nie udało mi się dotrzeć. Ponadto jednostkowe karmy poszczególnych istot, istniejące od nie mającego początku czasu i zaurzone w alaji, porównuje się ze stoicką koncepcją *logoi spermatikoi*, które wg Augustyna z Hippony istnieją odwiecznie w umyśle Boga. Por. A. Verdu, *The Philosophy of Buddhism: A „Totalistic” Synthesis*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1981, s. 177.

¹¹⁹ D. Y. Paul, *Philosophy of Mind in Sixth-Century China: Paramartha’s „Evolution of Consciousness”*, Stanford University Press, Stanford 1984, s. 97.

¹²⁰ Tych siedem świadomości to świadomości: pięciu zmysłów, intelektu (*manovijñāna*), oraz intelektu splamiona przez emocje (*kliṣṭa-manovijñāna*). Niektóre szkoły chińskie dodawały jeszcze dziewiątą świadomość: nieskalaną (*amala-viññāna*). Wg Paramarthy (499–569) ta ostatnia czyli amala powstaje po realizacji celu medytacji w miejsce alaji, która ulega unicestwieniu. Także japońska szkoła tantryczna ōinon, która przejęła od jogaczary osiem świadomości, do dała do niej dziewiątą, absolutną świadomość buddy Mahawairocana.

¹²¹ Bodhidharma, *Kazania*, Pracownia „Borgis”, Wrocław 1997, s. 31.

¹²² K. Kiyotaka, *The Self and the Individual in Chinese Buddhism*, w: Nagendra Kumar Singh (red.), *International Encyclopaedia of Buddhism*, vol. 13, s. 1528.

kością¹²³. Aspekt 1) oznacza, że sposób myślenia człowieka jest kumulatywny, ograniczający, nieharmonijny, zwodniczy, nieudolny, oraz cechuje się lgnięciem do obiektów¹²⁴.

Warto tu dodać, że w cz'anie¹²⁵, dzenie i koreańskim sonie, a także w tybetańskich tantrajanie i dzogczien, istotną rolę pełni bezpośredni przekaz oświecenia z umysłu do umysłu¹²⁶.

Umysł w tantrajanie, mahamudrze i naukach dzogczien

Ponieważ zarówno tantra, jak i nauki mahamudry, czyli „wielkiego symbolu” (skt. *mahāmūdra*) i dzogczien czyli „wielkiej doskonałości” (tyb. *rDzogs-pa chen-po*), odwołują się do nauk o umyśle, wypracowanych przez hinajanę i mahajanę, większość z tego, co znajdujemy w ich tekstach stanowi rekapitulację materiału z sutt therawady, sutr pradžniaparamity czy śast mahajany. Do tego dochodzi osobiste doświadczenie jogiczne autora. Podobnie jak w tekstach mahajany, tak również u wybitnego autora dzogczien Longczienpy (1308–1363), umysł jest naturalny¹²⁷, nie jest podwójny¹²⁸, jest niezmienny¹²⁹, oświecony¹³⁰, świetlisty¹³¹, w sposób naturalny czysty¹³², a wrodzona umysłowi mądrość¹³³ jest jego naturą buddy¹³⁴. Jak głosi tytuł najbardziej znanego jego tekstu, ten *Umysł jest w naturalny sposób wyzwolony*¹³⁵.

¹²³ Chang Chen-Chi, *The Practice of Zen*, Rider, London 1960, s. 37–40.

¹²⁴ Tamże, s. 152–157.

¹²⁵ Chang Chung-yuan (tł. i wst.), *Original Teachings of Ch'an Buddhism*, s. 85–87.

¹²⁶ Por. np. opis oświecenia Seunga Sahn, wybitnego koreańskiego mistrza son. Gdy jego mistrz Ko Bong zakwestionował jego odpowiedź na zadane przez siebie pytanie, Seung Sahn poczuł narastającą wściekłość. „Przez następne pięćdziesiąt minut Ko Bong i Soen-sa (= Seung Sahn) patrzyli na siebie jak dwa gotowe do ataku kocury. Nastąpiła pełna napięcia cisza. Wtem, zupełnie niespodziewanie, Soen-sa miał już odpowiedź: ‘Właśnie tak jak jest’. Kiedy Ko Bong usłyszał to, jego oczy zwilgotniały i na twarzy pojawiła się radość. Objął Soen-sa i rzekł: ‘Ty jesteś kwiatem, a ja jestem pszczołą’”. S. Mitchell (red.), *Strzepując popiół na Buddę: Nauki mistrza Zenu Seung Sahn*, masz. pow., [Kraków 1984], s. 103.

¹²⁷ Tulku Thondup Rinpoche, *Buddha Mind: An Anthology of Longchen Rabjam's Writings on Dzogpa Chenpo*, Snow Lion, Ithaca 1989, s. 235, 310, 330.

¹²⁸ Tamże, s. 330.

¹²⁹ Tamże, s. 270, 331.

¹³⁰ Tamże, s. 26, 39, 49, 87.

¹³¹ Tamże, s. 82, 239.

¹³² Tamże, s. 15, 239.

¹³³ Tamże, s. 272.

¹³⁴ Tamże, s. 286.

¹³⁵ Tamże, s. 316.

Z punktu widzenia tantrajany, czyli buddyzmu tantrycznego (zwanego również, z racji miejsca upowszechnienia, buddyzmem tybetańskim) umysł¹³⁶ jest nie tylko energią mentalną, ale również światłem. Zdaniem Garmy Changa, który uznał mahamudrę za *Centralną naukę tantry tybetańskiej*, oświecony umysł jest jednocześnie pusty i świetlisty. Zarówno oświeceni buddowie jak i zwykle nieoświecone istoty mają naturę buddy; pierwsi różnią się od drugich tylko tym, że osiągnęli całkowitą kontrolę nad treściami własnego umysłu¹³⁷. Tybetańskie szkoły sakja i kagju, odwołując się do *Nauki o mahamudrze* Tilopy, głoszą, że istotą umysłu jest świetlistość¹³⁸. Pogląd ten zwalczają gelugpowie, uważający ją wyłącznie za aspekt pustego w swej istocie umysłu. Podejście do świetlistości sakjapów i kagjupów traktują jako wersję nauki o dwóch absolutach.

Mahajanistyczne rozróżnienie na umysł (skt. *citta*) i naturę umysłu (*cittatā*) znalazło odzwierciedlenie w naukach dzogczien, gdzie mówi się o umyśle (tyb. *sems*) i naturze umysłu (*sems-nyid*)¹³⁹. Zdaniem J. Reynoldsa to zróżnicowanie ma „kluczowe znaczenie dla zrozumienia nauk dzogczien”¹⁴⁰. Człowiek, który żyje przywiązany do treści własnego umysłu, działa na poziomie zwykłego umysłu związanego z niewiedzą (*ma-rig-pa*). Gdy jednak zrealizuje naturę umysłu, czyli jego rigpę (*rig-pa*; skt. *saṃvedana*), rozpoznaje treści umysłu jako jego projekcje, tak jakby były odbiciami w lustrze, czyli jako iluzoryczne i nie przynoszące satysfakcji. Wówczas wyzwala się spod ich wpływu. Wspólny dla nauk dzogczien i mahamudry jest termin „naturalny stan” (tyb. *gNas-lugs*). Pojawia się on w źródłowych tekstach obu praktyk: zarówno w *Samowyzwoleniu dzięki widzeniu w stanie nagiej uwagi* Padmasambhawy (VIII/IX w.)¹⁴¹, jak i w *Nauce o mahamudrze*

¹³⁶ To, co teksty palijskie i sanskryckie nazywają *ċitta*, teksty tybetańskie określają mianem *sems*. Z kolei intelekt (pal. *mano*; skt. *manas*) oddają przez *yi*, a inteligencję (skt. *buddhi*) przez *bLo*. Ten ostatni termin służy też jednak – w nietechnicznym języku – na określenie umysłu jako takiego, zarówno splamionego, jak i tego, który oczyszcza się w toku treningu umysłu (*bLo-sByong*). Wg M. J. Sweeta teksty opisujące praktykę oczyszczenia umysłu tworzą odrębny, tybetański gatunek literatury religijnej. *Mental Purification* (Blo sbyong): *A Native Tibetan Genre of Religious Literature*, w: J. I. Cabezón, R. R. Jackson (red.), *Tibetan Literature: Studies in Genre*, Snow Lion, Ithaca 1996, s. 244–246. Słowo „widźniana” Tybetańczycy przekładają jako namśe (*rnam-shes*), nampar śepa (*rnam-par shes-pa*), lub śepa (*shes-pa*) (Lati Rinbochay, *Mind in Tibetan Buddhism*, s. 147–153).

¹³⁷ G. C. C. Chang, *Centralna nauka tantry tybetańskiej: Mahamudra*, w: J. Sieradzan (tł. i red.), *Buddyzm*, s. 108.

¹³⁸ Tilopa, *Nauka o mahamudrze*, w: tamże, s. 110.

¹³⁹ Podobnie jak czynił to D. T. Suzuki, Tulku Thondup Rinpoche tybetańskie słowo na określenie zwykłego umysłu (*sems*) tłumaczy przez ang. *mind*, „umysł”, a gdy tekst mówi o naturze umysłu (*sems-nyid*), oddaje je przez ang. *Mind* (*Buddha Mind*, s. 450–451).

¹⁴⁰ J. M. Reynolds, *Introduction*, w: tenże (tł., wst. i red.), *Self-Liberation Through Seeing With Naked Awareness*, s. 4–5.

¹⁴¹ Padmasambhawa, *Samowyzwolenie dzięki widzeniu w stanie nagiej uwagi* 23, w: tamże, s. 22–23. Zob. Też indeks do książki, s. 168.

Tilopy (988–1069)¹⁴². Padmasambhawa utożsamiał z sobą umysł, naturę umysłu, umysł sam w sobie, anatmana, pradžniaparamitę, naturę buddy, naturę dharm, alaję i mahamudrę, a nawet hinduskiego atamana¹⁴³.

III Karmapa Rangdziung Dordże (1284–1339), wybitny mistrz i uczyony tybetański, który zintegrował nauki mahamudry i dzogczien, pisał: „Zjawiska są umysłem i pustka jest umysłem, urzeczywistnienie jest umysłem i iluzja jest umysłem, powstawanie jest umysłem i zanikanie jest umysłem”. Według niego umysł nie jest rzeczywisty, a poza nim nic nie istnieje. Broniąc się przed zarzutem o nihilizm, stwierdzał, że umysł nie jest jednak nicością, gdyż stanowi podstawę dla zaistnienia zarówno samsary (świata cierpienia), jak i nirwany (wyzwolenia z niego)¹⁴⁴.

W przeciwieństwie do hinajany i mahajany, tantrajana więcej mówi o ciele, niż o umyśle czy świadomości. Znalazło to odzwierciedlenie w terminologii. Buddyzm tantryczny naturalnie wykorzystuje słownictwo wypracowane przez autorów przeszłości, jednak wiele wprowadzonych w Tybecie terminów ma związek z ciałem¹⁴⁵. W myśl nauk tantrajany jogin w toku pracy z energiami ciała subtelnego (kroplami i čakrami) kreuje ciało iluzoryczne, w którym może przenieść swój umysł na odległość¹⁴⁶. Ostatecznie, ten oczyszczony w medytacji umysł przekształca się w ciało wadźry. W dzogczien za najwyższe osiągnięcie uznaje się realizację ciała tęczowego. W toku trwającego z reguły siedem dni procesu umierania ciało dzogczienpy stopniowo zmniejsza się do rozmiaru kilkuletniego dziecka, a niekiedy nawet całkowicie znika w tym, co nosi nazwę ciała tęczowego (tyb. ‘ja’ *lus*)¹⁴⁷.

¹⁴² J. Sieradzan (tł. i red.), *Buddyzm*, s. 110.

¹⁴³ Padmasambhawa, *Samowyzwolenie dzięki widzeniu w stanie nagiej uwagi* 6, w: Reynolds (tł., wst. i red.), *Self-Liberation Through Seeing With Naked Awareness*, s. 12.

¹⁴⁴ III Karmapa, Rangdziung Dordże, *Modlitwa mahamudry*, w: J. Sieradzan (tł. i red.), *Buddyzm*, s. 113.

¹⁴⁵ Do wypracowanej przez poprzedników trzech ciał czyli trikaji (*trikāya*) – dharmakaji (*dharma-kāya*), sambhogakaji (*sambhogakāya*) i nirmanakaji (*nirmāṇakāya*) – tantrycy dodali ciało wadźry (*vajrakāya*, *vajradeha*), ciało iluzoryczne (*māyākāya*) zwane też majicznym (*māyādeha*), ciało mentalne (*manomāyākāya*), ciało praniczne (*prāṇadeha*), a dzogczienpowie ciało promienne (tyb. ‘od *sku*), ciało świetliste (‘od *lus*). ciało tęczowe (‘ja’ *lus*) i ciało tęczowe wielkiego przeniesienia (‘ja’ *lus* ‘*pho ba chen po*).

¹⁴⁶ Wyjaśnia to zjawisko bilokacji, znane też w innych religiach.

¹⁴⁷ Por. opisy okoliczności realizacji mistrzów dzogczien na tle śmierci innych mistrzów. J. Sieradzan (*Śmierć i umieranie*, s. 251–279; tenże, *Buddyjska wizja śmierci i umierania*, s. 121–52).