

LIN Yueh-hui 林月惠

Preobrat praznanja¹

Glede na akademsko miselnost dinastije Ming, kot se kaže v delu *Študija konfucijanstva v dinastiji Ming*, študije, ki kot Yaojiangova študija bodisi temeljijo na Yangmingu bodisi so tesno prepletene z njim (kot na primer študija Wangove šole, študija ustavljanja in negovanja ali študija *taizhou*), obsegajo skoraj polovico celotnega števila študij.² Vidimo lahko, da je bilo konfucijanstvo dinastije Ming v splošnem osredotočeno na Yangmingovo misel, ki predstavlja prevladujoči trend. Razlog, zakaj je Yangmingova misel postala »izstopajoča šola« akademskih misli dinastije Ming, je povezan z opazovanjem in prakso Yangmingovih učencev ter z interpretacijo njegovih predavanj; šele tako je lahko Wangova šola dosegla veličino »učencev, ki vrtijo svet že več kot sto let« (Zhang 1974, 282), ter ustvarila številne posebne miselne šole. Zato so po Yangmingovi smrti študije miselnosti Wangove šole podrobno opredelile in razširile področje akademskih raziskav.

Raziskava te knjige temelji na miselnosti Nie Shuangjianga in Luo Nian'ana iz Wangove šole *jiangyou*, njune misli pa so obravnavane z zgodovinske perspektive »delitve Wangove šole«. Predstaviti poskuša prvotno obliko in

1 Naslov izvirnika: 結論 – 良知學的轉向.

2 *Študija konfucijanstva v dinastiji Ming* obsega 62 zvitkov; *Študija Yaojiang*, *Študija Wangove šole*, *Študija ustavljanja in negovanja* ter *Študija taizhou* obsegajo 27 zvitkov, to je skoraj polovico celotne študije.

edinstvenost njunih misli. To delo poglobljeno obravnava njune akademske razprave z Yangmingovimi učenci, pojasnjuje pomen razprav med obema stranema ter primerja razlike in podobnosti med Niejem in Luojem na eni ter Yangmingovimi mislimi na drugi strani. Z raziskavo Nie Shuangjiangove in Luo Nian'anove miselnosti lahko osvetlimo čas spremembe v akademskem razmišljanju in delitve Wangove šole.

Namen prvega poglavja je določiti raziskovalni pristop tega dela. Ker je bilo raziskovanje miselnosti filozofov Wangove šole (Yangmingove struje) vedno povezano z Yangmingovimi mislimi, je bilo pozornosti deležno šele, ko je prišlo do delitve Wangove šole, in ni postalo neodvisno raziskovalno področje. Z drugimi besedami, učenjaki so se večinoma osredotočali na Yangmingovo miselnost, da bi preučili misli filozofov Wangove šole. Zato to poglavje s pomočjo predelave »delitve Wangove šole« raziskovalno usmeritev, katere rdeča nit je Yangmingova miselnost, nadomešča s tem, da vzpostavlja raziskovalni pristop, osredotočen na miselnost in glavne teme filozofov Wangove šole. Zato Yangmingov nauk o praznanju razumemo kot temeljno besedilo filozofov Wangove šole, saj lahko razumevanje in raziskovanje njihove miselnosti raziščemo s pomočjo vzajemne interakcije med njimi in Yangmingovim praznanjem. Tako lahko ponazorimo razumevanje, interpretacijo in prakso filozofov Wangove šole glede praznanja in naravo razlik med njihovimi mislimi. Razlog za to, da se raziskava osredotoča na Nie Shuangjiangove in Luo Nian'anove misli, je v tem, da imata podobna teoretska zanimanja in sta v okviru Wangove šole bolj heterogena in kontroverzna.

Drugo poglavje opisuje zgodovinsko podobo delitve Wangove šole. Izbere akademske dejavnosti filozofov Wangove šole – predavanja, govore, Yangmingove zapise in zbirke Yangmingovih del – z namenom raziskovanja širjenja in oblike diferenciacije Wangove šole. Med Yangmingovimi učenci je izpostavljena prva generacija, ki je že izoblikovala različna stališča in argumente o osnovnih dokazih ontologije praznanja ter poteh za doseganje znanja kulture. Poleg tega v okviru Wangove šole obstaja tudi poziv k »poenotenju in premostitvi razlik«. Proces razvoja miselnosti v Nie Shuangjiangovem in Luo Nian'anovem življenju je tesno povezan s takratnimi zgodovinskimi razmerami.

Tretje poglavje analizira Nie Shuangjiangovo »vrnitev k tišini«. Ker je treba Shuangjiangovo argumentacijo dokazati z Yangmingovimi besedami in ker se ima za pravega razlagalca Yangmingovih misli, to poglavje ne govori le o izvoru Shuangjiangove vrnitve k tišini in njegovem miselnem sistemu zaporedja kulture, ampak še posebej poudarja Shuangjiangov preprost izbor

Yangmingovih misli z namenom predstaviti bistvo njegove vrnitve k tišini. Poudarek Shuangjiangove teorije vračanja k tišini je v tem, da z miselnim tokom dveh enot (*li* in *qi*) ter dveh meja (substance in funkcije) izpostavlja ontološki pomen praznanja in poizkuša poudariti »vzpostavljanje substance« (vzpostavljanje temeljev) teorije kultivacije.

Četrto in peto poglavje sta namenjena obravnavi Luo Nian'anove teorije »absorbiranja in ohranjanja zbranega«. Glede na to, da se je Nian'anova miselnost večkrat spremenila in da je teoretsko samozavesten, četrto poglavje obravnava osrednje teme njegove misli in njihov razvoj. »Brisanje izvora želja« ter »zaviranje misli in izgradnja modrosti« sta središčni temi Nian'anove miselnosti. V razvoju njegovih idej pa imata Longxijeva teorija »zaznavanja praznanja v danem trenutku« in Shuangjiangova »vrnitev k tišini« vselej negativen in pozitiven vpliv. Peto poglavje obravnava dokončanje Nian'anove miselnosti. Poudarek njegovega »absorbiranja in ohranjanja zbranega« je v reinterpretaciji Yangmingovega »doseganja najvišjega znanja« kultivacije; toda z Nian'anovimi izkušnjami, ki izhajajo iz Lianxijeve »odsotnosti želja« in »glavne tišine« ter iz teme Ming Daota »kdor ima *ren*, ima isto substanco kot stvari«, ponovno interpretira Yangmingov nauk doseganja praznanja.

Šesto poglavje analizira akademske razprave Nie Shuangjianga, Luo Nian'ana in Yangmingovih učencev. Razlikovanje poteka na ravni naslednjih teoretskih tematik: kar se še ni zgodilo/kar se je že zgodilo, molka/čutov, doseganja znanja/opazovanja stvari, videnja obstoja praznanja, enotnega izvora substance in funkcije, srčne zavesti, ki ima določeno substanco/srčne zavesti, ki nima določene substance. Izpostavljene so teze in miselni tokovi z obeh strani. Poleg tega je predstavljen način oblikovanja tez iz antitez obeh strani. Iz teh argumentacij lahko vidimo, katere interpretacijske poudarke Yangmingove misli izpostavljajo Shuangjiang, Nian'an in filozofi Wangove šole.

Sedmo poglavje primerja podobnosti in razlike med Nie Shuangjiangom, Luo Nian'anom in Yangmingom. Obravnava osrednji koncept Yangmingove miselnosti – doseganje znanja – in najpogostejši koncept v konfucijanstvu obdobja Ming – opazovanje stvari –, z namenom analizirati razlike med Shuangjiangom, Nian'anom in Yangmingom. Skratka, Yangmingova interpretacija »doseganja najvišjega znanja« poudarja uporabnost praznanja – »pravilno in nepravilno znanje« dinamično potiska naprej, nenehno reinterpretira pomen dejavnosti ter je sila s poudarkom na praznanju in moralni praksi. Shuangjiang in Nian'an posvečata pozornost ontološkemu pomenu praznanja: »razlog, zaradi katerega je znanje praznanje«, s poudarkom na vrnitvi v izvorno substanco praznanja (substancia človeškosti, substancia

srčne zavesti) in na njegovem ohranjanju ter na varovanju transcendence praznanja. Čeprav so pri »opazovanju stvari« Shuangjiang, Nian'an in Yangming opustili Zhuzijevo zunanje iskanje približevanja stvarjem izpraznjene strukture ter se posvetili notranjemu iskanju srčne zavesti, je Yangmingov pomen opazovanja stvari »popravljanje njegovih nepravilnosti in povratek k pravilnosti«, Shuangjiangov in Nian'anov čutni pomen pa se nagiba k opazovanju stvari kot »prehajanje skozi občutenje«. V zvezi z razliko v načinu razmišljanja o substanci in funkciji je razvidno, da sta Shuangjiangova in Yangmingova miselnost na videz usklajeni, vendar sta v resnici zelo različni; gre namreč za različna idejna sklopa.

Če preučimo zgoraj omenjene raziskave, izvemo, da so se po Yangmingovi smrti v njegovi miselnosti zaradi različnih razumevanj, interpretacij in praks njegovih učencev pojavili številni idejni vidiki. Na splošno filozofi Wangove šole nimajo različnih mnenj o Yangmingovi vzpostavitvi »praznanja« kot izvorne substance, vendar obstajajo različni načini kulture »doseganja najvišjega praznanja« (doseganja vedenja), zaradi česar je prišlo do razhajanj. Zato sta se delitev in sprememba Wangove šole razvili ob problemu kulture. Toda razprava o teoriji kulture mora vključevati tudi razumevanje izvorne substance, to dvoje pa ni le vzajemno prepleteno v teoretski konstrukciji, temveč je oboje mogoče tudi vzajemno preveriti. Nie Shuangjiangova »vrnitev k tišini« ter Luo Nian'anovo »absorbiranje in ohranjanje zbranega« priznavata premise ontologije praznanja in izluščita dve vrsti kulture »doseganja najvišjega praznanja«. Vendar pa nobena od teh dveh vrst kulture ne temelji na miselni poti iskanja doseganja znanja kulture s pomočjo teorije »pravilno in nepravilno znanje«, temveč gre pot naravnost, da bi se vrnila v krog. Shuangjiangova »vrnitev k tišini« je idejna pot dveh elementov *lija* in *qija* iz Chenga in Zhuja, »doseganje najvišjega praznanja« kulture interpretira s pomočjo kulture substance Yanpingovega neporajanja. Nian'anova teorija »absorbiranja in ohranjanja zbranega« pa do kulture stopa po poti Lianxijeve teorije »odsotnosti želja« in »glavne tišine«, raziskuje jedrne ideje iz »zbirke poznavanja rena« »knjige določene človeškosti« iz Ming Daota in z njihovo pomočjo reinterpretira »doseganje najvišjega praznanja« kulture. Z drugimi besedami, Shuangjiang in Nian'an sta uporabila teoretski okvir ali pot kulture iz miselnosti konfucijanstva Songa in s tem interpretirala Yangmingovo »doseganje zavesti« kulture. Še več, čeprav sta bila ob vseživljenjskem miselnem razvoju ves čas v dialogu z Yangmingovo miselnostjo in sta pogosto izmenjevala ideje z Yangmingovimi učenci, sta teoretska smotra teorij »vračanja k tišini« in »glavne tišine« Shuangjiang in Nian'ana daleč od Yangminga ter bližje Chen Baishajevi šoli. Še

bolj pomembno je, da je iz dveh različnih teorij Shuangjianga in Nian'ana, ki se razlikujeta od Yangmingovega »doseganja najvišjega praznanja« kultivacije, razvidno, da to razkriva kritični moment spremembe praznanja. V naslednjih treh točkah sledi podrobnejša pojasnitev.³

1 Od »doseganja najvišjega znanja« do »poznavanja prenehanja«

Odkar se je Yangming zavzel za obnovo klasika *Veliki nauk*, je nasprotoval Zhuzijevi reviziji knjige in njegovi racionalni interpretaciji ter ustvaril nauk »doseganja praznanja« z naslanjanjem na klasika *Veliki nauk*. Ko je zapihal ta veter, je veliko konfucijancev v Mingu z zanimanjem preučevalo *Veliki nauk*, saj so želeli razširiti svoje znanje. Zato je po razvetu Wangove šole v obdobjih Ming Zhengde, Jiajing in Wanli zapihal veter revizije *Velikega nauka* (Li 1986, 354), tako da je to delo v konfucijanstvu Minga skorajda postalo jedrni standard razlaganja lastne miselnosti. V bistvu je bila revizija *Velikega nauka* interpretacijsko vprašanje doktrine (Cen 1983, 43). Zato lahko s pomočjo razumevanja in interpretacije *Velikega nauka* konfucijancev dinastije Ming najboljše vidimo akademske razlike med njimi; obenem lahko s pomočjo interpretacije osrednjih konceptov iz *Velikega nauka* konfucijancev dinastije Ming opazimo preobrat in uzremo spremembo trenda akademske misli.

Pred Yangmingom je bilo »opazovanje stvari« temeljni koncept Zhuzijeve razlage miselnosti *Velikega nauka*. Zhuzi je nekoč dejal:

V tej knjigi je bistvo v dveh pismenkah: ‚opazovanje stvari‘; to je treba prepoznati, čeprav nekateri pravijo, da je to izguba časa; toda vse večine temeljijo na teh dveh pismenkah (Li 1986, 255).

In Zhuzijeva teorija opazovanja stvari skozi prizmo »stvari, izpraznjenih strukture«, je najboljši način, da poudarimo značilnosti njegove teorije kultivacije. Ko je nastopil Yangming, je usmeritev kultivacije Zhuzijevega iskanja strukture obrnil navzven. Njegova interpretacija doktrine *Velikega nauka* je bila skrbno preiščljena; skiciral je tri *yije* in »doseganje znanja« (doseganje praznanja) končno prepoznal kot temeljni koncept razmišljanja v delu *Veliki nauk*. Zato je v predgovoru klasika *Veliki nauk* izrek:

Osnova ni v doseganju znanja, temveč v sledenju in opazovanju stvari. Iskreni ljudje to imenujejo izjemno ... tako dosežemo znanje (Wang 1992, 243).

3 Spodnja raziskava o »spremembi praznanja« se osredotoča na obdobje od Nie Shuangjianga in Luo Nian'ana do Liu Jishana. Mislecev poznega obdobja Ming, kot so Gu (Yanwu), Huang (Zongxi) in Wang (Fuzhi), ne obravnava.

Iz tega je razvidno, da je sprememba osrednjega koncepta razmišljanja konfucijanske interpretacije v delu *Veliki nauk* – od »opazovanja stvari« do »doseganja znanja« – prav odraz obrata miselnosti v obdobju Ming od Zhujeve k Wangovi šoli.

Podobno se pri Shuangjiangu in Nian'anu interpretacija misli *Velikega nauka* razlikuje tudi od Yangminga. Shuangjiang in Nian'an sta iz »obstoja dobrega in zlega« prešla v »praznanje«, ker pa substanca ni vzpostavljena, lahko le čutita tlenje plamena ideje »obstoja dobrega in zlega«. Včasih je plamen svetel, včasih je ugasnjen, v srčni zavesti ni glavnega. Zato sta prizadevanja za »doseganje znanja« od substance srčne zavesti praznanja preusmerila k negovanju izvorne substance praznanja, kar je temelj njune šole. Zato se po Shuangjiangovi in Nian'anovi interpretaciji *Velikega nauka* njun temeljni koncept iz »doseganja znanja« razvije v »ozaveščanje prenehanja«. Shuangjiang je na primer dejal:

Bistven prispevek *Velikega nauka* je v tem, da se preneha, ko je doseženo absolutno dobro ... ozaveščanje prenehanja pomirja skrbi, stabilizira mirnost in tihoto ter že izpostavlja ‚doseganje znanja‘ kot glavno temo izobrazbe (Nie 1997, 52).

Dodal je:

Pri absolutno dobrih je beseda substanca srčne zavesti. Tisti, ki poznajo prenehanje, se ustavijo, kjer je prav ... zato je ‚doseganje ultimativnega znanja‘ prav ‚ozaveščanje prenehanja‘ (Nie 1997, 50).

Očitno je, da Shuangjiang z »ozaveščanjem prenehanja« interpretira »doseganje znanja« ter da je »ozaveščanje prenehanja« skriti uvid *Velikega nauka*. Nian'anova interpretacija *Velikega nauka* prav tako poudarja pomen »poznovanja prenehanja«. Potem ko je Nian'an v popolnosti razumel substanco rena, je miselnost *Velikega nauka* takole razlagal:

Veliki nauk govori o veličini učenja in se od drugih naukov razlikuje po tem, da razloži krepost bližnjim in ljudstvu. Četudi je substanca absolutnega dobrega prazna in tiha, je vseprevejajoča, vsaka dobrota je takšna. Ozaveščanje prenehanja pa samostojno stabilizira skrbi in se vrne v praznino, tako lahko postane vseprevejajoče. In zaradi tega pravi, da je to mogoče doseči. Ozaveščanje prenehanja govori o veččinah. Raziskovanje stvari s pomočjo doseganja ultimativnega znanja privede do poznavanja prenehanja (Luo 1997, 387).

Ne le, da Nian'an z vidika spoznavanja substance skozi praznino razlikuje med šolo modrosti na eni ter budističnim in daoističnim naukom na drugi strani,

temveč tudi kot Shuangjiang s »poznavanjem prenehanja« doseže kultivacijo in tako tudi znanje opazovanja stvari. Še posebej v svojih poznih letih (pri 56 letih) Nian'an tiho obsedi na konceptu »kraja absolutne ustavitve« in na lingvističnem pomenu »doseganja najvišjega znanja«. Njegovo poudarjanje pomena »doseganja najvišjega znanja« v *Velikem nauku* je jasen dokaz doseganja tega. Interpretacija »doseganja najvišjega znanja« s pomočjo »poznavanja prenehanja« je prepletena s Shuangjiangovo teorijo »povratka k tišini« ter z Nian'anovo teorijo »absorbiranja in ohranjanja zbranega«. To ustrezanje je izpostavljeno v poudarku substance srčne zavesti absolutnega dobrega.

Dejansko tudi interpretacija miselnosti *Velikega nauka* Yangmingovih učencev ni povsem enaka Yangmingu. Huang Jiu'an (Wan, 1480–1554) na primer o učenju govori kot o »vzpostavitvi prenehanja za učenje« (Huang 1987, 280) in razlaga *Veliki nauk* rekoč:

Pri mojem učenju je najpomembnejše, da bomo glede ozaveščanja prenehanja ... po ustavitvi vedeli, kje je primeren prostor, v katerem korelirata *li* in *qi* ter se vzajemno izpolnjujeta substanca in funkcija. Tu je osnova modrega učenja. Poznati njegove korenine pomeni poznati jedro njegovega obstoja. Zato *Veliki nauk* pravi: ‚Potem ko poznamo prenehanje, lahko pride stabilnost, po stabilnosti lahko pride umirjenost, po umirjenosti pride mir.‘ Šele poznavanje njegovega izvora lahko prinese mir; ko je vzpostavljena substanca, je *qi* skladen, ko je *qi* skladen, začne funkcija srčne zavesti delovati, zato *Veliki nauk* pravi: ‚Šele po miru pride do razmisleka, po razmisleku pa lahko pride do uresničitve tega, kar smo si zadali‘ (Huang 1959, 3).

Huang Jiu'an je torej poudaril pomen »poznavanja prenehanja«, ki je izvor znanja; tako se lahko substanca vzpostavi na *qiju*, in ko je *qi* skladen, se funkcija srčne zavesti premakne. Ta teza je na videz skladna s Shuangjiangovo tezo »substanca se vzpostavi, funkcija pa se poraja sama«. Podobno tudi Wang Xinzhai poudarja »ozaveščanje prenehanja«; tako pravi:

Pri *Velikem nauku* gre za to, da vsako ustavljanje vodi do absolutnega dobrega in šele na tej točki se lahko razvije. Ozaveščanje prenehanja je enako pomiritvi sebstva. Stabilizacija miru prinaša razmislek, je pomiritev sebstva – in takšno prenehanje vodi do absolutnega dobrega. Stvari imajo začetek in konec, po raziskovanju stvari poznamo njihov izvor. Poznavanje izvora stvari nas šele potem, ko smo jih raziskali, privede do doseganja znanja. Doseganje znanja je ozaveščanje prenehanja. V knjigi je rečeno, da poznavanje te osnove hkrati pomeni doseganje najvišje realnosti, in to velja tako za cesarja kot za običajne ljudi (Huang 1987, 712).

V zvezi s to interpretacijo je znana meditacijska teza »opazovanja stvari iz Huainana« tudi osnovana na »poznavanju prenehanja« (poznavanju izvora), ki je prineslo razvoj tega pomena. Iz tega je razvidno, da se miselnost *Velikega nauka* razlaga s temeljnim konceptom »poznavanja prenehanja«; začetnika te miselnosti v Wangovi šoli nista Shuangjiang in Nian'an. Odkar pa sta prav onadva s »poznavanjem prenehanja« interpretirala »doseganje znanja«, se je zavedanje in razlaganje praznanja v konfucijanstvu dinastije Ming preusmerilo k »poznavanju prenehanja« in s tem vplivalo na obdobje poznega Minga.

Teza He Jiyanga, ki je združil Wangovo in Zhanovo šolo (Zhan Ganquan) o »poznavanju prenehanja kot glavni točki«, pravi:

Če rečemo, da ozaveščanje prenehanja⁴ vodi do poznavanja ultimativne realnosti, s tem razložimo pojem raziskovanja stvari. To bo enakovredno pojmu doseganje najvišjega znanja. Kar pa ni prenehanje, privede do regresije, kjer ostane zakrito. Ni prave priložnosti za to, da bi dojeli bistvo narave.

Zato je Huang Lihou dejal: »Šola jiangyou se zavzema za prevlado tihote in vrnitev k tišini« (Huang 1987, 922). Podobno je tudi komentator Nian'anovega nauka Wan Simuo (Ting Yan) z »ozaveščanjem prenehanja« razlagal »doseganje znanja«. Njegove besede so:

Substanca in funkcija izhajata iz iste srčne zavesti, kjer preneha razlikovanje med sebstvom in zunanjim svetom. Objekti, ki še niso šli skozi ta proces prenehanja srčne zavesti, se ne morejo ustaviti. Stvari, ki ne morejo prenehati, če ne grejo skozi proces prenehanja srčne zavesti, se ne morejo ustaviti. Po drugi strani pa če srčna zavest ni ustavljena, tudi stvari ne morejo biti ustavljene. Treba je slediti enosti, ko se to ustavi v enosti, postane naravni zakon. Vsak človek posebej in vsi skupaj se lahko pomirijo in vsak lahko preneha. Nikakor ni rečeno, da lahko sami od sebe spoznamo prenehanje. To je ravno tisto, čemur pravimo doseganje praznanja na konkretni ravni. In če pravimo, da je zavest dosežena na konkretni ravni, potem je to ozaveščanje (Huang 1987, 504).

Še bolj poseben primer je dvoje dejanj: prenehanje in negovanje Li Jianluoja. Jianluo je občutil:

Kdor doseže znanje, doseže zavedanje substance. Kdor doseže praznanje, razkrije, a ne dodaja njegovega znanja o izvorni substanci, to ni poznavanje substance.

4 止 zhi – prenehanje: na tem mestu pomeni zaviranje sebičnih želja in egocentričnih vzgibov; postopno ustavljanje tega (op. prev.).

Zato je besedi prenehanje in negovanje vzel kot pravilno izročilo Konfucija in Zengzija. Tako doda:

Za tistega, ki preneha v procesu kultivacije, pravimo, da sledi lastnemu bistvu v mirovanju in na ta način doseže najvišjo dobroto. Med tistimi, ki kultivirajo štiri zametke in negujejo svoj občutek sramu ter štiri zametke dobrega, so še vedno dobri in tudi taki, ki niso dobri. Znanje je nekaj fluidnega in nas lahko zanese na stranpota. In če se na njih ustavimo, bomo vedno bolj oddaljeni od mirovanja ter njegove substance. Če pa to reflektiramo in se vrnemo na pot prenehanja, bomo to substanco mirovanja uresničili v svojem življenju (Huang 1987, 668).

Čeprav sta Jianluojeva izreka »spoznati korenine še ne pomeni, da smo spoznali substanco«, in »v naukih vse od pradavnine pa do danes znanje nikoli ni bilo enačeno s substanco« (Huang 1987, 674) na videz v nasprotju z Yangmingovo mislijo, sta popolnoma v skladu z Lizhoujevim izrekom:

Če resnično spoštujemo sámoozaveščanje prenehanja, reflektiramo znanje, ki se vrača k prenehanju. To je isto kot Nie Shuangjiangova ‹vrnitev k tišini› (Huang 1987, 668).

Poleg tega je Hao Chuwang, ki ne spada v Wangovo šolo (Jing, v 26. letu vladanja cesarja Wan Lija je opravil najvišji uradniški izpit), poudaril:

Sodobni nauk o absolutnem praznanju razumemo kot metodo za preprečevanje skrenitve s prave poti pri izčrpnem prepoznavanju strukturnih načel. In če hočemo pri popravljanju napak upoštevati pravilne meje, se moramo izogniti Moziju in se vrniti k Yangmingu.⁵ Paziti moramo, da pri tem ne bomo opeharili samih sebe in napačno učili drugih. Kadar govorimo o praznanju in pri tem misli ne izbrišemo do popolnosti, že skrenemo na napačno pot. Če poskušamo stabilizirati mirovanje in umiriti misli tako, da prej ne ozavestimo prenehanja, na noben način ne bomo dosegli praznanja. Le kako naj bi potem raziskovali stvari? (Huang 1987, 1324).

Pomen teh besed je, da mora biti prej ozaveščanje prenehanja, šele zatem se lahko pojavi praznanje, doseganje znanja je že drugi pomen. Poleg tega se je za reševanje omejenega znanja o praznanju veliko komentatorjev *Velikega nauka* v dinastiji Ming nagibalo k prikrivanju pomanjkljivega poznavanja besed in poudarjalo en del »izvora negovanja telesa«. To je bilo vneseno v vsako poglavje klasičnih del, tako imenovani »pomen poznavanja izvora« (ker so prejšnji kanonizirani izvodi v večini vsebovali zvezo »doseganje znanja«, lahko rečemo, da z »ozaveščanjem prenehanja« razlaga opazovanje stvari) (Li

5 Ravnanje je treba v skladu s strogo logiko in ne s hermenevtiko (op. prev.).

1988, 338). Zato je Liu Jishan pri razlagi *Velikega nauka* poudarjal tudi pomen »izvora znanja« in »poznavanja prenehanja«. Z njegovimi besedami:

Tisto, čemur pravimo najvišje znanje, je v bistvu prav tako samo znanje o ozaveščanju prenehanja; znanje o ozaveščanju prenehanja pa je ozaveščanje apriornega znanja; ozaveščanje apriornega znanja pa je znanje o ozaveščanju osnove. Samo na osnovi ozaveščanja prenehanja, ki je hkrati apriorno znanje in ozaveščanje osnove, lahko dejansko dosežemo praznanje. Ker je znanje v stanju prenehanja vidno v dobrem, to imenujemo ,ozaveščanje prenehanja' in ne praznanje (Liu 1996, 373).

Še bolj napačno razumevanje Yangminga pa Jishan prikaže tako:

Ko je on (Wang Yangming, op. prev.) razlagal *Veliki nauk*, ni le izgubil rdeče niti, ampak je celo narobe razložil pojem ozaveščanja prenehanja, ker je namreč učil, da mora človek v stanju, ko mu misli prihajajo in odhajajo,⁶ na silo ohraniti dobro in odstraniti slabo. To ljudi ne more privedi do končne enotnosti z vsem. Zaradi tega je Wang Yangming uveljavil načelo, da je treba na življenje in smrt zreti s stališča njunega skupnega izvora in da v tem izvoru ne razlikujemo med čistim in umazanim v nasprotju s samim seboj. Ko je namreč odgovarjal svojim učencem, je omenjal tudi svoj nauk o prepoznavanju substance s pomočjo hkratne uporabe funkcije, hkrati pa je razširjal svojo teorijo o tem, da najvišje znanje dosežemo s popolnim ravnovesjem. Le kako naj bi nadaljevali njegov nauk, če je poln paradoksov? (Liu 1996, 422).

Kako podobne so Jishanove besede Shuangjiangu in Nian'anu! »Ozaveščanje prenehanja« je že nadomestilo »doseganja znanja«. Od Shuangjianga in Nian'ana naprej je torej pomen »poznavanja dobrega in poznavanja slabega« v praznanju počasi izumiral, razumevanje praznanja se je obrnilo proč od »substance srčne zavesti doseganja dobrega«, od »nerazširjene sredine« (substance človeškosti) ter nevidne in nezaznavne samostojne substance (substance človeškosti). Iz tega je razvidno, da je razvoj praznanja po Yangmingu glede na interpretacije *Velikega nauka* doživel obrat od »doseganja znanja« k »poznavanju prenehanja«!

2 Poudarek kultivacije vzpostavljanja substance

Argumenti filozofov Wangove šole o vprašanju kultivacije so se pojavili že davno pred Yangmingovim rojstvom, slavni »Dokaz nebesnega izvira« je že

6 Gre za fazo v sedeči meditaciji (op. prev.).

pomemben primer Wangove šole. V zvezi z »zapisi o predajanju znanja« in Longxijevimi »zapisi o dokazu nebesnega izvira« je Yangming priznal, da ima ta doktrina izvorno dve različici. Ti doktrini sta z vidika Longxijevega prenosa Yangmingovih izrekov teorija štirih neobstojev in teorija štirih obstojev. Teorija štirih neobstojev pomeni vzpostavitev teorije nadizvornih ljudi in trdi, da se moralna praksa izgrajuje na temelju »substance srčne zavesti« – »odsotnost dobrega in zlega«. Tako se vse razreši. Prav izvorna substanca je kultura, je preprosta, je znanje hipnega razsvetljenja. Teorija štirih obstojev pa je način vzpostavljanja pri ljudeh pod sredino, ker brez zavedanja doseže izvorno substanco. Učenje srčne zavesti še vedno obstaja, zato trdi, da se moralna praksa začne pri ideji »prisotnosti dobrega in zlega«, ki je povsod prisotna in povzroči, da ljudje postopoma doživijo razsvetljenje (Wang, 97–98). Toda ti dve vrsti kulture je Longxi razlikoval glede na izreka »pravilna srčna zavest je prirojeno znanje« in »iskrenost, ki je pridobljeno znanje«. Teorija o štirih odsotnostih »se vzpostavi na substanci prirojene srčne zavesti. Takoj ko se sprožijo nagibi (pomen misli), je posledično vsaka misel, ki se porodi iz tega, nujno dobra in ne more vsebovati nobenih posvetnih poželenj. Zaradi tega je delo na doseganju najvišjega znanja naravno lahko in ni naporno. V nasprotju s tem pa se vzpostavi šele na ravni pridobljenih, priučenih misli; pri tem se ne moremo izogniti najrazličnejšim posvetnim poželenjem, ki nas na vse možne načine ovirajo. Zato moramo, ko delamo na tem, da dosežemo najvišje znanje, te ovire zavestno transformirati in si prizadevati za vrnitev k prirojeni substanci zavesti, kar je najlažja pot (Wang, 119). To Longxijevo razlikovanje lahko po Yangmingovi smrti izpostavi katerokoli argumentacijsko točko kulture »doseganja znanja« Wangove šole: Je glavna substanca srčne zavesti? Ali je glavna »ideja«?

Ker je akademska skupnost že dosegla dobre raziskovalne rezultate o »dokazu nebesnega izvira«, se tu ne bom podrobneje ukvarjala s tem. Pričujoče delo želi le izpostaviti naslednje: raziskovalno prizadevanje je glede utemeljevanja kulture »doseganja znanja« po Yangmingovi smrti postopoma začelo poudarjati »substanco srčne zavesti«. Filozofi Wangove šole so na »srečanju Chongxuan« razpravljali o kulturi. Večina je menila, da je treba trud usmeriti na »neposredno izpostavljanje izvorne substance« ter na »resnični uvid v izvorno človeškost« in ne na idejnem polju zavoljo dobrega odstranjevanja zlo z namenom krpanja in odpravljanja pomanjkljivosti.⁷ Chen Mingshui je dejal:

Naslednja metoda temelji na nauku o iskreni nameri. Pri njej pravzaprav ne gre za kulturo namer kot tako, temveč za to, da se praznanje udejanji kot vseprevevajoča celota in se izkristalizira do zadnjega detajla. Vse

7 Glej 2. poglavje, 2. del.

ostale tehnike izvirajo od tukaj in v takšnem duhu se lahko metoda iskrenih namer udejanji. Pri tem se ni treba ukvarjati niti s slabimi namerami niti z razmišljanjem o tem, kajti če ravnamo tako, to ni več iskrena namera in sodi v sekundarno kategorijo. Obstaja še drug vidik kulture, ki je podoben metodi uravnavanja srčne zavesti. Zato mu skromno pravimo prvobitna strategija, ki pa je pravzaprav metoda iskrenih namer (Huang 1987, 460–461).

Ko je He Shanshan urejal *Študijo konfucijanstva v dinastiji Ming*, je posebej izpostavil takratno teoretsko vzdušje:

Teorija, ki je v istem času nastala v južni prestolnici, govori tako: ‚Če svojo kultivacijo omejimo samo na srčno zavest in vključimo namere, se bomo znašli v sekundarni kategoriji. To pomeni, da kultura, ki temelji zgolj na izvajanju dobrega in odstranjevanju slabega, ni v skladu z najvišjim učenjem pravih mojstrov.‘ (Huang 1987, 453).

Pomen teh besed je, da kultura doseganja znanja ni v povečanem zoperstavljanju razširjanju zlih idej, ampak v tem, da je »substancija srčne zavesti« glavna, kar povzroči, da je razširjanje idej le dobro.

Poleg tega je Nie Shuangjiang poudaril:

Tudi tisti, ki se šele naknadno zavejo, da so delali slabo, sodijo v to sekundarno kategorijo. Kdor kultivacijo iskrenosti izvaja samo pri namerah, ostane ujet na ravni mnenja oziroma stališč, kar je veliko slabše kot kultiviranje iskrenosti na ravni praznanja kot takega (Huang 1987, 374).

Pravi tudi:

Če torej uresničimo tisto dobroto, ki doslej še ni bila uresničena, to pomeni, da smo premaknili tisto, kar je prej mirovalo (Nie 1997, 40).

Luo Nian’an zahteva: »Učenje o gibanju negibnega v dobrem je negibno gibanje« (Luo 1997, 42). Shuangjiang in Nian’an sta napačno razumela Longxijevo, Xu Shanovo idr. znanje o »poznavanju dobrega in slabega«. Po oblikovanju aktivnosti obstoja dobrega in slabega ideja dobrega sama po sebi ne poseduje sposobnosti transcendentnega moralnega razsojanja, zato ideja dobrega, ki je že bila razširjena, ne more zastopati praznanja. Če bi idejno dobro zastopalo praznanje, srčna zavest ne bi bila glavna; to bi bilo podobno komentarju Huang Lizhouja:

Kdor čaka na to, da se bo dobro in slabo jasno izoblikovalo in da bo na osnovi tega lahko pravilno deloval, ta ne bo zmožni rešiti bistvenih problemov (Huang 1987, 458).

Zato sta Shuangjiang in Nian'an prizadevanja preusmerila na področje »substance srčne zavesti« (tisto, kar obstaja v latentnem stanju, je esenca praznine in tišine). Po drugi strani pa je celo pripadnik šole iskrenosti Qian Xushan čustveno rekel:

Nemočni učenjaki naše struje so popolnoma brez koristi, ukvarjajo se le z neprekinjenim krogotokom življenja in smrti. To pomeni, da pretirano povzdigujejo substanco (Huang 1987, 232).

Iz zgornjih pripovedi je razvidno, da se je nekaj filozofov Wangove šole že zavedalo, da če izvorna substanca nerazsvetljenega doseganja praznanja le na ravni idej odstranjuje slabo zavoljo dobrega, lahko to povzroči mešanje idej dobrega in slabega; ideje švigajo sem in tja ter se vrtijo v neskončnost kot pri izreku Ming Daota (Chen 1983, 460); gre za željo po končnem izhodu in odpravljanju težav. V tem smislu je kultura »iskrenosti« osredotočena le na prizadevanje na področju porajanja in umiranja idej, dokončno razsvetljenje ne pridobi izvorne substance, kultura pa nazaduje na drugotni pomen. Torej le če je »srčna zavest« (substanca srčne zavesti) pravilna, ni mogoče zagotoviti iskrenosti »namenja«. Z drugimi besedami: ključno področje kulture doseganja znanja je v »pravilni srčni zavesti«, v kulturi »vzpostavitve substance« (vidne substance) pri prizadevanju za »substanco srčne zavesti« pa je že klicanje hrepenenja!

Problem je v tem, da za Longxija »v substanci srčne zavesti ni ne dobrega ne zla«. Substanca doseganja dobrega je zgrajena na transcendenčnem antagonizmu dobrega in slabega v substanci srčne zavesti, ki ne more postati nasprotna tarča zoperstavljanja. Zato v prirojenem znanju »pravilna« srčna substanca nima idejnega nasprotja, »pravilna« srčna substanca lahko pomeni le samozavedanje substance srčne zavesti, sam razkriva samega sebe. Longxijev razmislek o vprašanju kulture pa sledi zaupanju v nenehno pojavljanje substance srčne zavesti praznanja, v trenutku ga je mogoče jasno videti. Ko torej iz lastne srčne zavesti dosežemo takojšnji trenutek razsvetljenja, je načeloma »uvid v konkretno človeškost tukaj in zdaj« (nenehno naravno pojavljanje) substance srčne zavesti implementacija prakse »celovitosti« (takojšnja zadostna aktivacija prakse); tako je mogoče uzreti celoten pojav substance srčne zavesti. Z drugimi besedami: samospoznanje substance srčne zavesti nikakor ni druga vrsta predhodne kulture, ki bi omogočala samozavedanje substance srčne zavesti, temveč je substanca srčne zavesti sama po sebi že »razsvetljenje sestva« in »samoozaveščanje«. Ker je substanca srčne zavesti transcendenčni temelj moralne prakse, je hkrati gonilna sila izvornosti moralne prakse, sama po sebi lahko poraja moč in samozavedanje, ne

potrebuje zunanjega iskanja. Poleg tega je Longxi trdno prepričan, da dokler iz lastne srčne zavesti ne dosežemo takojšnjega trenutka razsvetljenja, naša srčna zavest ne more slediti spoznanju in videnju substance srčne zavesti, zato je »kultivacija uvid v izvorno substanco« (*Zapisi o posredovanju znanja*, 315). Pri tem pomenu je »pravilna srčna zavest« prenesena navzdol, izvorna substanca hipnega razsvetljenja je teorija prakse, ki poudarja vidno substanco (vzpostavitev substance) (Wang 1991, 73). Zavedanje izvorne substance je najosnovnejša kultivacija, zato Ming Dao pravi, da »morajo učenci najprej spoznati človečnost«, neokonfucijanec poznega Minga Sun Qi'ao (Shenxing, 1564–1635) pa dodaja: »Ko je substanca srčne zavesti popolnoma čista in jasna, lahko začnemo izvajati kultivacijo« (Huang 1987, 1448).

Longxi poleg izvorne substance hipnega razsvetljenja poudarja tudi predanost »delovanja kultivacije«; šele tako se lahko substanca srčne zavesti zares naravno pojavi. Šele takrat, ko z »obstojem srčne zavesti« nismo predani trudu za »pravilno srčno zavest« (zavedanje substance srčne zavesti), je to prava kultivacija »pravilne srčne zavesti«. Z Longxijevimi besedami:

Če govorimo o izvorni substanci na ravni kultivacije, je resnično tisto, kar je brez srčne zavesti, medtem ko je vse tisto, kjer je posredi srčna zavest, iluzorno (*Zapisi o posredovanju znanja*, 337).

Toda tovrstna »kultivacija brez kultivacije« in »kultivacija, pri kateri pozabimo, da izvajamo kultivacijo«, je po Longxiju pogosto opisana z mističnimi besednimi zvezami, ki jih začetnik verjetno težko dojame: »slovo od strmih pečin«, »nekonfliktno delovanje«, »kot stopinje ptiča v zraku, kot lunina senca v vodi«. Predvsem Longxijeva kultivacija »pravilnega znanja« v njegovem prirojenem znanju poudarja, da se lahko substanca srčne zavesti sama od sebe v trenutku pojavi in prinese zadoščenje; jaz lahko v trenutku prenašam substanco in se je zavem. Zato navade v realnem življenju barva srčna zavest; hrepenenje po izvoru je omejeno, zato se pri moralni praksi rojevata močna grožnja in uničujoča sila. Posledica je izvorna substanca hipnega zavedanja – »Takoj ko pridobimo uvid v substanco, se strgajo vse niti misli in skrbi, ki nas vežejo na življenje« (Wang, 330). »Čeravno smo v stanju, v katerem je vse skrajno nejasno, nas lahko že ena sama prava misel povede nazaj na pravo pot, na kateri spoznamo izvorno srčno zavest in se lahko povzpnejo na raven modrecev« (Wang, 1275).

Vendar če pogled usmerimo v realnost moralnega življenja in prepletenost slabih navad z izvorom hrepenenja in četudi substanca srčne zavesti doseže dobro, je sprejemanje prikrivanja neizogibno, v hipnem trenutku srca ne spoznamo nujno duše. Pri Longxiju se zaradi samokultiviranja »pravilne srčne

zavesti« (substance srčne zavesti) s pomočjo hipnega razsvetljenja in njegovih praktičnih učinkov pogosto porajajo dvomi. Tako je Xushan Longxija opozoril:

Tudi naša miselna struja pogosto uporablja metode, ki niso osredotočene na bistvo, temveč se ukvarjajo z obrobnimi zadevami. Pripadnikom naše šole pogosto ni jasno, v čem je bistvo chana in chanovske meditacije. In četudi so na prvi pogled zelo skromni in nesebični, pa vendar verjamejo, da so že dosegli naravno pot do izvorne substance. To je zaradi napak v samem zapisu naukov naše šole, zato jih je treba zelo natančno preveriti (Wang, 1511–1512).

Očitno je, da mešanje hipnih navad srčne zavesti s hipno resnično srčno zavestjo ni v manjšini. Huang Lizhou z vidika opazovanja zgodovine znarnosti pravi:

Razen Shuangjianga in Nian'ana so vsi učenci Yangmingove šole vselej hoteli harmonizirati latentno stanje s tistim, kar je že manifestno. Menili so, da je najboljša kultura tista, ki dela na doseganju najvišje harmonije. Tisto načelo, ki ga ni več mogoče ubesediti, in tista višja raven, na kateri se duh in praksa razcepita na dvoje, je zanje že stanje latentnega. Vendar je za doseganje tega stanja v resnici potreben zelo velik napor. Če ljudi učimo le o doseganju harmonije, bodo obstali tavajoči v temi (Huang 1987, 1448).

Prvotni Yangmingovi učenci so zavoljo izkoreninjenja lažnega nauka konfucijancev Songa o globokem iskanju neširjenja ljudi učili, da morajo s pomočjo širjenja hipnega (doseganja harmonije, doseganja sredine) dokazovati neširjenje sredine. Toda Lizhoujev opis je v nasprotju s tem povzročil brezplodno slepo prizadevanje za izvorno substanco (substancia srčne zavesti, substancia človeškosti), ki je ni mogoče udejanjiti.

V teh okoliščinah sta Shuangjiangova teorija »vratitve k tišini« ter Nian'anova teorija »absorbiranja in ohranjanja zbranega« ponudili drugo obliko kulture »pravilne srčne zavesti«. Shuangjiang zelo ceni Yangmingov izrek: »Ko dosežemo najvišje znanje, lahko ohranjamo razsvetljeno srčno zavest«, zato je »dokončno obliko najvišjega znanja« enačil z »dokončno obliko najvišje uravnovešenosti srčne zavesti«. Zato Shuangjiang v zvezi s kultivacijo doseganja znanja »zavedanje srčne zavesti« razume kot »zavedanje substance srčne zavesti« ter izpostavi posebno logiko pomena in vsebine kulture. Tu torej ne gre za običajno obliko kulture. Lahko rečemo, da Shuangjiangova in Nian'anova kultura »pravilne srčne zavesti« pomeni kulturo »doseganja znanja«, toda njegove konkretne vsebine so zavedanje substance srčne zavesti, ponovljena izvorna substancia in vidna substancia.

Shuangjiang in Nian'an, tako kot filozofi Wangove šole, priznavata, da je substanca srčne zavesti praznanja absolutno dobro, toda o realni moralni praksi menita, da je treba »substanci srčne zavesti« dodati »veščino negovanja«. Ko namreč Shuangjiang in Nian'an razmišljata o kultivaciji, imata v mislih realnost moralnega življenja, ki ne izloča navad srčne zavesti, prikriva izvorno substanco in je izgubljena. Čeprav je tako, pa ne poudarjata truda za omejevanje na idejni ravni za dodatno odstranjevanje slabega zavoljo dobrega, temveč uporabljata predhodno kultivacijo tihega sedenja, ki postopoma povzroči naravno izpuhtevanje idej hrepenenja in doseganje odsotnosti hrepenenja. Istočasno substanca srčne zavesti praznanja od samonegovanja prehaja k naravnemu samozavedanju, in sicer do te mere, da se kar najjasneje izrazi. Šele ko se substanca srčne zavesti v celoti jasno vzpostavi, je to izvorna kultivacija. Zato Shuangjiang in Nian'an poudarjata:

Učenci morajo najprej spoznati substanco človečnosti, in ko jo spoznajo, jo morajo dolgo ohranjati v sebi in potem jo bodo šele lahko razumeli (Nie 1997, 20).

Menita tudi, da

ko enkrat začneš izvajati to osnovno kultivacijo, ne smeš prenehati niti za trenutek. Že ena sama pravilna misel nas lahko privede na pravo pot, na kateri bomo pridobili uvid v izvorno srčno zavest (Nie 1997, 57).

Iz tega je razvidno, da je tovrstna Shuangjiangova in Nian'anova kultivacija tihega ponavljanja vidne substance (vzpostavljene substance) očitno še ena vrsta poudarjanja kultivacije doseganja znanja vidne substance (vzpostavljene substance). Toda takšno poudarjanje kultivacije doseganja znanja »vzpostavitve substance« je pomembna tema razprav Wangove šole o teoriji kultivacije.

Tovrstna Shuangjiangova in Nian'anova kultivacija »vzpostavljanja substance« (vidne substance) je povezana s »pridobitvijo uvida v substanco srčne zavesti«; na ravni osnovne človeškosti gre za hipno razsvetljenje. Z vidika poteka kultivacije pa je doživela dolgotrajni trud, postopoma je vstopila v zavedanje, to je »postopno razsvetljenje«; z vidika oblike samokultiviranja je to podobno obliki Li Yanpingovega neširjenja sredine opazovanja v tišini in spada k »dokazom za transcendenčno naravo substance«. Ko to primerjamo z Longxijevima konceptoma »hipne samorefleksije, ki prinese izvor srčne zavesti«, in »inherentnega pojava substance« ter s spodnjim »dokazom za imanentno naravo substance«, je očitno, da so primerjave zapletene in težavne ter čakajo nadaljnega proučevanja. Toda kljub temu razmeroma dobro ohranjajo transcendenčnost izvorne substance. Četudi je tako, Shuangjiangovi in Nian'anovi sodobniki ter poznejši konfucijanci iz dinastije Ming

praznanje obravnavajo s pomočjo »pomena izvorne substance«. »Praznanje pomeni vedeti, kaj je prav in kaj ne« ter se razvije v »teorijo doktrine« (Huang 1987, 491), zato konfucijanstvo obdobja Ming vedno bolj poudarja kultivacijo »vzpostavitve substance«. Jiang Daolin (Huang 1987, 628), Wan Limo (Huang 1987, 501), Hu Lushan (Huang 1987, 512–513), Zou Dongkuojev vnuk Zou Ju (Huang 1987, 335), Geng Tiantaijev mlajši brat Geng Chukong (Dingli, 1534–1577), Gao Panlong (Huang 1987, 1400–1402) itd. prodorno prakticirajo kultivacijo »zavedanja izvorne substance«. Še posebej izstopa primer Geng Chukonga, ki ga poznamo iz pripovedi Geng Tiantaija:

Moj mlajši brat (Chukong) se je posvetil izključno meditacijam, ni niti študiral niti opravljal drugih del, temveč je samo v gozdni osami izvajal sedečo meditacijo. Nenehoma je izvajal zelo naporene meditacije v sedečem stanju. V želji, da bi pridobil uvid, si je nakopal hudo bolezen. In vendar je kar naenkrat dosegel razsvetljenje in njegov duh ni več poznal meja. Vsaka beseda, vsak stavek iz konfucijanskih klasikov mu je v hipu postal jasen.

Longxi pa o Chukongu pravi:

Do tega razsvetljenja ni prišlo na osnovi študija, temveč na osnovi spontanega razumevanja pomena, zato sodi to razsvetljenje k razsvetljenju srčne zavesti (Wang, 316–317).

Zgoraj opisani konfucijanci obdobja Ming so podobno kot Shuangjiang in Nian'an z metodo sedenja v tišini dosegli razsvetljenje substance srčne zavesti. Od Zhouja in Chenga (norme obnašanja Zhuqinga) pa prihod in oblika kultivacije ne izhajata iz Longxijevega tako imenovanega »hipnega zavedanja«, ko gre za hipno razsvetljenje izvorne substance.⁸

3 Pomembnost meditacije v sedenju

Ne glede na to, ali gre za Shuangjiangov »povratak k tišini« ali Nian'anovo »absorbiranje in ohranjanje zbranega«, se ti vrsti kultivacije »doseganja znana« ne moreta izogniti kultivaciji »sedenja v tišini«. Oba menita, da je »sedenje v tišini« izvorna metoda ohranjanja in negovanja konfucijanstva obdobja Song in Ming ter da vsebuje neke vrste nujnost. Tako je na primer Shuangjiang nekoč dejal:

Vsakič, ko je Chengyi ugledal človeka, ki je izvajal meditacijo v sedenju, se je tega zelo razveselil in to označil za dobro učenje. Tudi pripadniki

8 O izkušnji razsvetljenja neokonfucijancev glej analizo: Yang, Rubin: *Lixuejia yuwu*, in S. Liu 2002, 167–222.

Jiangove šole so to metodo uporabljali za doseganje razumevanja in so nanjo gledali kot na najsplošnejšo osnovno metodo učenja. Ta metoda nosi v sebi esenco vseh metod. Vse ostale metode, ki temeljijo na empiričnih tehnikah in so manj naporne, se v bistvu ukvarjajo le z obrobni malenkostmi.

S tem ko Shuangjiang izpostavi pot Chengminga in Chen Baishaja ter njun nauk o sedenju v tišini, povzroči, da lahko učenjaki pridobijo in zbirajo duha ter da iščejo razloge v sebi. Toda vsebina konfucijanskega sedenja v tišini je v »izvirni substanci« in ima na tisoče metod za dokazovanje transcendenčnosti pri čiščenju uma. Razlika od budističnega zaznavanja stvari s pomočjo zavedanja praznine je spremenljivo mistična, pravi namreč, da »metoda sedenja v tišini ni ustrezna, pri tem gre samo za čiščenje srčne zavesti. V tem je razlika med konfucijanci in budisti« (Nie 1997, 46). Z drugimi besedami: glavni namen konfucijanskega sedenja v tišini je v doseganju osnovne morale »izvirne substance«, »neskončnosti samote« in »absolutnega dobrega«; ne gre za zavračanje delovanja ter umiritev v različnih položajih in okoliščinah.

Na podoben način občuti Nian'an vsakodnevni nered, zmedeno čutno hrepenenje in duha, ki ne more doseči hrepenenja, zato tudi on stopa po poti kulture s pomočjo »sedenja v tišini«, kar povzroči akumuliranje duha in vračanje k enosti, približevanje razsvetljenju in na koncu »pridobitev uvida v substanco človečnosti«. Zlasti Nian'an je dolgo preučeval sedenje v tišini, znova in znova mu je spodletelo, a je vsakič ponovno poskušal, dokler mu ni končno uspelo. Zato je lahko pri vseh metodah sedenja v tišini, njihovem poteku, poznavanju njihovih podrobnosti in preizkušanju njihovih globin pri sedenju v tišini izkoreninil napake sodobnikov. Nian'anovo sedenje v tišini je Shuangjiangovemu enako v tem, da razen čiščenja srčne zavesti ter odstranjevanja skrbi in motečih misli bolj poudarja izvorno substanco praznanja pri dokazovanju »doseganja tišine«. Pri kultivaciji »vzpostavljanja substance« (vidna substanca, substanca zavedanja srčne zavesti) je pri Shuangjiangovi »vrnitvi k tišini« ter Nian'anovem »absorbiranju in ohranjanju zbranega« sedenje v tišini obvezno, zato Shuangjiang pravi:

Tudi Yichuan je meditacijo v sedenju videl kot zelo primerno metodo, ki preprečuje pojavljanje motečih podob in pojavov. Če učenci v njej vztrajajo dalj časa, bodo lažje ugledali svoje izvorno obličje (Nie 1997, 31–32).

Vendar pa Shuangjiangova in Nian'anova praksa kulture »sedenja v tišini« z vidika Yangmingovih učencev »mirnega sedenja« ni istovrstna Yangmingovi kultivaciji doseganja znanja. Longxi je Nian'anovo zaprto sedenje v tišini kritiziral z besedami:

Sam se ne ukvarjam z meditacijo v sedenju, kajti kdor izbere to tehniko, se osredotoča samo na čakanje in to ni najboljša metoda. Šele na osnovi vestnega izvajanja metode čutne dojemljivosti se lahko poslužimo tudi metode sedenja v tišini, s pomočjo katere lahko dosežemo substanco brezželjnosti – in na tej ravni je ta tehnika zelo uporabna. Vendar je ne smemo uporabljati kot izključno metodo kulture, ki slavi negibnost in zavrača vsakršno aktivnost, kajti v tem primeru se bomo preveč oddaljili od konkretnega življenja ljudi v družbi (Wang, 121).

Pravi tudi:

Pri tej metodi se ni treba ves čas osredotočati samo na sedenje. Če substanco ohranjamo na ta način, bomo spoznali njena osnovna načela in substanca človečnosti bo izpopolnjena (Wang, 160).

Če gledamo z vidika Longxijevega »obstoja praznanja« za dokončevanje kulture s pomočjo sedenja v tišini, neizogibno zapravimo odlično priložnost za hipno razsvetljenje in substanco zavedanja ter zlahka zapademo v pasti ljubezni do tišine, sovraštva do delovanja in nebrzdanih dejanj. Longxi implicira, da ne odobrava zaprtega sedenja v tišini. Četudi gre za navadno sedenje v tišini, je njegova kritična ocena Shuangjianga in Nian'ana na nizki ravni, saj je očitno prestroga do Nian'anove kulture »sedenja v tišini«. Čeprav Nian'an (vključno s Shuangjiangom) poudarja kulturo sedenja v tišini, nikoli ni za-trjeval, da je namen »sedenja v tišini« zaključevanje kulture. Poleg tega je vprašanje zlorabe sedenja v tišini odvisno od razlik in posebnosti vsakega posameznika. Toda ko govorimo o Nian'anu in Shuangjiangu, njuno sedenje v tišini in neširjenje nimata napake ljubezni do tišine in sovraštva do delovanja. Iz Shuangjiangovega in Nian'anovega naslanjanja na nauk »postopnega zavedanja« lahko razberemo, da ne izbereta Longxijivega nauka »hipnega razsvetljenja«, osnovanega na »zavedanju v trenutku«.

Longxijev pogled na sedenje v tišini izvira iz Yangminga, ki pa ga nekoliko razširi. V zgodnjem obdobju je Yangming svoje učence učil hipnega zavedanja s pomočjo »sedenja v tišini«, s čimer so dosegli samozavedanje substance (Wang 1992, 1230). Toda kmalu zatem je Yangming ugotovil, da njegovi učenci postopoma zbolevali za ljubeznijo do tišine in sovraštvom do delovanja ter zapadajo v brezvoljnost.⁹ Zato je po 50. letu »doseganje praznanja« za kulturo posebej izpostavil z besedami: »Edino, kar je brez napake, je absolutno praznanje.«¹⁰ Četudi Yangming v poznih letih ni razširjal sedenja v tišini (Wang 1992, 1300), je Longxi razpravljal o »metodi uravnavanja dihanja«

9 *Zhuan xi lu*, 262.

10 *Zhuan xi lu*, 262.

(Wang, 1160) pri sedenju v tišini. Toda pri Yangmingu in Longxiju gre pri naku »doseganja praznanja« le za »metodo moči« sedenja v tišini; pravzaprav jima je bilo vseeno, ali se »učenci poslužujejo metode sedenja v tišini ali empiričnih metod, glavno, da s tem dosežejo uvid v praznanje, kajti substanca praznanja izvorno ni niti negibna niti se ne giblje. To je osrednja ideja celotnega nauka.«¹¹ Skratka, »doseganje praznanja« je najbolj dokončna kultura. Ta pomen kulture »sedenja v tišini« je bil od Zhouja, Chenga, Yang Guishana, Li Yanpinga in Chen Baishaja naprej v celoti nadomeščen s kulturo »doseganja praznanja«.

Vendar pa ko se je kultura »doseganja znanja« spremenila v razvoj kulture »vzpostavljanja substance« (vidne substance), je bil Shuangjiangov in Nian'anov poudarek na kulturi »sedenja v tišini« postopoma deležen zanimanja konfucijanstva srednjega in poznega obdobja Ming. Jiang Daolin meni, da

sedenje v meditaciji ne pomeni, da bi ljudi učili, naj se odvrnejo od zadev konkretnega življenja in izvajajo kulturo. To je samo metoda, primerna za čiste začetnike (Huang 1987, 630).

Gao Panlong je izpostavil:

V šoli Guishan so gojili nauk o takšni metodi sedenja v tišini, ki se osredotoča na opazovanje pojavov in podob, ne da bi se ob tem vzbudila čustva (Huang 1987, 1406).

To je dopolnil z besedami:

To je metoda, v kateri s pomočjo mirovanja dojameš bistvo človeškosti, zato je še posebej primerna za začetnike, ki z njeno pomočjo spoznajo najvišjo dobroto (Huang 1987, 1409).

Metoda »sedenja v tišini« je torej uporabna za tiste, ki se na novo priključijo šoli z namenom, da se priučijo kulture, pomembna pa je tudi za popolne začetnike, saj se lahko z njeno pomočjo priključijo šoli.

Nekateri konfucijanci, ki so šli skozi globljo izkušnjo sedenja v tišini, so izpostavili, da »sedenje v tišini« ni le »to, da dvignemo roke od vseh posvetnih stvari«, temveč je tudi »najbolj izpopolnjena tehnika kulture«. Kot pravi Gu Jinyang:

Zhouzi je zagovarjal tehniko mirovanja, kajti četudi izvira iz skrajne odsotnosti, vendarle vključuje vse najpomembnejše posvetne zadeve. Tudi Chengzi je rad videl, da so njegovi učenci na začetku izvajali meditacijo v sedenju in se niso ukvarjali s posvetnimi zadevami. Toda sedenje v

11 *Zhuan xi lu*, 262.

meditaciji je zelo težko. Če ob tem razmišljamo, se pred nami pojavijo zapreke, če pa ne razmišljamo, lahko odlebdimo nekam v prazno. Li Yan-pingovo metodo tako imenovanega opazovanja podob in pojavov brez čustvene navezanosti izvajamo ravno zato, ker smo tako nekje med obstojem in neobstojem. Na ta način lahko prodremo globoko vase in v tem neprekinjeno vztrajamo. Če vztrajamo dovolj dolgo, se naš vitalni potencial uravnovesi, naša zavest stabilizira, vse pojave enostavno sprejmemo take, kot so; enako velja za ljudi, ki jih srečujemo, kajti vsa naša čustva so popolnoma razblinjena. Na tak način se ponovno vrne k nam tudi vse, kar smo doživeli v preteklosti. Vselej gre za prikaz pojavov in podob brez čustvenih vzgibov. Pri tem se vse, kar je, poveže v enost, kjer ni razlik med zunanjim in notranjim ter brezčutnim in čutnim. Zato je ta metoda, pri kateri dvignemo roke od posvetnih zadev, najbolj izpopolnjena tehnika kulture (Huang 1987, 1387).

Tudi Liu Jishan ima tako izkušnjo, njegova teorija »sedenja v tišini« pravi:

Človeško življenje je od rojstva do smrti precej neurejeno in kaotično, ves čas smo igračka usode in tavamo v temi. Enako velja za celotno vesoljstvo. Obstaja pa vzvišena metoda, s katero lahko ta krogotok teme prebijemo, in to je metoda mirovanja. Četudi je ta metoda kulture najtežja, je najprimernejša za vse učence. Zato je dobro, če se naučijo sedenja v tišini. Gre za strategijo, pri kateri ni pomembno, da zapremo oči, izključimo sluh, prekrižamo noge, štejemmo vzdihne in izdihne ter se osredotočamo na koane. Pomembno je le, da jo izvajamo kontinuirano vsak dan. Pri tem ni pomembno, ali sedimo ali vstanemo, ali reagiramo na čutne zaznave, ali sedimo ali ležimo, ali izvajamo čuječnost. Pomembno je, da to, kar izvajamo, izvajamo v tišini in osredotočenosti. Že v preteklosti so ljudje o tej metodi govorili kot o metodi, ki človeka spravi v »stanje med pozabo in zavestjo«, pri kateri ne gre za doseganje popolnosti brez napak. Torej resnična narava te metode, ki je hkrati metoda začetnikov, ki se komaj priključijo šoli, je najbolj vzvišena tehnika. Poleg tega je primerna tudi za laike, ki želijo kulturo izvajati doma (Liu 1996, 357–358).

Glede na izkušnje dveh velikih konfucijancev poznega obdobja Ming, Guja in Liuja, je učenje kulture »sedenja v tišini« s pomočjo Lianxijevega nauka »glavne tišine«, ki se je prenesel s prakso o substanci konfucijancev obdobja Song in Ming, postalo globoko in temeljito. To ne velja le za začetniško kulturo, ampak tudi za dokončno kulturo. Kulture ni mogoče ločiti od izvorne substance, izvorne substance pa ni mogoče ločiti od kulture; sedenje v tišini ustreza kulturi izvorne substance.

Liu Jishanov opis »sedenja v tišini« je še posebej prodoren.¹² Iz tega sistema »sedenja v tišini« konfucijancev dinastij Song in Ming je razvidno, da je namen Lianxijeve »glavne tišine« kultivacija »sedenja v tišini«, ki v razvoju konfucijanstva obdobja Song in Ming nikoli ni izginilo, temveč je bilo ves čas njegovo glavno vodilo (Yang 2004). V »teoriji kultivacije« konfucijanstva Songa in Minga celo zaseda pomembno mesto. Toda vredno je poudariti, da Jishan posebej izpostavlja Nian'anove izkušnje kultivacije sedenja v tišini iz poznega obdobja, kot na primer tišino čez pečine padajoče mavrice (Songyuanov ideal razumevanja). Iz tega lahko sklepamo, da Nian'anova teorija »absorbiranja in ohranjanja zbranega« (vključno s Shuangjiangovim »povratkom k tišini«) poudarja kultivacijo »sedenja v tišini«. Čeprav je bilo Yangmingovo praznanje v njegovem času spregledano, je v obdobju spremembe praznanja ponovno prebudilo zanimanje konfucijancev dinastije Ming!

Skratka, v razvoju miselnosti deljenja Wangove šole v obdobju Ming sta Nie Shuangjiangova teorija »povratka k tišini« ter Luo Nian'anova teorija »absorbiranja in ohranjanja zbranega« povzročili polemike in posebnosti. Čeprav izvirnost njune miselnosti ni primerljiva z Yangmingovo miselnostjo »praznanja«, je njuna miselnost taka, kot jo opiše idejni zgodovinar G. H. Palmer (1842–1933):

Trend določenega obdobja se odraža v delih drugorazrednih avtorjev, v primerjavi z deli velikih genijev so bolj jasni. Nasledniki ne odražajo le lastnega obdobja, temveč vključujejo tudi preteklost in prihodnost. Z drugimi besedami, njihova dela spadajo k vsem obdobjem. Toda v občutljivih in ustvarjalno šibkejših srcih avtorjev ideali obdobja puščajo jasno sled (Palmer 1961).

In res lahko iz Shuangjiangove in Nian'anove miselnosti razberemo miselno sled spremembe praznanja.

Prevedel Matjaž Vidmar

Literatura

Cen, Yicheng 岑溢成. 1983. »Daxue zhi danxing ji gaiben wenti pingyi, xia. 大學之單行及改本問題評議, 下 (Razprava o specifikah in problemih revizije *Velikega nauka*).« *E'hu yuekan 鵝湖月刊 (Mesečnik E'hu)* 43.

12 Avtorica je na tem mestu dodala daljšo zgodbo, ki podrobno opisuje potek in različne metode meditacije v sedenju; glej: Luo 1997, 36–41.

- Cheng, Hao; Cheng, Yi 程顥; 程頤. 1983. *Er cheng ji* 二程集 (*Zbrana dela obeh Chengov*). Tajpej: Hanjing wenhua shiye youxian gongsi.
- Huang, Wan 黃綰. 1959. *Mingdao bian* 明道編 (*Delo Ming Daota*). Peking: Zhonghua shuju.
- Huang, Zongxi. 1987. *Mingru xuean* 明儒學案 (*Študija konfucijanstva v dinastiji Ming*). Tajpej: Huashi chubanshe.
- Li, Jingde 黎靖德. 1986. *Zhuzi yulu* 朱子語錄 (*Zapisi Zhuzijevih izrekov*). Tajpej: Wenjin chubanshe.
- Li, Jixiang 李紀祥. 1988. *Liang Song yilai daxue gaiben zhi yanjiu* 兩宋以來大學改本之研究 (*Študija revizij Velikega nauka v obeh dinastijah Song*). Tajpej: Taiwan xuesheng shuju.
- Liu, Shuxian 劉述先. 2002. *Zhongguo sichao yu wailai wenhua* 中國思潮與外來文化 (*Kitajski miselni tokovi in tuja kultura*). Tajpej: Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo.
- Liu, Zongzhou 劉宗周. 1996. *Liu Zongzhou quanji* 劉宗周全集 (*Zbirka Liu Zongzhoua*). Urednika Dai Lianzhang in Wu Guang. Tajpej: Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wen zhe yanjiusuo choubeyu.
- Luo, Hongxian 羅紅先. 1997. *Nian'an Luo xiansheng ji* 念菴羅先生集 (*Zbrana dela Luo Nian'ana*). Tainan: Zhuangyan wenhua shiye youxian gongsi.
- Nie, Bao 聶豹. 1997. *Shuangjiang Nie xiansheng wenji* 雙江聶先生文集 (*Zbrana dela Nie Shuangjianga*). Tainan: Zhuangyan wenhua.
- Palmer, Arthur O. 1961. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Wang, Caigui 王財貴. 1991. *Wang Longxi liangzhi siwushuo xilun* 王龍溪良知四無說析論 (*Analitična razprava o teoriji štirih odsotnosti praznanja Wang Longxija*). Tajpej: Taipei shifan daxue guowen yanjiusuo shuoshi lunwen.
- Wang, Ji 王畿. Brez letnice. *Longxi Wang xiansheng quanji* 龍溪王先生全集 (*Zbrana dela Wang Longxija*). Kijoto: Zhongwen chubanshe.
- Wang, Shouren 王守仁. 1992. *Wang Yangming quanji* 王陽明全集 (*Zbrana dela Wang Yangminga*). Uredniki Dong Ping 董平, Qian Ming 錢明, Wu Guang 吳光 in Yao Yanfu 姚延福. Vol. 2. Šanghaj: Shanghai guji chubanshe.
- Yang, Rubin 楊儒賓. 2004. »Songru de jingzuo shuo 宋儒的靜坐說 (Teorija sedenja v tišini dinastije Song).« *Taiwan zhaxue yanjiu* 臺灣哲學研究 (*Tajvanske filozofske študije*) 39–86.
- Zhang, Tingyu 張廷玉. 1974. *Mingshi* 明史 (*Zgodovina dinastije Ming*). Peking: Zhonghua Shuju.