

Stopniowe doświadczenia natychmiastowego oświecenia Nauki Ganhwa Seon we współczesnej Korei

Ryan Bongseok Joo

tłumaczenie Kanzen

Wstęp

Buddyści na zachodzie, którzy mieli kontakt z koreańskim Soen (jap. zen, chiński chan 禪) prezentowanym przez Seung Sahn sunima (1927-2004), mogą być zaskoczeni, że praktyka medytacji zwana gong’an (jap. kōan 公案) jest nauczana w Korei zupełnie inaczej niż sposób w jaki ją stosował Seung Sahn sunim prowadząc swoich uczniów na Zachodzie. Na przykład mistrz Soen w Korei nie wymaga od swoich uczniów by rozwiązywali wiele różnych gong’anów, tak jak to robił Seung Sahn sunim. Raczej medytacja nad jednym gong’anem jest uważana jako wystarczająca sama w sobie by doprowadzić ucznia do pełnego przebudzenia. Również nie jest powszechną praktyką codzienne prywatne spotkanie z mistrzem Soen (jap. *dokusan* 独参), jako codzienny plan w koreańskim klasztorze, aczkolwiek uczniowie z pewnością mogą spotkać swojego nauczyciela po osiągnięciu przełomowego doświadczenia lub gdy napotykają trudne wewnętrzne przeszkody poza regularnym codziennym programem klasztornym. Dla koreańskich buddystów nie było tajemnicą, że Seung Sahn sunim adoptował w dużej mierze japoński styl rinzai zen w nauczaniu praktyki gong’anów, które było bliskie dla jego zachodnich uczniów, ale zupełnie obce dla Koreańczyków. W tym artykule chciałbym przedstawić drugą stronę, nauki praktyki gong’anów współczesnych koreańskich mistrzów Soen, które znane są Koreańczykom, ale prawdopodobnie są czymś nowym dla wielu zachodnich czytelników.

Zdecydowałem się skupić na naukach trzech mistrzów: Songdam sunima (ur. 1929), Seongcheol sunima (1912-1993) i Subul sunima (ur. 1953) — nie tylko z powodu ich sławy i rozmiaru ich wpływu wśród koreańskich buddystów, ale też z powodu szerokiego spektrum różnych interpretacji i podejścia do praktyki gong’anów. Różne angielskie słowa użyto by opisać praktykę gong’anu jako „wglębiecie się w”, „rozmyślanie nad” lub „koncentrowanie się na” istotnej frazie gong’anu, nazywane hwadu (chiń. huatou, jap. wato 話頭)¹. Jestem szczególnie zainteresowany zbadaniem dokładnego znaczenia praktyki „medytacji nad” hwadu zgodnie z wymienionymi powyżej koreańskimi mistrzami. Dodatkowo, pomimo panującej ortodoksji o „nagłym oświeceniu” w koreańskiej tradycji Soen, która dyskredytuje każdą próbę przedstawienia ścieżki do oświecenia w stopniowy sposób, to mistrzowie koreańscy jednak przedstawili różne stopnie, które większość praktykujących doświadcza przed nagłym przebudzeniem. Omówię ich opisy doświadczeń przed oświeceniem, jednocześnie dowodząc, że przebudzenie ucznia jest

sprawdzone przez mistrza Soen, nie w oparciu o to co się stało po oświeceniu, ale raczej jest oparte na doświadczeniu prowadzącym do oświecenia. Na końcu przytoczę współczesną dyskusję o praktyce gong’anu na Zachodzie i omówię pułapki w wyobrażaniu sobie praktyki gong’anu opartej głównie na modelu japońskiego Rinzai Zen.

Nauki Songdam Sunima

Songdam 松潭sunim jest jednym z najbardziej czczonych żyjących mistrzów Soen w Korei. Urodził się w 1929 roku blisko miasta Gwangju w południowo-zachodniej części półwyspu koreańskiego. Został wyświęcony w 1945 i otrzymał pełne wskazania bhiku w 1951 roku. Jest słynny wśród koreańskich buddystów z powodu przyjęcia ślubowań utrzymania ciszy, nie mówienia ani słowa przez ponad dziesięć lat przed swoim przebudzeniem. W 1957 roku, Songdam sunim otrzymał in’ga, potwierdzenie oświecenia od swojego nauczyciela Jeon’gang sunima (1898-1975) i stał się jednym z linii dharmy tego mistrza, linii w której są tak słynni mistrzowie jak Kyeongheo sunim (1849-1912) i Mangong sunim (1871-1946). Po parinirvānie swojego nauczyciela w 1975, Songdam sunim nadzorował duchowy trening mnichów i świeckich w klasztorze Yonghwa Seonwon, położonym w mieście Incheon, gdzie także nauczał jego nauczyciel.

Według Songdam sunima, praktyka medytacji nad hwađu zaczyna się i kończy dzięki wątpieniu. Bez tego, medytuje się tylko nad „martwymi słowami (koreański: sagu 死句), w przeciwieństwie do „żywych słów” (koreański: hwalgu 活句). Mówi o tym: „Życie hwađu oparte jest na wątpieniu” i dlatego madytacja nad hwađu oznacza „żarliwe obserwowanie wątpienia w odniesieniu do hwađu” póki „wątpienie stanie się tak poważne i głębokie, że wypełnia serce i cały wszechświat”². Innymi słowy głównym punktem medytacji nad hwađu jest nagromadzenie wątpienia wynikające z pytania gong’anu i stopniowe rozszerzanie tego do absolutnych rozmiarów przez intensywną obserwacją wątpienia. To podejście jest dość różne od praktyki koanu w japońskiej tradycji Rinzai Zen, gdzie uczniowie są instruowani by „stać się jednym z” (jap. narikiru) samą główną frazą lub by przedstawić „właściwą” odpowiedź w czasie prywatnego spotkania z nauczycielem³. Choć są blisko związane ze sobą musimy pamiętać że wątpienie jest całkowicie różne od głównej frazy. To co praktykujący powinien ostatecznie obserwować według Songdam sunima, to nie sama główna fraza. Choć jest to subtelne rozróżnienie, to różnica jest najważniejsza, ponieważ to decyduje czy ktoś medytuje nad „martwymi słowami” czy nad „żywymi słowami”.

Co do techniki medytacji w praktyce hwađu, Songdam sunim naucza swoich uczniów, żeby skoordynować to z oddechem. Jako przygotowujące ćwiczenie Songdam sunim najpierw daje instrukcje swoim uczniom by opanowali technikę oddechu dolną częścią brzucha (koreański:

danjeon, 丹田) i praktykować medytację liczenia oddechu (koreański: susikgwan 數息觀). Kiedy uczeń potrafi to dobrze praktykować, wówczas daje mu praktykę hwadu „co ro jest?” (koreański: yimwo-kko, chiń. shi shen-ma 是甚麼) mający swoje źródło w historii spotkania Szóstego Patriarchy Huinenga 六祖慧能 (638-713) i Nanyue Huairanga 南嶽齊讓 (677-744), jest to również jeden z najbardziej popularnych hwadu w Korei⁴.

Songdam sunim mówi:

„Po głębokim wdechu i zatrzymaniu oddechu na około trzy sekundy, wydechasz i zapytujesz „co to jest?” Ponownie biorąc oddech utrzymujesz trwające brzmienie wcześniejszego pytania „co to jest?” i obserwujesz to spokojnie. Zatrzymujesz ponownie wdech przez około trzy sekundy, a przy wydechu znowu zapytujesz „co to jest?”. Kiedy kontynuujesz „co to jest?” będziesz coraz mniej rozproszony. Gdy jesteś w stanie zapytywać „co to jest?” bez rozproszenia, musisz to robić z każdym oddechem. W końcu przywykniesz do tego i wówczas przywołujesz hwadu co piąty oddech, ale wątpienie utrzymujesz cały czas. Kiedy będziesz w stanie robić to jeszcze lepiej nadejdzie dzień, gdy będziesz potrzebował zapytać „co to jest?” tylko raz z rana, gdy otworzysz oczy rano i cały dzień pozostajesz w wątpieniu. Gdy dotrzesz do tego poziomu, nie będzie możliwym nie przebudzić się. Będziesz zajęty cały dzień swoimi sprawami razem z niepoznawalnym, pojedynczym hwadu. Pracując nad hwadu będziesz w stanie jeść, wypróżniać się, chodzić, prowadzić samochód, czy rozmawiać z innymi. W ten sposób powinieneś to robić⁵.”

Ta metoda koordynacji medytacji hwadu z oddechem jest znana we współczesnej Korei jako główna instrukcja Songdam sunima. Jednak źródłem tej techniki jest jego nauczyciel Jeon”gang sunim. Celem tego jest zapobieganie nie tylko rozproszeniu mentalnemu przez przypadkowe myśli, ale też chroni przed powszechną „chorobą zen” (koreański: seonbyeong, chiń. chanbing, jap. zenbyō 禪病) zwaną *sangki* 上氣, której objawem jest nienormalne podniesienie się energii *ki* (Ch. qi, Jp. ki 氣) do górnej części ciała i głowy⁶. Jak później zobaczymy wyraźniej w naukach Subul sunima, medytacja nad hwadu jest wewnątrznie praktyką somatyczną oraz jest mentalnym ćwiczeniem.

Należy zauważyć, że Songdam sunim nie widzi potrzeby recytowania danego hwadu cały czas, kiedy praktykujący nie jest więcej rozproszony i potrafi utrzymać cały czas wątpienie. To oznacza, że hwadu nigdy nie powinno być recytowane jak mantra. Jeśli jedynie powtarza się

główną frazę jak mantrę choć jest to pozbawione znaczenia, a jej moc tkwi w dźwięku jest to niezawodna oznaka medytacji nad „martwymi słowami”. Ponadto ukazuje to także celową naturę hwadu; gdy raz wątplenie pojawi się nie jest koniecznym ciągle przywoływanie czy trzymanie się samego hwadu.

Songdam sunim dalej wyjaśnia co się dzieje po osiągnięciu stanu ciągłego utrzymywania wątplenia nawet w samym środku zwykłych codziennych aktywności. Następny poziom jest tam gdzie praktykujący może medytować nad hwadu automatycznie, nawet jeśli nie robi tego intencjonalnie. Songdam sunim mówi:

Gdy osiągniesz ten stan, nawet jeśli nie chcesz świadomie przywołać hwadu, zostaje ono przywołane automatycznie. Gdy jesz hwadu jest przywołane. Gdy się wypróżniasz hwadu jest przywołane. Gdy prowadzisz samochód hwadu jest przywołane... Nawet kiedy śniesz, hwadu jest przywołane. Po sześciu czy siedmiu dniach nagle osiągniesz wielkie oświecenie głębokiego przeniknięcia (koreański: hwakcheol dae-o 廓徹大悟). Jest to podobne do rozwalenia wiadra wielkim kamieniem. Gdy uderzysz kamieniem w drewniane wiadro rozpadnie się ono nagle i całą wodą rozleje się na zewnątrz. W ten sam sposób przenikniesz hwadu i przebudzisz się do swojej prawdziwej jaźni. Buddyjskiej prawdy i prawdy wszechświata⁷.

Jeśli praktykujący może cały czas medytować nad hwadu bez dokonywania świadomego wysiłku, jest to z pewnością wyraźna, pozytywna oznaka, wskazująca, że następuje postęp w kierunku wielkiego oświecenia. Posiadanie zdolności do pracy nad hwadu nawet w stanie snu jest jeszcze innym pozytywnym znakiem. Od tego momentu praktykującego dzieli od pełnego przebudzenia sześć do siedmiu dni. Choć Songdam sunim nie przedstawia tego wyraźnie jak stopniowego procesu, ani ścieżki krok po kroku to doświadczenie przed oświeceniem jest na tyle powszechne, że zasługuje na pewne uogólnienie i podzielenie się z mnichami i świeckimi praktykującymi. Co ciekawe, Songdam sunim kończy ten wywód utrzymując pojęcie ortodoksyjnego „naglego oświecenia” z dygresją, że podobnie jak pęknięcie drewnianego wiadra, sam moment oświecenia jest nagły i pojawia się w jednej chwili.

Nauki Seongcheol Sunima

Seongcheol 性徹 sunim jest bez wątpienia jednym z najbardziej wpływowych i znaczących mistrzów Soen w historii współczesnego buddyzmu koreańskiego. Nawet za swojego życia był powszechnie szanowany jako żyjący Budda z powodu jego wyjątkowo ascetycznego stylu życia

oraz rygorystycznego treningu mnichów. Urodził się w 1912 roku i został wyświęcony w wieku 24 lat pod kierunkiem Dongsan 東山 sunima. Cztery lata po wyświęceniu Seongcheol sunim doświadczył przebudzenia w czasie letniego odosobnienia w klasztorze Donghwa-sa. Następnie przeszedł ośmioletnią praktykę *jangjwa burwa* 長坐不臥, która wymagała pozostawania w siedzącej medytacji bez kładzenia się dzień i noc. W 1967 roku, objął funkcję pierwszego patriarchy (koreański: bangjang 方丈) w zespole klasztornym Haein-sa, a następnie w 1981 roku, został uhonorowany pozycją patriarchy (koreański: jongjeong 宗正) Zakonu Jogye Buddyzmu Koreańskiego. Aż do jego parinirwany w 1993 roku, spotkał się z niezliczonymi mnichami i świeckimi wyznawcami, udzielając im prywatnych i publicznych nauk, nigdy nie opuszczając Haein-sa.

Seongcheol sunim był zdecydowanym orędownikiem medytacji nad hwadu. Jego słynnym powiedzeniem było “praktyka hwadu jest najszybszą drogą osiągnięcia pełnego oświecenia”⁸. Poświęcił wiele czasu nauczając uczniów, jak właściwie medytować nad hwadu i czego należy unikać na ścieżce. W przeciwieństwie do nauki Songdam sunima, Seongcheol sunim nauczał, że klucz do pomyślnego obudzenia wątpienia nie leży w sposobie w jaki ktoś powtarza hwadu, jak koordynacja z oddechem, ale w samej zawartości tego co się recytuje. Innymi słowy w oparciu o frazę hwadu, wątpienie pojawi się z powodzeniem lub nie. Na przykład jedynie powtarzanie popularnego hwadu „co to jest?” potencjalnie może prowadzić do błędnej ścieżki bez nadziei na nagromadzenie wątpienia. Następnie mówi:

Kiedy praktykuje się hwadu „co to jest?” wielu ludzi kończy na spokojnej obserwacji swoich umysłów powtarzając „Co to jest? Co to jest?” tak to wygląda. Powtarzając to cały czas ich umysły spoczywają wygodnie i wpadają w pułapkę spokoju. W konsekwencji hwadu „co to jest?” staje się przedmiotem sfery zmysłów (koreański: kyeonggye 境界) co kończy się chorobą tego „co to jest co obserwuję [w moim umyśle] w tej chwili?”. W innym przypadku uczeń może zapytywać „co to jest co widzę i słyszę?”. To tworzy chorobę rozproszenia umysłu przez podążanie na zewnątrz za przedmiotami zmysłów tego co się widzi i słyszy. Dlatego by przeciwdziałać tym chorobom patriarchowie w przeszłości nauczali praktykujących by zapytywali „co to jest, co nie jest ani umysłem, ani buddhą ani materialną rzeczą?”. Tylko przez zapytywanie się w ten sposób, nie poszukuje się „tego” w umyśle, ani nie podąża się za zewnętrzną sferą zmysłów⁹.

W rozumieniu Seongcheol sunima, hwadu nigdy nie jest bezsensowną arbitralną frazą, którą

używa się do koncentracji. Raczej hwađu jest pełne znaczenia, które może wywołać wątplenie dzięki właściwym słowom lub prowadzić praktykujących na błędną ścieżkę, jeśli hwađu nie zawiera wystarczających i właściwych słów. Dlatego co do hwađu „co to jest?”, dodatkowa fraza „to nie jest ani umysł, ani buddha, ani materialna rzecz”, jest niezbędna, ponieważ może to zaoszczędzić wiele miesięcy i lat spędzonych na błędnym wysiłku na poduszce medytacyjnej daremnie zwracając uwagę na różne wewnętrzne zjawiska zmysłowe wynikające ze stanu uspokojenia lub na podążaniu za niekończącymi się zewnętrznymi doświadczeniami zmysłowymi. Używając analogii, nie dodając dodatkowych fraz byłoby równe dawaniu wskazówek co do kierunku nieznanemu podróżnikowi, ale bez dodania kilku ważnych ostrzeżeń, by mógł ominąć niebezpieczne pułapki na drodze.

Jeśli praktykujący wciąż szuka wewnątrz postrzegalnego „to” zamiast być ostrzeżonym, że „to” nie jest umysłem, może ulec pokusie osadzenia się w spokoju lub w stanie samadhi, któremu brakuje żywej czujności (koreański: seongseong 惺惺) koniecznej do nagromadzenia wątplenia. Ten punkt jest dalej rozwinięty w komentarzu Seongcheol sunima do słynnego hwađu *mu* 無 (chiń. *wu*, jap. *mu*) z przypadku mistrza Zhaozhou 趙州 (778–897) o psie. W komentarzu mówi:

Jeśli praktykujący siedzą i praktykują tylko *mu* lub „nie ma”, mogą puścić złudne myśli i wpaść w *samādhi* (koreański: jeong 定). Mogą błędnie przyjąć, że utrata poczucia czasu w medytacji jest dobrym znakiem kultuwacji. Kiedy prywatnie pytam się tych ludzi o poziom ich urzeczywistnienia, to widzę, że niewiele wiedzą. [To pokazuje], że odeszli od właściwej ścieżki nie osiągając przebudzenia. Dlatego, kiedy medytują nad hwađu, zawsze mówię im by dodali „dlaczego”. Tylko kiedy spytasz „dlaczego *mu*?” samadhi nie zamanifestuje się... Patriarchowie w przeszłości nie uczyli tylko powtarzania *mu*. Podkreślali, że należy pytać „dlaczego mistrz Zhaozhou spowiedział *mu*?”¹⁰

Pomyślne obudzenie wątplenia spowoduje nie tylko uspokojenie, ale także mentalną czujność, która ostatecznie prowadzi do wyzwalającej mądrości. Jednak z praktyką *mu*, istnieje wewnętrzne niebezpieczeństwo wpadnięcia w samadhi ponieważ dosłowne znaczenie „nie istnieje” lub „nie ma” może ułatwić opróżnienie ze złudnych myśli kiedy powtarza się tę frazę. Co ważniejsze, ponieważ główna fraza nie ma formy pytania, nie stworzy psychologicznego stanu zastanowienia się i badania. Bez tej właściwości, umysł może wygodnie spocząć i wejść w samadhi, które Seongcheol sunim oceniał jako jedno z trzech głównych przeszkód w praktyce Ganhwa Seon¹¹. Dlatego dodanie słowa pytającego „dlaczego” jest absolutnie konieczne by

powstrzymać błędne odejście od ścieżki.

Co ciekawe, instrukcja Seongcheol sunima by dodać słowo do hwadu ujawnia jak kategoriowa granica pomiędzy hwadu a jego gong'anem może być cienka i plastyczna. Choć technicznie tylko *mu* uważane jest za puentę czy hwadu gong'anu Zhouzhou, w praktyce uczeń może, a w tym przypadku musi, przedłużyć to do pełnego zdania poza tradycyjnie desygnowaną główną frazę. Podążając za radą „dawnych patriarchów” co do medytacji nad pytaniem „dlaczego mistrz Zhaozhou powiedział *mu*?”, staje się jasnym, że liczy się cały kontekst gong'anu Zhaozhou. Innymi słowy choć są wyraźne oddzielone, w rzeczywistości hwadu nie może być zbadane niezależnie od swojego gong'anu.

Jako patriarcha Zakonu Jogye Buddyzmu Koreańskiego, Seongcheol sunim był odwiedzany przez wielu mnichów i świeckich praktykujących, którzy chcieli spytać go o ich własne doświadczenia medytacyjne. Czasami praktykujący przychodzili by spytać o doświadczenie swojego „oświecenia” i czy było ono autentyczne i ostateczne. W tym celu Seongcheol sunim zazwyczaj zadawał trzy pytania by sprawdzić poziom oświecenia pytającego, które znane są jak „trzy bariery” (koreański: samgwan 三關) lub „trzy stopnie kultuwacji” (koreański: sandan suhaeng 三段修行)¹². Jednak te „bariery” nie są dodatkowymi gong'anami, pytaniami jak „sprawdzające pytania” w japońskiej tradycji rinzai¹³. Raczej mają za zadanie sprawdzić czy praktykujący przeszedł przez trzy szczególne stany doświadczenia przed przełamaniem oświecenia. „Trzy stany” mają podobne cechy z doświadczeniem przed oświeceniem opisanym przez Songdam sunima, choć wersja Seongcheol sunima jest znacznie bardziej szczegółowa i usystematyzowana. Pierwsze pytanie, które zadałby Seongcheol sunim sondowało czy praktykujący może medytować nad swoim hwadu bezustannie bez względu na to czy jest nieporuszony czy w działaniu (koreański: dongjeong yilyeo 動靜一如). Kluczowym słowem tutaj jest „bezustannie”. Według Seongcheol sunima, intensywność i głębia zaangażowania w hwadu nie powinna się zmieniać tylko dlatego, że ktoś jest zajęty zwykłymi sprawami zamiast siedzieć na poduszce medytacyjnej. Jeśli praktykujący odpowiedział, że był w stanie osiągnąć pierwszy stopień wytrwałości, wówczas Seongcheol sunim zadałby drugie pytanie: czy byłeś w stanie medytować nad hwadu bezustannie nawet kiedy spałeś (koreański: mongjung yilyeo 夢中一如)? To pytanie dotyczy tego, czy była jakaś różnica pomiędzy stanem na jawie a stanem snu. Jeśli praktykujący nie medytował dłużej nad hwadu i był zagubiony we śnie, wówczas doświadczenie „oświecenia” nie było autentyczne ani ostateczne. Jednak jeśli odpowiedź była twierdząca na drugie pytanie, wówczas Seongcheol sunim zadawał ostatnie pytanie: czy byłeś w stanie medytować nad hwadu bezustannie, nawet w stanie bez snów (koreański: sukmyeon yilyeo 熟眠一如)? Jeśli hwadu zniknęło w fazie snu bez śnienia, wówczas doświadczenie „oświecenia” praktykującego też nie było ostateczne i miał jeszcze wiele do przejścia przed osiągnięciem wielkiego oświecenia głębokiego przeniknięcia (koreański: hwakcheol

dae-o 廓徹大悟).

Seongcheol sunim powiada:

Nawet jeśli wylewają się z ciebie chełpliwe słowa jak woda z butelki, o przekroczeniu Buddy i patriarchów oparte na wiedzy, która jeszcze nawet nie osiągnęła drugiego stopnia *mongjung yilyeo*, ujrzysz ich całkowity brak wartości gdy topnieją jako lód lub pękają jak dachówki, kiedy napotykasz wściekle manifestujące się szeregi cierpienia w czasie prawdziwej kultuwacji... Jeśli zwodzisz inne istoty swoją nikczemną „mądrością”, która nie jest nawet na poziomie *mongjung yilyeo* gdy pragniesz zwykłej sławy i bogactwa, to nic innego jak wielki mara zwodzący ciebie i innych rabujący z całego nasienia stanu Buddy. Dlatego patriarchowie w przeszłości udzielali reprimendy takim jak ty, z całą swoją mocą jaką mieli¹⁴.

„Trzy stopnie kultuwacji” Seongcheol sunima przedstawiają ciekawe napięcie, jeśli zestawić je z jego słynną nauką „nagłego oświecenia i nagłej praktyki” (koreański: don-o donsū 頓悟頓修), która twierdzi, że po oświeceniu nie ma już niczego więcej do kultuwowania. Choć pewnie tkwi w tym, że nie jest konieczna stopniowa kultuwacja po całkowitym oświeceniu, to z drugiej strony uważa ścieżkę do całkowitego oświecenia jako stopniowy trzyfazowy proces, zaprzeczając, że cokolwiek mniej niż to może być autentycznym doświadczeniem oświecenia. Co bardziej intrygujące jego miara czyjegoś oświecenia, nie była oparta na zdolności „rozwiązania” pytania gong’anu z „właściwą” odpowiedzią, ale na stabilności czyjejś medytacji nad gong’anem w coraz bardziej subtelnych stanach świadomości przed doświadczeniem oświecenia. To prawdopodobnie ma wiele wspólnego z faktem, że gong’an, przynajmniej w koreańskiej tradycji, nie jest zagadką, którą należy rozwiązać lub na którą należy prawidłowo odpowiedzieć. To jest być może powód dla którego osobiste rozmowy sam na sam z opatem nie stały się częścią programu klasztornej kultuwacji. Jeśli mielibyśmy porównać to z praktyką koanów w japońskiej tradycji Rinzai, to naprawdę ukazuje interesującą dychotomię, którą omówię w konkluzji artykułu.

Nauka Subul Sunima

Subul 修弗 sunim jest szanowanym mistrzem Seon we współczesnej Korei, który z powodzeniem spopularyzował praktyki gong’an i hwadu wśród świeckich buddystów. Został mnichem nowicjuszem mając niewiele ponad 20 lat w klasztorze Beomeo-sa 梵魚寺 i przyjął pełne wskazania

bhiku w 1977 roku, pod kierunkiem mistrza wskazań Go-u 古愚sunima. Po ukończeniu Klasztornego College'u (koreański: gangwon 講院) w Beomeo-sa w 1978 roku, poświęcił się całkowicie praktyce medytacji i miał doświadczenie przebudzenia w 1981 roku w czasie rozmowy z mistrzem patriarchą (koreański: Josil 祖室) z Beomeo-sa, Jiyu 知有sunimem. Otrzymał wówczas od patriarchy nowe imię, „Subul” oznaczające, że „nie ma niczego więcej do kultuwowania”. Od 1989, zaczął nauczać świeckich wyznawców praktyki gong’anu and hwadu. Jego ośrodek medytacji Ahnkook Seonwon 安國禪院 szybko rozrósł się od czasu założenia w Busan i w 1996 roku zainaugurował nowy ośrodek w Seulu. Około 3000 świeckich praktykujących regularnie odwiedza jego ośrodki a jego podejście do praktyk gong’anu i hwadu ma coraz większy wpływ.

Najbardziej uderzający aspekt nauki Subul sunima jest jego metoda wywołania wątplenia w umyśle praktykującego. Zgadza się z Songdam sunimem i Seongcheol sunimem, że jeśli uczeń medytuje jedynie nad hwadu bez wątplenia, to koncentruje się tylko nad „martwymi słowami”, co prowadzi donikąd. Z drugiej strony, kiedy chodzi o metodę rzeczywistego nagromadzenia wątplenia Subul sunim ma raczej inne podejście. Wierzy, że przyczyną dla której wielu praktykujących nie potrafi obudzić wątplenia w stosunku do danego hwadu jest to, iż „tylko recytują pytanie gong’anu bez szukania odpowiedzi”¹⁵.

Ta prosta ale ważna konkluzja pojawiła się po tym jak przez półtora roku nauczał świeckich buddystów w latach 1989-1990. Pomimo najlepszego wysiłku, zauważył, że wielu świeckich praktykujących, którzy brali po raz pierwszy udział w odosobnieniach w jego ośrodku już więcej się nie pojawiało. Przez sto dni próbował znaleźć odpowiedź na pytanie co zrobił niewłaściwego. Po okresie retrospekcji zrozumiał, że jego świeccy uczniowie mieli trudności w medytacji, ponieważ nie byli „zahaczeni” do koanu prawidłowo poprzez wątplenie. Po dalszym badaniu odkrył, że powinien „poprosić ich by znaleźli odpowiedź na gong’an bez pozwolenia im na wewnętrzne powtarzanie pytania gong’anu.”¹⁶. Według Subul sunima, jeśli praktykujący próbuje na siłę „wydusić” wątplenie z powtarzania hwadu, to nie działa zbyt dobrze i w konsekwencji cały proces staje się bolesny dla większości praktykujących. Natomiast, kiedy praktykując przestaje recytować hwadu i poświęca cały swój wysiłek na znalezienie tylko odpowiedzi, wówczas wątplenie pojawia się znacznie szybciej i łatwiej. To dość znaczące odstępstwo od wcześniejszych dwóch mistrzów, którzy uważali za mniej lub bardziej przyczynowy związek pomiędzy recytacją hwadu a pojawieniem się wątplenia. Dla Subul sunima, nie ma znaczenia jak i co ktoś recytuje. Kiedy raz praktykujący zrozumiał kontekst gong’anu i jego pytanie, powinien całkowicie zostawić pytanie i tylko szukać odpowiedzi.

Jest jeszcze inny aspekt jego nauki, który jest wyraźnie różny od nauki Songdam sunima. Subul sunim nie widzi potrzeby, by najpierw poświęcać czas na uspokojenie umysłu ucznia i zredukować mentalne rozproszenie przypadkowych myśli. Zamiast tego naucza, że powinno się

medytować nad hwadą pomimo złudnych myśli. Kiedy raz pojawi się wątpliwość, mentalne rozproszenie naturalnie zniknie. Jeśli ktoś najpierw musi spędzać dni i noce próbując uwolnić się od złudnych myśli, oddzielając się od właściwej praktyki hwadą nie będzie to tak produktywnie i może zabrać długi czas zanim osiągnie się cel. Ponadto gdy jego uczniowie są instruowani by zaprzestać zapytywanie gong'anu to popycha ich do oddzielenia się od lingwistycznej i konceptualnej strony mentalnej funkcji skutecznie uciszając umysł. W międzyczasie wciąż zatrzymuje mentalny warunek intensywnego badania, co przypomina, jak sugeruje Robert Buswell, „mentalny dylemat, który się doświadcza kiedy próbuje się myśleć o słowie, które się zna, ale nie można całkowicie przywołać w umyśle”¹⁷. Ta nauka jest radykalnie różna od nauki Songdam sunima, który zachęcał swoich uczniów by uspokoili swoje umysły najpierw przez liczenie oddechów zanim zaczną medytację nad hwadą.

Jedną ze słynnych nauk Subul sunima jest „praktyka hwadą musi być kultywowana i doświadczona całym swoim ciałem”¹⁸. Jego opis doświadczenia medytacji przed oświeceniem kładzie wielki nacisk na wymiar cielesny. Naucza, że kiedy powstaje wątpliwość, jest to zazwyczaj połączone z pewnym fizjologicznym odczuciem. Jak mówi:

Kiedy powstaje myśl pragnienia by poznać odpowiedź, twój umysł będzie schwytywany w poczucie niepokoju. Pewien rodzaj odczucia skrępowania powoli zakrada się w twój umysł. Dlaczego pojawia się takie odczucie? Tak się dzieje, ponieważ jesteś jak osoba z wyschniętym gardłem desperacko szukająca wody. Kiedy nie może znaleźć wody, taka osoba staje się jeszcze bardziej spragniona. Ponieważ czujesz niepokój i masz poczucie skrępowania, próbujesz znaleźć odpowiedź, by uwolnić się od tego uczucia. Ale ponieważ nie możesz znaleźć odpowiedzi, nie masz wyboru jak badać do samego końca¹⁹.

Według Subul sunima, wątpliwość nie jest jedynie intelektualnym stanem niewiedzy, ale także obejmuje fizyczne odczucie niepokoju, irytacji a nawet duszności. Manifestacja tych „odczuć wątpliwości” (koreański: yijeong 疑情) jest przełomowa, ponieważ to napędza praktykę hwadą. Próbuje uciec od uczuć niepokoju i skrępowania niewiedzy, kieruje ucznia do kopania głębiej i do desperackiego szukania odpowiedzi, a taki sposób „jakby włosy stanęły w płomieniach”²⁰. Jednak uczeń nie powinien bać się tego nowego odczucia, ani cofać się czy zatrzymać na tym etapie. Mistrz podkreśla wielką wagę poszukiwania odpowiedzi na gong'an aż do samego końca, nawet jeśli odczucie wątpliwości jest tak intensywne, że uczeń czuje że za chwilę umrze. Na ten temat mówi:

Kiedy wątplenie powstanie we właściwy sposób, musisz kontynuować naprzód do punktu doświadczenia uczucia w gardle jakbyś się dusił i czując nadchodzącą śmierć. Na tym etapie możesz doświadczyć potężną moc ze wszystkich czterech kierunków świata, jakbyś był zamknięty w więzieniu. Nie możesz znaleźć wyjścia, ale musisz znaleźć odpowiedź. W konsekwencji nie możesz siedzieć, stać, odejść czy wrócić. Jednakże wciąż musisz posuwać się naprzód. Jest to stan całkowitego ogarnięcia przez wątplenie²¹.

Gdy uczeń kontuuje poszukiwanie odpowiedzi odczucie wątplenia zostaje zintensyfikowane, do momentu utraty kontroli nad swoim ciałem. Uczeń czuje, jakby ciało zostało zamknięte w więziennej celi lub klatce, czując że się dusi, nie mogąc nic mówić. Subul sunim interpretuje te zjawiska jako „napotkanie srebrnej góry i żelaznej ściany” (koreański: eusan cheolpyeok 銀山鐵壁) i „połknięcie pełnej kolców łupiny kasztana” (koreański: yulgeukbong 栗棘蓬²²), są to powiedzenia z chińskiego tekstu chan pt. *Chanyao* 禪要, napisanego w okresie dynastii Yuan 元(1271-1368). Jest to również stan w którym wątplenie zmienia się w kulę wątplenia (koreański: yidan 疑團). Subul sunim wyjaśnia, że na tym etapie, nawet jeśli uczeń chciałby się poruszyć lub coś powiedzieć, nie jest mu to łatwo zrobić. Całe ciało tężeje jak twarda ściana, dlatego uczeń czuje, że jest uwięziony w środku. W zależności od ucznia ten stan może trwać tak krótko jak godzinę, ale też może trwać przez wiele dni.

Gdy uczeń osiągnie punkt, w którym nie może tego dłużej znieść nagle „srebrna góra i żelazna ściana” pękają i rozpadają się. To jest moment przebudzenia. Nie jest zaskoczeniem, że doświadczenie przebudzenia, zawiera w sobie zarówno fizyczne jak i mentalne wymiary. Subul sunim powiada, że „ciało czuje się lżejsze niż piórko, a umysł jest całkowicie pusty, tak jakby nie było początku i końca. Nie czuje się niczego poza chłodnym i odświeżającym odczuciem”²³. W innym eseju pisze: „Kto mógłby znać to uczucie latania po niebie? Jeśli tego doświadczyłeś, to natychmiast to rozpoznasz”²⁴.

Kiedy uczeń twierdził, że doświadczył przełamania kuli wątplenia w czasie odosobnienia, Subul sunim natychmiast spotykał się z uczniem i sprawdzał jego doświadczenie, pytania Subul sunima także były skupione na naturze doświadczenia ucznia przed oświeceniem, przed przełamaniem, a nie na tym czy znalazł właściwą odpowiedź.

Konkluzja

Według tekstu *Chanyao* 禪要, z okresu dynastii Yuan, trzynastowieczny chiński mistrz chan,

Gaofeng Yuanmiao 高峰原妙(1238-1295) miał doświadczenie przebudzenia po zmianie gong’anu. Po przeniknięciu nowego gong’anu, mistrz Gaofeng powrócił do poprzedniego koanu i sprawdził co uczynił niewłaściwie, gdy medytował nad swoim pierwszym gong’anem *mu*, dotyczącym psa Zhaozhou przez trzy lata. Stwierdził, że nie było jakiejś niezwyklej przyczyny by mieć aż taką trudność z wcześniejszym gong’anem, jedynie brakowało mu odczucia wątpienia (chiń. yiqing 疑情), kiedy medytował²⁵. Po zmianie gong’anu, odczucie wątpienia pojawiło się niemal natychmiast i dzięki temu zrobił szybki postęp w medytacji ku oświeceniu.

Dla wielu koreańskich mnichów, którzy studiowali *Chanyao* jako część klasztornej kurikulum, najważniejszą troską w praktyce w sali medytacyjnej jest to, czy mogą nagromadzić tak jak mistrz Gaofeng, odczucie wątpienia w stosunku do ich gong’anu. To jest ich najbardziej bezpośredni cel kiedy siedzą codziennie w medytacji. Wszyscy trzej współcześni mistrzowie koreańscy, pomimo zauważalnych różnic w ich naukach, zgadza się w tym podstawowym punkcie i wyjaśniają najważniejszą rolę wątpienia na ścieżce przebudzenia. Jak powiedzieli, bez wątpienia, medytuje się jedynie nad „martwymi słowami” i nie można zrobić postępu w praktyce.

Jednak kiedy omawia się tradycję gong’anu na Zachodzie to zadziwiająca rzadko możemy napotkać obszerną dyskusję o wątpieniu w praktyce gong’anu. Przykładem jest książka wydana przez Oxford University w 2000 roku, zatytułowana *The Kōan: Texts and Contexts in Zen [Koan: teksty i kontekst w buddyźmie zen]*²⁶. Żaden esej w tej książce nawet w najbardziej odległy sposób nie wspomina roli wątpienia w praktyce gong’anu. Poza tym nie tylko brakuje w niej dyskusji na temat koreańskiego buddyźmu, co jest normą, ale także książka całkowicie pomija całą chińską tradycję gong’anu po okresie dynastii Sung. Nie jest to szczególne tylko dla tej książki, ponieważ podobna tendencja jest w innych pracach, preferujących rozprawy na temat nie-dualności podmiotu i przedmiotu niż traktowanie o nagromadzeniu wątpienia oraz dyskusje na temat buddyźmu chan z okresu dynastii Tang i Sung niż omawianie buddyźmu z okresu dynastii Yuan. To oczywiście wyrasta z faktu, że większość studiów na Zachodzie dotyczących gong’anu była zapoczątkowana przez japońskich uczonych, których zainteresowanie buddyźmem chan po okresie dynastii Sung spada gwałtownie. Jednak, jeśli zachodnia nauka naprawdę chce wyjść poza japońską sekciarską naukę i szczególnie rodzaj nowego buddyźmu głoszonych przez wczesnych współczesnych japońskich nauczycieli zen jak D.T. Suzuki, wówczas musimy zwrócić uwagę na tradycje, które zostały przez nich wykluczone. W mojej opinii, bez zrozumienia koreańskiego buddyźmu i chińskiego buddyźmu chan z okresu dynastii Yuan, obraz tradycji gong’anu we wschodniej Azji zawsze pozostanie tylko częściowy, a czar D.T. Suzuki nigdy nie będzie całkowicie przełamany.

Na koniec dodam, że w Korei wylano wiele atramentu nad kwestią tego czy jest konieczność czy nie dalszej kulturywacji po „nagłym oświeceniu” (koreański: don-o donsū 頓悟頓修 versus don-o jeomsu 頓悟漸修). Ta debata zazwyczaj przyjmuje, że oświecenie przychodzi nagle i

cała sprawa dotyczy tego co wydarza się po doświadczeniu przebudzenia. Jednakże zbadanie tego co się pojawia przed nagłym oświeceniem oraz tego co współcześni mistrzowie Soen uczą, pokazuje, że nie jest to nagły intuicyjny skok w transcendentną mądrość, ale stopniowy proces, krok po kroku, który wymaga transformacji poznawczej i somatycznej. Z obawy by nie zostać nazwanym gradualistą, ten ważny aspekt kultywacji nie był szczególnie podkreślany w porównaniu z główną debatą na temat natychmiastowej kultywacji kontra stopniowej kultywacji po „nagłym oświeceniu”. Ale dla większości praktykujących gong’an, którzy nie spróbowali jeszcze oświecenia, myślę, że to co się pojawia przed nagłym oświeceniem jest znacznie ważniejsze niż to co stanie się po oświeceniu

¹ For more detail discussion on hwadu, see Robert Buswell Jr. *The Zen Monastic Experience* (Princeton: Princeton University Press, 1992), pp. 150-153.

² Patrz: Songdam, “Hwalgu Chamseonbeop,” *Bulil hoebo*, lipiec, 1988.

³ Patrz: G. Victor Sōgen Hori, “Kōan and Kenshō in the Rinzai Zen Curriculum,” in *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Redakcja: Steven Heine i Dale S. Wright (Oxford: Oxford University Press, 2000), str. 288-289.

⁴ Patrz: Buswell, *The Zen Monastic Experience*, str.155.

⁵ Patrz: Songdam, “Hwalgu Chamseonbeop,” *Bulil hoebo*, July, 1988.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ Wontaek, *Seongcheol sunim hwadu chamseonbeop* (Seoul: Kimyoungsa, 2008), str. 286.

⁹ Ibid., str. 60-61.

¹⁰ Ibid., p. 107.

¹¹ Poza wpadaniem w *samādhi*, dwie innej główne przeszkody w praktyce ganhwa seon to:

- 1) błędne myślenie, że jest się już oświeconym, kiedy tak nie jest
- 2) przywiązanie do ciała i wkładanie wiele wysiłku w ćwiczenia oddechowe.

Patrz: *ibid.*, pp. 99-109.

¹² Patrz: *ibid.*, str.78-87.

¹³ Omówienie sprawdzających pytań w japońskiej tradycji rinzai patrz: Victor Sōgen Hori, *Zen Sand: the Book of Capping Phrases for Kōan Practice* (Honolulu: University of Hawaii, 2003), str. 16-27.

¹⁴ See Wontaek, *Seongcheol sunim hwadu chamseonbeop*, pp. 191-192.

¹⁵ Subul i Misan, “Ahnkook Seonwon Suhaeng Program,” *Clear Mind*, Wrzesień, 2008.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Patrz: Robert Buswell, *The Zen Monastic Experience*, str.157.

¹⁸ Cheol-u Kim, “Onmom-uiro Chaedeuk doeneun Seon-ui Kkaedaleum-e Nuntteura,” *Hyeondae Bulkyo*, marzec 15, 2005.

¹⁹ Subul i Misan, “Ahnkook Seonwon Suhaeng Program,” *Clear Mind*, wrzesień, 2008.

²⁰ Ibid.

²¹ Cheol-u Kim, “Onmom-uiro Chaedeuk doeneun Seon-ui Kkaedaleum-e Nuntteura,” *Hyeondae Bulkyo*, marzec 15, 2005.

²² *Gaofeng Yuanmiao Chanshi Chanyao* 高峰原妙禪師禪要, Gaofeng 高峰 (1238-1295), Z. no. 1401, 70: 707c, 750a.

²³ Subul, *Hwanggeumbit Bonghwang-i* (Seoul: Yeosi-a-mun, 2005), str. 301.

²⁴ Ibid., str. 260.

²⁵ *Gaofeng Yuanmiao Chanshi Chanyao* 高峰原妙禪師禪要, Gaofeng 高峰(1238-1295), Z. no. 1401, 70: 703b.

²⁶ See Steven Heine i Dale S. Wright, redaktorzy, *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Bibliografia

Bodiford, William M. 2006. "Praktyka koanu," W: *Siedzenie z koanami: podstawowe teksty o praktyce zen i o studiach koanów*, red. John Daido Looi. Boston: Wisdom Publications.

Buswell, Robert E. Jr. 1992. *Doświadczenie zen w klasztorze*. Princeton: Princeton University Press.

_____ 2006. "„Skrót” do medytacji k’an-hua ." W: *Siedzenie z kōanami: podstawowe pisma o praktyce zen introspekcji kōanu*. red. John Daido Looi. Boston: Wisdom Publications.

Buswell, Robert i Robert Gimello, red. 1992. *Ścieżka do wyzwolenia: mārga i jej transformacje w myśli buddyjskiej*. Honolulu: University of Hawaii.

Faure, Bernard. 1991. *Retoryka natychmiastowości: kulturowa krytyka buddyzmu chan/zen*, Princeton: Princeton University Press.

_____. 1993. *Wglądy i przeoczenia chan: epistemologiczna krytyka tradycji chan*. Princeton: Princeton University Press.

Foulk, T. Griffith. 1993. "Mit, rytuał i praktyka klasztorna buddyzmu chan w okresie Sung" W: *Religia i społeczeństwo w Chinach okresu T’ang i Sung*. red., Patricia B. Ebrey i Peter N. Gregory. Honolulu: University of Hawaii Press.

Gregory, Peter N., red. 1986. *Tradycja medytacji w chińskim buddyzmie*. Honolulu: University of Hawaii.

_____, red. 1987. *Nagle i stopniowe: podejście do oświecenia w chińskiej myśli*. Honolulu: University of Hawaii Press.

_____, 1991. *Tsung-mi i schińszczenie buddyzmu*. Princeton: Princeton University Press.

Gregory, Peter N., i Daniel Getz, red. 1999. *Buddyzm w okresie Sung*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Gimello, Robert. 1983. "Medytacja i jej kontekst." W: *Mistycyzm i tradycja religijna*. red. Steven T. Katz. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1992. "Mārga i kultura: studia, listy i wyzwolenie w cha’an w dynastii Północnego Sung" W: *Ścieżka do wyzwolenia: mārga i jej transformacje w myśli buddyjskiej*, red. Robert Buswell i Robert Gimello. Honolulu: University of Hawaii Press.

Heine, Steven and Dale S. Wright. red. 2000. *Kōan: teksty i konteksty w buddyzmie zen*. Oxford: Oxford University Press.

_____ 2007. *Rytuał zen: studia teorii buddyzmu zen w praktyce*. Oxford: Oxford University Press.

Hori, S. Victor Sōgen. 2003. *Piasek zen : księga dodatkowych wierszy do praktyki kōanów*. Honolulu: University of Hawaii.

Jogyejong Bulhak Yeonguso. 2005. *Ganhwa Seon*. Seoul: Jogyejong Chulpansa.

Jo, Myeongje. 2004. *Goryeo Hugi Ganhwa Seon Yeongu*. Seoul: Hae-an.

Kim, Cheol-u. 2005. "Onmom-uiro Chaedeuk doeneun Seon-ui Kkaedaleum-e Nuntteura." *Hyeondae Bulkyo*. 15 marzec.

McRae, John. 2003. *Przejrzanie przez zen: spotkanie, transformacja i genealogia w chińskim buddyzmie chan*. Berkeley: University of California Press.

Park, Jin Y. 2010. *Twórcy współczesnego buddyzmu koreańskiego*. Albany: State University of New York Press.

Schlutter, Morten. 2008. *Jak zen stał się zen*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Sharf, Robert H. 1995. "Buddyjski modernizm i retoryka medytacyjnego doświadczenia." *Numen*. 42: 228-283.

_____. 1995. "Zen japońskiego nacjonalizmu" W: *Kuratorzy Buddy*. red. Donald Lopez Jr. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 2007. "Jak myśleć gong'anem chan," W: *Myślenie nad przypadkami: wiedza specjalisty w historii chińskiej kultury*. red. Charlotte Furth, Judith T. Zeitlin, i Ping-chen Hsiung. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Songdam. 1988. "Hwalgu Chamseonbeop." *Bulil hoebo*. lipiec 1988.

Subul. 2005. *Hwanggeumbit Bonghwang-i*. Seoul: Yeosi-a-mun.

Subul i Misan. 2008. "Program Ahnkook Seonwon Suhaeng." *Przejrzysty umysł*. wrzesień.

Suzuki, Daisetz. 1964. *Wprowadzenie do buddyzmu zen*. New York: Grove Press.

Wontaek. 2008. *Seongcheol sunim hwadu chamseonbeop*. Seoul: Kimyoungsa.

Yamada, Shoji. 2009. *Strzały w ciemności: Japonia, zen i Zachód*. Tłum. ang. Earl Hartman. Chicago: University of Chicago.