

Kamil Nowak

Uniwersytet Jagielloński

Postać Mary w doświadczeniu medytacyjnym w tradycji buddyzmu chan i tiantai

Postać Mary (p./s. *Māra*¹) – buddyjskiego demona stojącego na drodze do przebudzenia – stanowi ważny aspekt opisów praktyki medytacji występujących w obrębie szkół buddyzmu chińskiego, takich jak tiantai (ch. *tiāntái* 天台) i chan (ch. *chán* 禪). Specyfika rozumienia postaci Mary w owych szkołach, której ukazanie stanowi cel niniejszego artykułu, może zostać uchwycona poprzez odniesienie jej do opisów postaci Mary, jakie przedstawia tradycja wczesnego buddyzmu.

Mara pojawia się już w najstarszych tekstach reprezentujących buddyjskie piśmiennictwo, jakimi są sutty kanonu palijskiego. Mara występuje tam w kilku kontekstach, z których tym, od którego warto zacząć przedstawianie jego charakterystyki, jest hagiografia Buddy. Mara objawia się Buddzie, gdy ten doświadcza decydujących chwil na drodze do wyzwolenia, takich jak „wielkie odejście” (p. *mahāpabbajjā*)², medytacja prowadząca do przebudzenia³ czy przygotowania do parinibbany (p. *parinibbāna*)⁴. W każdym z tych wydarzeń Mara jawi się jako kusiciel, próbujący odwieść Buddę od realizacji obranego celu. Przykładowo w *Sutcie mahāparinibbany* (p. *Mahāparinibbāna-sutta*) próbuje nakłonić Buddę, aby wstąpił w nibbanę przedwcześnie, na co Budda odpowiada, że nie nastąpi to, dopóki nie upewni się, że jego uczniowie są dostatecznie przygotowani do głoszenia dhammy⁵.

W kontekście niniejszych rozważań szczególnie istotna jest działalność Mary polegająca na generowaniu przeszkód w siedzącej medytacji. Z takim przedsta-

¹ Terminy palijskie (p.) i sanskryckie (s.) podaję w transkrypcji IAST; chińskie terminy źródłowe podaję kolejno w transkrypcji pinyin i w znakach tradycyjnych (ch.). W celu ułatwienia dyskursu stosuję także spolszczenia.

² Termin określający opuszczenie pałacu przez księcia Siddharte, skutkiem wyboru drogi wiodącej do wyzwolenia – por. R. Gethin, *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macios, A. Stępień, Kraków 2010, s. 20.

³ Medytacja, wskutek której Budda osiągnął wyzwalające poznanie – por. ibidem, ss. 20–22.

⁴ Ostateczne wyzwolenie, po którym nie następują dalsze narodziny.

⁵ Por. *Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995, ss. 246–247.

wieniem owej postaci spotykamy się już w suttach kanonu palijskiego⁶. Motyw ten został przejęty przez późniejszą tradycję i pojawia się przykładowo w klasycznym poemacie opisującym życie Buddy Śakjamuniego, jakim jest *Buddačarita* (s. *Buddhacarita*). W owym dziele Aśwaghosza przedstawia złożony poetycki opis prób, jakich dokonuje Mara, w celu udaremnienia medytacji Buddy pod drzewem przebudzenia⁷. O pewnego rodzaju popularności motywu świadczy również wykorzystanie go w najstarszych formach sakralnej sztuki buddyjskiej. Pojawia się on bowiem już w tak zwanym okresie anikonicznym⁸ i kontynuowany jest w późniejszych nurtach sztuki buddyjskiej, jak na przykład w malarstwie świątynnym.

Kusicielska aktywność Mary nie ogranicza się do Buddy. Mara w tekstach *Tipitaki* stosunkowo często prześladowa także mnichów, jak również mniszki, próbując między innymi podważyć ich wiarę w siebie, niezbędną na drodze do wyzwolenia⁹.

W przedstawionych powyżej przykładach Mara ukazany jest głównie jako partner dialogu prowadzonego z Buddą lub któryś z jego uczniów. Ponadto teksty zawierają opisy wyglądu Mary i jego orszaku. Przykładowo w jednym z tekstów kanonu palijskiego Mara objawia się Buddzie jako rolnik wracający z pola z pługiem na ramieniu¹⁰. Natomiast podczas prób udaremnienia medytacji Buddy, orszak Mary przedstawiany jest głównie teriomorficznie, jako grupa postaci o twarzach dzików, ryb, osłów, koni czy lwów¹¹. Mara wraz ze swoim orszakiem posiada zatem określony wygląd i osobowość, może nawiązać z człowiekiem dialog i wpłynąć na jego decyzje. Tak rozumiany zajmuje określone miejsce w tradycyjnym buddyjskim kosmosie i można określić go mianem postaci mitologicznej. Jego królestwem jest najwyższy ze światów sfery żądz (p. *kāma-dhātu*), czyli świat „panujących nad tworzeniem przez innych” (p. *paranimmita-vasavatti*)¹².

Oprócz wyżej opisanego spersonifikowanego Mary, którego główną aktywnością jest zwodzenie praktykujących dhammę, występuje także Mara jako alegoria świata przejawionego¹³, śmierci, skałań (pragnienie, awersja, niewiedza). Takie rozumienie owej postaci odnajdujemy zarówno w suttach kanonu palijskiego, jak

⁶ Por. *The Group of Discourses (Sutta Nipata)*, tłum. K. R. Norman, The Pali Text Society, Oxford 1992, ss. 45–47.

⁷ Aśwaghosza, *Buddhacarita*, tłum. Ch. Willemsen, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2009, ss. 93–98.

⁸ Por. K. Karlsson, *Face to Face with Absent Buddha*, Uppsala University, Uppsala 1999, s. 15; Y. Krishan, *The Buddha Image: Its Origin and Development*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1996, s. 5.

⁹ Por. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Somerville 2000, ss. 222–223. Zważenie jest jedną z pięciu kanonicznych przeszkód w medytacji (p. *pañca-nīvaraṇāna*); por. Hanepola Gunaratana, *A Critical Analysis of the Jhāna*, American University, Washington D.C. 1980, ss. 48–49.

¹⁰ Por. *The Connected Discourses of the Buddha...*, s. 208.

¹¹ Aśwaghosza, op. cit., s. 95.

¹² Por. *The Thirty-one Planes of Existence*, ed. Access to Insight, 30.11.2013 [on-line:] <http://www.accesstoinight.org/ptf/dhamma/sagga/loka.html> [09.07.2015]; por. R. Gethin, op. cit., ss. 110–111.

¹³ Tradycyjnie opisywanego jako 5 skupisk (p. *khandha*, s. *skandha*), 12 podstaw (p./s. *āyatana*) i 18 sfer (p./s. *dhātu*).

i w późniejszych tekstach kompilujących ten materiał, czyli dziełach, takich jak *Visuddhimagga* (p. *Visuddhimagga*)¹⁴. Mara może więc zostać określony także mianem postaci alegorycznej.

Wszystkie wymienione powyżej sposoby przedstawiania Mary odpowiadają wykształconym w dziejach buddyzmu indyjskiego czterem tradycyjnym jego formom, czyli Marze jako skalaniom (s. *kleśa-māra*), śmierci (s. *mṛtyu-māra*), skupiskom (s. *skandha-māra*) i synowi dewów (s. *devaputra-māra*)¹⁵, względnie pięciu formom z *Visuddhimaggi*: czterem powyższym oraz Marze jako uwarunkowaniom (p. *abbisaṅkhāra*)¹⁶. Pierwsze trzy formy określają Marę rozumianego alegorycznie, czwarta forma ma charakter bardziej mitologiczny. Granica dzieląca obydwa typy jest płynna. Dany opis Mary może bowiem wykazywać cechy pierwszego, jak i drugiego typu owej postaci¹⁷. Powyższe rozróżnienie, choć sztuczne i być może w kontekście wczesnego buddyzmu nieadekwatne, jest pomocne w dalszych rozważaniach i, jak się okaże, koresponduje z typologią Mary w buddyzmie chińskim. Najprawdopodobniej dwuznaczność opisów wynika z faktu, że opisy działań Mary zawarte w literaturze palijskiej pełnią zazwyczaj funkcję dydaktyczną. Przykładowo Mara nawiązujący konwersację z Baka Brahmą i Buddą, podczas której przekonuje on Buddę, iż Brahma jest stwórcą wszystkich rzeczy¹⁸, jest narzędziem dydaktycznym służącym przekazaniu treści, zgodnie z którą przekonanie o istnieniu boga stwórcy stanowi błędny pogląd. Mara wzbudzający u mniszki Somy zwątpienie jest natomiast środkiem dydaktycznym informującym o koniecznej niezłomności podczas praktyki buddyjskiej.

W dalszej części artykułu zamierzam dokonać analizy postaci Mary występującej w kontekście praktyki medytacji buddyzmu chan i tiantai. W owych tradycjach występuje specyficzny element, jakim jest ściśle techniczny opis pojawiania się Mary podczas medytacji wraz z metodami radzenia sobie w takich sytuacjach.

Spośród tekstów formalnie przynależących do tradycji buddyzmu chan szczególnie interesującym w kontekście niniejszych rozważań jest *Zuochan yi* (ch. *Zuò chān yí* 坐禪儀), czyli *Zasady siedzącej medytacji*. Dzieło to pochodzące z okresu dynastii Song zawiera bowiem pierwszy systematyczny opis techniki medytacji siedzącej praktykowanej przez buddystów chan. Początkowo funkcjonowało ono niezależnie, prawdopodobnie jako podręcznik przeznaczony dla świeckich

¹⁴ Bhadantācariya Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, tłum. Bhikkhu Ñāṇamoli, Buddhist Publication Society, Colombo 2010, ss. 206–207.

¹⁵ R. Buswell, D. Lopez, *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton–Woodstock 2014.

¹⁶ Bhadantācariya Buddhaghosa, op. cit., ss. 206–207. Termin *abbisaṅkhāra* został przetłumaczony przez Bhikkhu Ñāṇamoli jako: *volitional formation, kamma-formation, formation, momentum* (por. ibidem, s. 775).

¹⁷ Zob. R. Gethin, *Cosmology and Meditation. From the Agganna-Sutta to the Mahayana** [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies II*, red. P. Williams, Routledge, Abingdon–New York 2005, ss. 106–107.

¹⁸ Zob. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Nanamoli, Bhikkhu Bodhi, Kandy 2012, ss. 424–430.

buddystów. Od 1202 roku podręcznik ów stanowi część *Chanyuan qinggui* (ch. *Chányuàn qīngguī* 禪苑清規) – dzieła, będącego najstarszym zachowanym zbiorem reguł zakonnych buddyzmu chan. Autorstwo *Zuochan yi*, jak i *Chanyuan qinggui*, przypisuje się Changlu Zongze (ch. *Chánglú Zōngzé* 長蘆宗曠)¹⁹. Praktyka medytacji oparta na instrukcjach zawartych w *Zuochan yi* była powszechnie wykonywana w klasztorach chan okresu dynastii Song²⁰. Co więcej, jak można przypuszczać na podstawie istnienia stosunkowo dużej ilości opisów technik medytacyjnych przywodzących na myśl *Zuochan yi* i pochodzących z wcześniejszych dzieł buddyzmu chan, mogła być wykonywana już w okresie dynastii Tang. Nie można też wykluczyć funkcjonowania analogicznych instrukcji medytacyjnych w początkach istnienia tradycji chan. Ponadto do *Zuochan yi* nawiązuje Dogen w swoim *Fukan-zazengi* będącym najbardziej znanym podręcznikiem medytacji buddyzmu zen. *Zuochan yi* jest zatem tekstem wysoce reprezentatywnym dla tradycji buddyzmu chan.

Postać Mary (ch. *mó* 魔²¹) w *Zuchan yi* zostaje nadmieniona w kontekście potencjalnych przeciwności, które może napotkać medytujący. W kwestii szczegółów dotyczących Mary *Zuochan yi* odsyła czytelnika do trzech innych dzieł, którymi są *Śurangamasutra* (ch. *Léngyán jīng* 楞嚴經), traktat autorstwa Zongmi (ch. *Guīfēng Zōngmì* 圭峰宗密), pełniący rolę komentarza do *Sutry doskonałego oświecenia* (ch. *Yuánjué jīng* 圓覺經), oraz niepodany z tytułu tekst szkoły tiantai – najprawdopodobniej chodzi o *Xiao zhibiguan* (ch. *Xiǎo zhǐguān* 小止觀) autorstwa Zhiyi (ch. *Zhīyì* 智顛), założyciela szkoły²². W powyższych dziełach bardziej szczegółowo został omówiony problem konfrontacji z Marą podczas wykonywania praktyki siedzącej medytacji, który w *Zuochan yi* został jedynie zasygnalizowany. Warto nadmienić, iż *Śurangamasutra*, jak również *Sutra doskonałego oświecenia*, należą do jednych z częściej cytowanych przez adeptów chan sutr. Stanowią przez to istotny kontekst wielu wypowiedzi przypisywanych różnym mistrzom chan. *Xiao zhibiguan* natomiast stanowi najstarszy komplementarny chiński podręcznik medytacji. Zważywszy na to i na fakt napisania go w czasach, gdy buddyzm chan dopiero się rodził, oczywistym wydaje się wpływ tekstu na kształtowanie się tradycji chan. Zbieżność tekstów chan z *Xiao zhibiguan*, jak również z innymi dziełami Zhiyi, sprawia, że niektórzy badacze widzą w chan swego rodzaju radykalizację technik opisanych wcześniej przez mnicha²³.

¹⁹ Por. M. Schlütter, *How Zen Became Zen*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2008, s. 169; C. Bielefeldt, *Ch'ang-lu Tsung-tse's Tso-Ch'an I and the "Secret" of Zen Meditation* [w:] *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, red. P. Gregory, University of Hawai'i Press, Honolulu 1986, ss. 130–131.

²⁰ M. Schlütter, op. cit., s. 169.

²¹ 坐禪儀(T48.2023.1047c07-1047c08)[on-line:]http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2023_001.htm [14.07.2015].

²² Por. C. Bielefeldt, op. cit., s. 132. O wpływie *Xiao zhibiguan* i działalności Zongmi na rozwój technik medytacyjnych – por. B. Faure, *The Will to Orthodoxy*, Stanford University Press, Stanford 1997, s. 51.

²³ Por. Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Kalavinka Press, Seattle 2009, s. 18.

Spśród powyżej wymienionych tekstów to właśnie *Xiao zbiguan* zawiera najbardziej obszerny opis konfrontacji z Marą. W dalszej części rozważań uznaję więc ów tekst za reprezentatywny dla rozumienia Mary nie tylko w tradycji tian-tai, ale również w tradycji chan reprezentowanej przez *Zuochan yi*.

Zhiyi zachowuje w swoim dziele dwojakie wczesnobuddyjskie rozumienie Mary, czyli to, które można określić mianem alegorycznego i mitologicznego, a także tradycyjne cztery formy owej postaci. Przyjmuje ów uczoney podział wyróżniający cztery typy Mary (ch. *mó* 魔²⁴). Pierwsze trzy typy obejmują Marę rozumianego kolejno jako utrapienia (ch. *fánnǎo* 煩惱)²⁵, całościowy zbiór fenomenów, czyli 5 skupisk (ch. *yīn* 阴), 12 bram (ch. *rù* 入) i 18 sfer (ch. *jiè* 界) oraz śmierć (ch. *sǐ* 死)²⁶. Tak rozumianemu Marze Zhiyi nie poświęca wiele miejsca w swoim dziele. Wyraźnie odróżnia za to owe trzy typy od typu czwartego, określając je zwyczajnymi zjawiskami²⁷. Czwarty typ obejmuje istoty przejawiające się w ściśle określony sposób. Zhiyi nazywa ów typ mianem „duchów” (ch. *guǐshén* 鬼神). Zawiera on trzy podtypy. Pierwszy z nich obejmuje duchy *jīng* (ch. *jīng* 精) i *mei* (ch. *mèi* 魅)²⁸. W skład drugiego podtypu wchodzi duchy *duiti* (ch. *duìtígūi* 堆剔鬼)²⁹, a trzecia grupa składa się z rozmaitych przeszkód demonicznego pochodzenia (ch. *mónǎo* 魔惱)³⁰. *Jīng* i *mei* mogą przybierać rozmaite postaci nie ograniczające się do zamkniętej liczby form³¹. Pomimo niewyczerpanej różnorodności przybieranych form, przejawiają się jednak w sposób uporządkowany. Pojawiają się one w dwugodzinnych przedziałach w skali doby, przyjmując określony wygląd. Zgodnie z ową klasyfikacją na przykład pomiędzy 9.00 a 11.00 pojawiają się jako istoty o wyglądzie węży, między 11.00 a 13.00 przychodzą konie, muły i wielbłądy, a pomiędzy 17.00 a 19.00 można spotkać kurczaki oraz wrony³². Duchy *duiti* manifestują się pod postacią owadów lub skorpionów, ale mogą też przybrać dowolny inny kształt³³. Ostatnia podgrupa to demony wywołujące rozmaite obrazy, które generują u medytującego pożądanie, lęk lub obojętność skutkującą rozproszeniem umysłu³⁴.

²⁴ Por. idem, *The Essentials of Buddhist Meditation*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Kalavinka Press, Seattle 2009, ss. 154–155.

²⁵ Odpowiednik skałań (s. *kleśa*) – por. W. E. Soothill, L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Routledge, Abingdon–New York 2014, passim.

²⁶ Por. Zhiyi, op. cit., ss. 154–155.

²⁷ Por. ibidem, s. 155.

²⁸ Por. ibidem, ss. 154–157.

²⁹ Por. ibidem, ss. 154–155; w celu uniknięcia dwuznaczności podaję jedynie terminy oryginalne. Bhikshu Dharmamitra tłumaczy *jīng* jako „gobliny”, *mei* jako *sprites*, a *duiti* pozostawia w oryginalne.

³⁰ Por. ibidem.

³¹ Por. ibidem, ss. 155–157.

³² Por. ibidem, s. 157.

³³ Por. ibidem, ss. 157–159.

³⁴ Por. ibidem, ss. 159–163.

Warto zwrócić uwagę na jedną szczególną formę manifestacji Mary, jaką jest postać Buddy. O tego typu manifestacji wspomina Zhiyi w kontekście opisu form przybieranych przez demony przeszkód (ch. *nǎo 惱*)³⁵, a także *Wzbudzenie wiary w mahajanę* (ch. *Dàshèng qǐ xìn lùn 大乘起信論*)³⁶. Mara objawiający się jako Budda jest istotny w kontekście znanego sformułowania przypisywanego Linji (ch. *Línjì Yìxué 臨濟義玄*) „zabij Buddę”³⁷. Stwierdzenie to, wielokrotnie cytowane w celu zobrazowania, jak można przypuszczać, pozornego tylko ikonoklazmu, nabiera dodatkowego znaczenia w świetle opisanego w powyższych tekstach przybierania przez Marę postaci Buddy.

Zhiyi opisuje różnego rodzaju demony głównie po to, aby praktykujący medytację byli w stanie je rozpoznać. Jest to pierwszy krok na drodze do pozbycia się uciążliwego gościa. Demon musi zostać rozpoznany, na co składa się poznanie jego wyglądu, osobowości, jak również imienia³⁸. Drugim krokiem są właściwe działania skutkujące odpędzeniem demona. Zhiyi wymienia w tym kontekście praktykę medytacji obejmującą aspekt wyciszenia (ch. *zhǐ 止*) umysłu i aspekt wglądu (ch. *guān 觀*)³⁹. Dodatkowo proponuje praktyki, takie jak wygłaszanie formuł zawierających opis demona, recytacje treści trzech schronień i pięciu wskazań⁴⁰, odprawienie rytuału skruchy oraz recytacje znajdujących się w sutrach odpowiednich inkantacji (ch. *zhòu 咒*)⁴¹ (zapewne mantr lub dharani), a więc działania o charakterze bardziej magicznym, niż medytacyjnym.

Obraz medytacji tiantai i chan, jaki wyłania się po przeanalizowaniu postaci Mary występującej w *Xiao zhiguan*, nie odbiega na pierwszy rzut oka od opisów medytacji, jakie występują w tekstach mistycznych rozmaitych religii. Opisy konfrontacji z demonami podczas medytacji lub podobnych stanów umysłu stanowią bowiem częsty topos literatury mistycznej. Tym jednak, co jest specyficzne dla medytacji tiantai i chan, to wyraźne przekonanie, iż Mara nie posiada realnego istnienia, ale stanowi jedynie projekcję umysłu medytującego. W celu zobrazowania tego przekonania Zhiyi pisze, że nigdy jeszcze nie widział, aby Mara w którejkolwiek ze swoich form wywołał jakieś realne skutki, podając za przykład Marę jako wilka lub tygrysa, który nie mógłby zjeść medytującego⁴².

³⁵ Por. ibidem, s. 161.

³⁶ *The Awakening of Faith in Mahayana*, tłum. Y. S. Hakeda, Columbia University Press, New York 2006, s. 92. Tytuł dzieła bywa przekładany na język polski na różne sposoby. Niniejsze tłumaczenie, trafnie oddające znaczenie tytułu, zaproponował dr Jakub Zamorski.

³⁷ Por. B. Watson, *The Zen Teachings of Master Lin-Chi*, Shambhala Publications, Boston–London 1993, s. 52 ; R.F. Sasaki, *The Record of Linji*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2009, s. 236.

³⁸ Por. Zhiyi, op. cit., ss. 157, 159.

³⁹ Por. ibidem, ss. 163–165.

⁴⁰ Por. ibidem, s. 159.

⁴¹ Por. ibidem, s. 165. Stosowanie sutr w celach magicznych jest typowe dla buddyzmu wschodnioazjatyckiego.

⁴² Por. ibidem.

Jak wynika z powyższego opisu, postać Mary w *Xiao zbiguan* charakteryzuje się złożonością w aspekcie magicznym. Różnica podejścia tiantai i chan wobec podejścia wyrażonego w suttach jest raczej kwestią rozłożenia nacisku, bowiem chińska tradycja buddyjskiej medytacji, jaką szczegółowo wykląda Zhiyi, i która w dużej mierze została przejęta przez autorów tekstów chan, zachowuje w pełni wczesnobuddyjskie alegoryczne rozumienie Mary. Zhiyi kładzie jednak większy nacisk na magiczny aspekt. Czyni to poprzez zawarcie elementów, takich jak szczegółowa systematyzacja różnych manifestacji Mary wraz z opisem magicznych technik odpędzania. Wniosek ów potwierdza nieobecność technicznych opisów Mary mogących stanowić analogię do *Xiao zbiguan* w najbardziej wpływowych traktatach na temat medytacji buddyjskiej kanonu palijskiego, takich jak *Satipatthanasutta* (p. *Satipatthāna-sutta*), *Anapanasatisutta* (p. *Anāpānasati-sutta*), *Samaññaphalasutta* (p. *Samaññaphala-sutta*) lub *Witakkasanthanasutta* (p. *Vitakka-santhana-sutta*) oraz w literaturze opierającej się na suttach *Tipitaki*, czyli w traktatach, takich jak *Wimuttimagga* (p. *Vimutti-magga*) i *Wisudhimagga*. Przypuszczalnie jedyną analogią, którą można wskazać, są mitologiczne opisy Mary występujące w różnych suttach kanonu palijskiego.

Warto zastanowić się nad źródłami tego rodzaju zmiany w opisach postaci Mary w buddyzmie chińskim w odniesieniu do buddyzmu kanonicznego⁴³. Wykorzystanie w ramach buddyzmu chan technik opisanych przez Zhiyi można interpretować w kontekście naczelnego postulatu stawianego przez mistrzów chan, jakim jest powrót do źródłowego doświadczenia medytacyjnego Buddy Śakjamuniego. To samo można powiedzieć o tiantai, bowiem podobny postulat odnajdujemy w podręcznikach do medytacji autorstwa Zhiyi⁴⁴. Co więcej okoliczności momentu przebudzenia Zhiyi opisane przez jego najważniejszego ucznia – Guandinga (ch. *Zhāng`ān Guàndīng* 章安灌頂) – zostały przedstawione na podobieństwo przebudzenia historycznego Buddy i uwzględniają konfrontację z demonami⁴⁵. Techniczny opis rozpoznawania działań Mary i przeciwdziałania im odnosi się bezpośrednio do stanu medytacyjnego. W mniejszym stopniu zaś odnosi się do problemów różnej natury: ontologicznej, tak jak ma to miejsce w niektórych dialogach Buddy z Marą występujących w suttach; kosmologicznej, tak jak w przypadku Mary zamieszkującego świat *paranimmita-vasavatti* w ramach tradycyjnej buddyjskiej wizji świata; czy antropologicznej, w której postać Mary stanowi personifikację generujących niekorzystnego karmana stanów umysłu. Opis możliwych form konfrontacji medytującego z Marą przywodzi na myśl raczej opisy starcia Buddy z Marą zawarte w *Buddačaricie*, które wypełnione są detalami dotyczącymi wyglądu Mary i jego orszaku, niż inne motywy występowania

⁴³ Choć nie można wykluczyć, że zmiany w rozumieniu postaci Mary nie było, a jedyne co uległo zmianie to fakt opisanie szczegółowych praktyk odpędzania Mary przez Zhiyi. Analogiczne praktyki mogły funkcjonować w ramach wczesnego buddyzmu indyjskiego nie będąc spisanyymi.

⁴⁴ Por. Zhiyi, *The Six Dharma Gates...*, s. 23.

⁴⁵ Por. A. Cole, *Fathering Your Father. The Zen of Fabrication in Tang Buddhism*, University of California Press, Oakland 2009, s. 46.

nia Mary przedstawione w literaturze buddyzmu indyjskiego. Można przypuszczać, iż potrzeba powrotu do doświadczenia źródłowego Buddy Śakjamuniego – wyraźna w chan i tiantai – we wczesnym buddyzmie nie była tak silna z powodu większej bliskości czasowej i przestrzennej historycznego Buddy.

Wskazując na potencjalne źródła pojawienia się technicznych wskazówek odnośnie do konfrontacji z Marą, warto rozpatrzyć także uwarunkowania wynikające z ewolucji buddyjskiej tradycji. Przede wszystkim wziąć pod uwagę należy zaczerpnięcie przez Zhiyi treści składających się na przedstawioną przez niego typologię Mary z sutr buddyjskich. Zhiyi odwołuje się bowiem wprost do bliżej nieokreślonych sutr medytacyjnych w kontekście opisu charakterystyki i sposobów odpędzania demonów⁴⁶.

Kontrola duchów opisana przez Zhiyi przywodzi też na myśl doktrynę i techniki szkół taoistycznych⁴⁷, takich jak tianshi (ch. *tiānshī* 天師), która jest kojarzona z praktykami odpędzania demonów⁴⁸, czy szkoła shangqing (ch. *shāngqīng* 上清), której praktyki w dużej mierze skupiały się na medytacjach połączonych z nawiązywaniem kontaktu z różnymi duchami i bóstwami⁴⁹. Centrum szkoły shangqing zostało założone w 492 roku na górze Mao⁵⁰ znajdującej się w odległości około sto kilometrów w linii prostej od góry Tiantai, na której nauczał Zhiyi. Co więcej, druga połowa VI wieku (czasy Zhiyi) była okresem, w którym szkoła shangqing cieszyła się znaczącym wpływem na południu Chin⁵¹. Ponadto Tao Hongjing (ch. *Tāo Hóngjīng* 陶弘景) – twórca dojrzałej tradycji shangqing i założyciel ośrodka na górze Mao – studiował buddyzm i miał być nawet nauczycielem Tan Luana (ch. *Tān Luán* 曇鸞), wybitnego przedstawiciela szkoły czystej krainy⁵². Dodatkowo góra Nanyue, na której przebywał Huisi (ch. *Nányuè Huìsī* 南嶽慧思), nauczyciel Zhiyi, była miejscem związanym nie tylko z buddyzmem, lecz stanowiła również ważny ośrodek taoistyczny

⁴⁶ Por. ibidem, s. 159.

⁴⁷ Obecność w literaturze taoistycznej technik odpędzania demonów jest skutkiem adaptacji praktyk znacznie starszych, niż tradycja taoistyczna. Świadcstwa pisane potwierdzające wiarę w złe duchy sięgają okresu dynastii Shang; por. M. Poo, *Images and Ritual Treatment of Dangerous Spirits* [w:] *Early Chinese Religion. Part Two: The Period of Division (220–589 AD)*, red. J. Lagerwey, Lü P., Brill, Leiden–Boston 2010, s. 1077; por. P. Nickerson, *Demons and Spirits* [w:] *The Encyclopedia of Taoism I*, red. F. Pregadio, Routledge, Abingdon–New York 2008 ss. 63–67.

⁴⁸ Por. T. Kleeman, *Tianshi Dao* [w:] *The Encyclopedia of Taoism II*, red. F. Pregadio, Routledge, Abingdon–New York 2008, s. 984.

⁴⁹ Jak zauważa Robinet praktyki shangqing charakteryzują się przede wszystkim inwokacjami bóstw za pomocą modlitw i śpiewów w odróżnieniu od typowych dla szkoły tianshi sposobów przymuszania duchów do posłuszeństwa za pomocą rozkazów (I. Robinet, *Shangqing* [w:] *The Encyclopedia of Taoism II*, red. F. Pregadio, Routledge, Abingdon–New York 2008, s. 865), niemniej praktyki odpędzania demonów nie były obce szkole shangqing; por. ibidem, ss. 860 i 865; P. Nickerson, op. cit., s. 65.

⁵⁰ Por. G. Espeset, *Tao Hongjing* [w:] *The Encyclopedia of Taoism II*, red. F. Pregadio, Routledge, Abingdon–New York 2008, s. 969.

⁵¹ Por. I. Robinet, op. cit., ss. 858 i 861.

⁵² Por. G. Espeset, op. cit., s. 969.

związany z tradycją shangqing⁵³. Sam Huisi miał wykonywać taoistyczne praktyki prowadzące do nieśmiertelności, gdyż chciał dożyć momentu pojawienia się Buddy Maitreji⁵⁴. Drog, którymi taoistyczne treści mogły przenikać do buddyzmu, nie brakowało. Niewykluczone, że zawarty w *Xiao zhiguan* złożony opis aspektu medytacji, jakim jest pojawianie się Mary, stanowi efekt tego rodzaju wpływu.

Powyższe źródła zamieszczonych w *Xiao zhiguan* technicznych opisów Mary nie muszą się wykluczać. Jedna mogła bowiem stanowić czynnik wewnętrzny, będący przejawem ogólnego dążenia do powrotu do źródłowego doświadczenia Buddy. Uwarunkowania wypływające z ewolucji buddyjskiej doktryny i praktyki oraz możliwe wpływy taoizmu natomiast miałyby charakter bardziej zewnętrzny i polegałyby na dostarczeniu form, w jakich mógłby manifestować się pierwszy ze wspomnianych czynników, czyli tendencja do odtwarzania doświadczenia Buddy.

Bibliografia

- Aśwaghosza, *Buddhacarita*, tłum. Ch. Willemen, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2009.
- The Awakening of Faith in Mahayana*, tłum. Y. S. Hakeda, Columbia University Press, New York 2006.
- Bhadantācariya Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, tłum. Bhikkhu Ñānamoli, Buddhist Publication Society, Colombo 2010.
- Bielefeldt C., *Ch'ang-lu Tsung-tse's Tso-Ch'an I and the "Secret" of Zen Meditation* [w:] *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, red. P. Gregory, University of Hawai'i Press, Honolulu 1986.
- Buswell R., Lopez D., *The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton University Press, Princeton–Woodstock 2014.
- Cole A., *Fathering Your Father. The Zen of Fabrication in Tang Buddhism*, University of California Press, Oakland 2009.
- The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, tłum. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Somerville 2000.
- Espeset G., *Tao Hongjing* [w:] *The Encyclopedia of Taoism II*, red. F. Pregadio, Routledge, Abingdon–New York 2008.
- Faure B., *The Will to Orthodoxy*, Stanford University Press, Stanford 1997.

⁵³ Por. J. Robson, *The Polymorphous Space of the Southern Marchmount (Nanyue)*, „Cahiers d'Extrême-Asie” 1995, nr 8, s. 237.

⁵⁴ Por. ibidem, ss. 247–249.

- Gethin R., *Cosmology and Meditation. From the Agganna-Sutta to the Mahayana** [w:] *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies II*, red. P. Williams, Routledge, Abingdon–New York 2005.
- Gethin R., *Podstawy buddyzmu*, tłum. T. Macios, A. Stępień, Kraków 2010.
- The Group of Discourses (Sutta Nipata)*, tłum. K. R. Norman, The Pali Text Society, Oxford 1992.
- Hanepola Gunaratana, *A Critical Analysis of the Jhana*, American University, Washington D.C. 1980.
- Karlsson K., *Face to Face with Absent Buddha*, Uppsala University, Uppsala 1999.
- Kleeman T., *Tianshi Dao* [w:] *The Encyclopedia of Taoism II*, red. F. Pregadio, Routledge, Abingdon–New York 2008.
- Krishan Y., *The Buddha Image: Its Origin and Development*, New Delhi 1996.
- Long Discourses of the Buddha*, tłum. M. Walshe, Wisdom Publications, Boston 1995.
- The Middle Length Discourses of the Buddha*, tłum. Bhikkhu Nanamoli, Bhikkhu Bodhi, Kandy 2012.
- Nickerson P., *Demons and Spirits* [w:] *The Encyclopedia of Taoism I*, red. F. Pregadio, Routledge, Abingdon–New York 2008.
- Poo M., *Images and Ritual Treatment of Dangerous Spirits* [w:] *Early Chinese Religion Part Two: The Period of Division (220–589 AD)*, red. J. Lagerwey, P. Lü, Brill, Leiden–Boston 2010.
- Robinet I., *Shangqing* [w:] *The Encyclopedia of Taoism II*, red. F. Pregadio, Routledge, Abingdon–New York 2008.
- Robson J., *The Polymorphous Space of the Southern Marchmount (Nanyue)*, „Cahiers d’Extrême-Asie” 1995, nr 8.
- Sasaki R. F., *The Record of Linji*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2009.
- Schlütter M., *How Zen Became Zen*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2008.
- Soothill W. E., Hodous L., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Routledge, Abingdon–New York 2014.
- The Thirty-one Planes of Existence*, ed. Access to Insight, 30.11.2013 [on-line:] <http://www.accesstoinsight.org/ptf/dhamma/sagga/loka.html> [09.07.2015].
- Watson B., *The Zen Teachings of Master Lin-Chi*, Shambhala Publications, Boston–London 1993.
- Zhiyi, *The Essentials of Buddhist Meditation*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Kalavinka Press, Seattle 2009.
- Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Kalavinka Press, Seattle 2009.
- 坐禪儀 (T48.2023.1047b11-1047c20) [on-line:] http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2023_001.htm [14.07.2015].

Summary

The Figure of Mara in the Meditation Experience in the Tradition of Chan and Tiantai Buddhism

The paper introduces the characteristics of the figure of Mara in Chan and Tiantai Buddhism. It starts from the general presentation of the ways of describing Mara in the Early Buddhist literature, as well as the texts directly based on the Pali Canon. The four ways of understanding Mara present in Buddhist tradition are represented in the paper by two types – allegorical and mythological. Presentation of the characteristics of Mara within Chan and Tiantai is based on the sixth century meditation manual – *Xiao Zhiguan*, which contributed to a high extent to the development of the meditation techniques within the both aforementioned Chinese Buddhist traditions. According to the conclusion, that emerge from analysis of the description of Mara in *Xiao Zhiguan*, the text emphasizes the magical aspect more than the allegorical one. It contrasts with the Early Buddhist approach. As the causes of it the author quotes the tendency to retracing the historical Buddha's experience, evolution of the Buddhist doctrine and forms of practice as well as potential Daoist influence.