

Alan Watts a fost atras de filosofia orientală încă de la o vârstă fragedă, la 14 ani publicând deja în *Journal of the London Buddhist Lodge*. *Calea Zen (The Way of Zen)* este unul dintre primele bestseller-uri despre budism, apărut în 1957, în perioada în care Alan Watts predă la Academia de Studii Asiatice din San Francisco. În esență, zenul nu este o doctrină, nu este ceva în care trebuie să credem. Nu este nici o filosofie în sensul în care o înțelegem noi, adică un set de idei, un fel de plasă intelectuală în care încercăm să „prindem peștele” realității. Zenul ne arată că, de fapt, acest „pește” este ca apa, scapă mereu prin plasă. Abordarea plină de prospețime și luciditate a lui Alan Watts ne ajută să avem o imagine cât mai autentică în ceea ce privește originile și semnificația acestei tradiții minunate.

Opera (selectiv): *Does it Matter? Essays on Man's Relationship to Materiality (Oare materia este totul? - Eseuri despre raportul omului cu lumea materială, Ed. Herald, 2018)*; *The Joyous Cosmology (Cosmologia voioasă - Incursiuni în chimia conștiinței - Ed. Herald, 2017)*; *Psychotherapy East and West; Beyond Theology; Nature, Man and Woman (Viața ca extaz - Ed. Herald, 2017)*; *Cloud-Hidden; In My Own Way: An Autobiography (Pe calea mea - O autobiografie - Ed. Herald, 2017)*; *Tao: The Watercourse Way; Behold the Spirit (Duh și contemplație - Ed. Herald, 2017)*; *The Wisdom of Insecurity (Înțelepciunea nesiguranței - Ed. Herald, 2017)*; *This Is It; THE BOOK: On the Taboo Against Knowing Who You Are (Cartea despre acel tabu care te împiedică să afli cine ești - Ed. Herald, 2017)*; *Become What You Are (Devino ceea ce ești - Ed. Herald, 2018)*.

Alan W. Watts

The Way of Zen

Copyright © 1957 by Pantheon Books, Inc.

Copyright renewed 1985 by Maryjane Watts.

This translation published by arrangement with Pantheon Books,

Knopf Doubleday Group, a division of Random House, Inc.

All rights reserved.

Alan Watts

CALEA ZEN

Calea spre starea de calm și liniște interioară

Traducere din limba engleză:

IULIA WANIEK

EDITURA  HERALD

București

微如何通不犯六云、

長憶江南三月裏、

鷓鴣啼處百花香。

風定花猶落、鳥鳴山更幽。

破鏡不重照、落花難上枝。

無有生相剎、那無有滅相、

更無生滅可滅、是則寂滅

現前、當現前時亦無現前

之量、乃為常樂。

Cuprins

Prefață	7
Pronunția cuvintelor chinezești	18

Partea întâi ORIGINE ȘI ISTORIC

1. FILOSOFIA DAO	21
2. ORIGINILE BUDISMULUI	55
3. BUDISMUL MAHAYANA	91
4. APARIȚIA ȘI DEZVOLTAREA ZENULUI	117

Partea a doua PRINCIPII ȘI PRACTICĂ

1. „GOL ȘI MINUNAT”	167
2. „STÂND LINIȘTIT, NEFĂCÂND NIMIC”	193
3. ZA-ZEN ȘI KOAN	219
4. ZENUL ÎN ARTE	245

Bibliografie	279
Note în limba chineză	288

Pronunția cuvintelor chinezești

Consoane:

<i>b, d, g</i>	se citesc	<i>p, t, k</i>
<i>p, t, k</i>	se citesc	<i>p_h, t_h, k_h</i> (aspirat)
<i>zh, ch, sh</i>	se citesc	<i>dj</i> ca în „geam”, <i>ch</i> (ca în „ceai”), ș
<i>z, c</i>	se citesc	<i>dz, t_h</i> (aspirat)
<i>j(i), q(i), x(i)</i>	se citesc	ți, ci, si
<i>r</i>	se citește	<i>j</i>

Semiconsoane

<i>w</i>	se citește	<i>u</i> scurt
<i>y</i>	se citește	<i>i</i> scurt

Vocale:

<i>a</i>	se citește	<i>e</i> în grupurile <i>-ian</i> precum și în <i>yan, yuan, juan, quan</i> și <i>xuan</i>
<i>e</i>	se citește	ă în poziție finală după consoană sau când este urmat de <i>-n(g)</i>
<i>i</i>	se citește	î când este precedat de <i>z(h), c(h)</i> , sau <i>s(h)</i>
<i>o</i>	se citește	<i>u</i> în fața grupului <i>-ng</i>
<i>u</i>	se citește	ü după <i>j, q, x</i> și <i>y</i> .

Partea întâi

ORIGINE ȘI ISTORIC

Unu

FILOSOFIA DAO

Budismul zen este o cale și o concepție asupra vieții care nu aparține niciuneia dintre categoriile formale ale gândirii moderne occidentale. Nu este religie sau filosofie; nu este nici psihologie sau un tip de știință. Este un exemplu a ceea ce este cunoscut în India și China ca o „cale a eliberării” și este similar din acest punct de vedere cu daoismul, Vedanta și Yoga. Așa cum se va vedea limpede curând, o cale de eliberare nu poate avea o definiție pozitivă. Va trebui să fie sugerată prin a spune ceea ce ea nu este, cam tot așa cum un sculptor revelează o imagine prin acțiunea de înlăturare a bucăților de piatră dintr-un bloc.

Din punct de vedere istoric, zenul poate fi privit ca împlinirea unei lungi tradiții de cultură indiană și chineză, cu toate că, în fapt, este mai mult chinez decât indian și că, începând din secolul al XII-lea, s-a înrădăcinat adânc și extrem de creativ în cultura Japoniei. Ca o realizare a acestor mari culturi și ca un singular și cu deosebire instructiv exemplu de ceea ce înseamnă o cale de eliberare, zenul este unul dintre cele mai prețioase daruri ale Asiei către omenire.

Originile zenului sunt atât daoiste, cât și budiste; totuși, datorită parfumului său atât de specific chinez, cel mai bine ar

fi să încep prin a cerceta originile chineze – ilustrând în același timp ce înseamnă o cale de eliberare prin exemplul daoismului.

O mare parte din dificultatea și dezorientarea create de zen cercetătorului occidental este rezultatul nefamiliarizării sale cu modul chinezesc de gândire – care diferă uimitor de al nostru și care este, tocmai din acest motiv, de o valoare deosebită pentru noi în dobândirea unei perspective critice asupra propriilor idei. Problema aici nu este doar cea a înțelegerii unor idei, cam tot atât de diferite de ale noastre cât am spune că sunt teoriile lui Kant față de cele ale lui Descartes sau cele ale calvinistilor de cele ale catolicilor. Problema este de a aprecia diferențele în premisele de bază și chiar în metodele gândirii, or, acestea sunt atât de des trecute cu vederea, încât modul în care interpretăm noi filosofia chineză înclină să fie o proiecție a ideilor tipice occidentalilor, într-o terminologie chineză. Acesta este dezavantajul inevitabil al studierii filosofiei asiatice prin metodele pur literare ale cercetătorilor occidentali, pentru care cuvintele pot comunica ceva doar oamenilor ce au experiențe similare.

Aceasta nu înseamnă să mergem atât de departe, încât să spunem că o limbă atât de bogată și subtilă cum e engleza este pur și simplu incapabilă să exprime idei chinezești. Dimpotrivă, se poate spune că e aptă mult mai mult decât au crezut unii cercetători chinezi și japonezi ai zenului și daoismului, a căror cunoaștere a limbii engleze lăsa de dorit. Dificultatea nu e atât de mare în limbă, cât este în modelul de gândire care pareă până acum inseparabil de calea academică și științifică a abordării unui subiect. Nepotrivirea acestor modele cu subiecte ca zenul și daoismul este în mare măsură responsabilă pentru impresia că „spiritul oriental” este misterios, irațional și

impenetrabil. De altfel, nu trebuie presupus că aceste chestiuni sunt atât de specific chineze sau japoneze, încât nu au nimic în comun cu cultura noastră. Deși e adevărat că niciuna dintre secțiunile convenționale ale științei și gândirii occidentale nu corespunde cu o cale a eliberării, minunatul studiu al lui R.H. Blyth, *Zen in English Literature and Oriental Classics*, a arătat foarte clar că înțelegerea esențială a zenului este universală.

Motivul pentru care daoismul și zenul apar, la prima vedere, ca o enigmă pentru mintea occidentală este acela că noi ne-am limitat perspectiva asupra cunoașterii umane. Pentru noi, aproape toate domeniile cunoașterii se încadrează în ceea ce un daoist ar numi domenii convenționale, pentru că noi simțim că într-adevăr cunoaștem ceva numai dacă ni-l reprezentăm în cuvinte sau în vreun alt sistem convențional de semne, cum ar fi notațiile matematice sau muzicale. Un astfel de bagaj de cunoștințe e numit convențional, pentru că este rezultatul unei înțelegeri sociale privind codurile de comunicare. Exact așa cum oamenii vorbind aceeași limbă au înțelegeri tacite, cum ar fi ce cuvinte vor trebui să simbolizeze diferite lucruri, tot așa membrii fiecărei societăți și ai fiecărei culturi sunt uniți prin legături de comunicare bazate pe tot felul de înțelegeri, cum ar fi clasificarea și evaluarea activităților și lucrurilor.

Astfel sarcina educației este să-i facă pe copii capabili să trăiască în societate, convingându-i să învețe și să accepte codurile ei – regulile și convențiile comunicării prin care societatea își menține coeziunea. Există mai întâi limba vorbită. Copilul este învățat să accepte cuvântul „copac” și nu „boobo” inventat de el ca semn pentru acela (arătând către obiect). Nu întâmpinăm nicio dificultate în a înțelege că cuvântul „copac”

este obiectul unei convenții. Ceea ce este mult mai puțin evident e că această convenție conduce, de asemenea, la schematizarea și delimitarea obiectului căruia îi este atribuit cuvântul. De altfel, copilul trebuie învățat nu numai ce cuvinte se folosesc pentru lucruri, ci și calea prin care cultura sa a convenit tacit să separe lucrurile unele de altele, să evidențieze granițele în cadrul experienței noastre zilnice. Astfel, o convenție științifică decide dacă un țipar va trebui să fie considerat pește sau șarpe și o convenție gramaticală determină care experiențe vor trebui să fie numite obiecte și care vor trebui să fie numite evenimente sau acțiuni. Cât de arbitrar pot fi astfel de convenții se vede din întrebarea: „Ce se întâmplă cu pumnul meu [substantiv-obiect] când deschid mâna?” Obiectul dispare miraculos, din cauză că o acțiune a fost mascată de o parte de vorbire, atribuită de obicei unui lucru! În limba engleză deosebiriile dintre lucruri și acțiuni sunt clare, dacă nu întotdeauna logic marcate, pe când în chineză un mare număr de cuvinte servesc și ca substantiv, și ca verb, așa încât unui om care gândește în limba chineză nu-i este greu să vadă că obiectele sunt și evenimente, că lumea noastră este mai curând o colecție de procese decât de entități.

În afara limbii, copilul trebuie să accepte multe alte forme de coduri. Necesitățile de conviețuire cer o punere de acord în ceea ce privește codurile de legi și de etică, de etichetă și artă, de greutate, măsuri și numere și, mai presus de toate, de rol. Ne e greu să comunicăm unii cu alții dacă nu ne putem identifica noi înșine în raport cu rolul – tată, profesor, muncitor, artist, „băiat cumsecade”, gentleman, sportiv și așa mai departe. În măsura în care ne identificăm cu aceste modele (stereotipuri) și cu regulile de comportare asociate acestora, noi înșine simțim

că suntem cineva, de vreme ce confracții noștri au mai puține dificultăți în acceptarea noastră – altfel spus, în identificarea noastră cu sentimentul că suntem „sub control”. O întâlnire a doi străini la o petrecere este întotdeauna oarecum stânjenitoare când gazda, făcând prezentările, nu le-a identificat și rolurile, ei neștiind astfel ce reguli de conversație și de comportare ar trebui să respecte.

Încă o dată, este ușor să vedem caracterul convențional al rolurilor. Pentru că un om care este tată poate fi, pe lângă asta, doctor și artist, de asemenea salariat și frate. Și este evident că până și suma definițiilor acestor roluri va fi departe de a furniza o descriere adecvată a omului însuși, chiar dacă ea poate să-l plaseze într-o anumită clasificare generală. Convențiile care guvernează personalitatea umană sunt însă mai subtile și mult mai puțin evidente decât acestea. Noi învățăm foarte în amănunțime, totuși mult mai puțin clar, să ne identificăm cu o imagine tot atât de convențională a „eului”. Cât despre convenționalul „eu” sau „sine”, acesta este alcătuit în special dintr-o istorie constând din amintiri selectate începând din momentul nașterii. Potrivit convenției, eu nu sunt pur și simplu ceea ce fac acum. Eu sunt totodată ceea ce am făcut și versiunea mea, prelucrată convențional, asupra trecutului meu este făcută să pară aproape un „eu” mai real decât sunt eu în acest moment. Aceasta pentru că ceea ce sunt în prezent pare atât de trecător și intangibil, iar ceea ce am fost este fixat și definitiv. Este baza trainică pentru predicțiile asupra a ce voi fi în viitor și așa se face că eu sunt identificat mai curând cu ce nu mai există decât cu ce este acum.

Este important să recunoaștem că amintirile și evenimentele trecute care alcătuiesc identitatea istorică a omului sunt numai o selecție. Din infinitatea reală a evenimentelor și experiențelor, unele au fost desprinse – distinct – ca semnificative și această semnificație a fost, bineînțeles, determinată după standarde convenționale. Căci adevărata natură a cunoașterii convenționale este un sistem de abstracții. Acesta este alcătuit din semne și simboluri în care lucrurile și evenimentele sunt reduse la elementele lor generale, așa cum caracterul chinez *ren*^a înseamnă „om” și este o maximă simplificare și generalizare pentru forma umană.

Același lucru este adevărat și pentru alte cuvinte, altele decât ideogramele. Cuvintele „om”, „stea”, „floare”, „alergare”, „creștere”, toate indică clase de obiecte sau evenimente ce pot fi identificate ca elemente ale clasei lor prin atribute foarte simple, extrase din întreaga complexitate a lucrurilor însele.

Abstractizarea este astfel aproape o necesitate pentru comunicare, întrucât ea ne permite să înfățișăm experiențele noastre prin simple și rapide „extrageri” făcute în minte.

Când spunem că ne putem gândi doar la un singur lucru odată e ca și cum am spune că Oceanul Pacific nu poate fi sorbit dintr-o înghițitură. El trebuie luat într-o ceașcă și dat pe gât înghițitură cu înghițitură. Abstractizările și semnele convenționale sunt ca și ceștile; ele reduc experiența la unități destul de simple pentru a fi înțelese imediat, una câte una. Într-un fel asemănător, curbele sunt măsurate prin aproximarea lor cu o succesiune de linii drepte foarte mici, sau concepându-le raportate la pătratele pe care le traversează când sunt transpuse pe hârtie milimetrică.

Alte exemple ale aceluiași proces le oferă fotografia de ziar și transmisia de televiziune. În prima, o imagine naturală este reprodusă fiind exprimată prin puncte luminoase și întunecate dispuse pe ecran sau pe o rețea-șablon astfel încât să dea impresia generală de fotografie alb-negru când e privită fără lupă. Deși poate arăta ca originalul, ea este doar o reconstrucție a imaginii, exprimată prin puncte, întrucâtva la fel cum gândurile și cuvintele noastre convenționale sunt reconstrucții ale experiențelor exprimate prin semne abstracte. Și mai asemănător procesului gândirii, camera video transmite o imagine naturală exprimând-o printr-o serie lineară de impulsuri care se pot propaga prin cablu.

Astfel comunicarea prin semne convenționale de acest tip ne oferă o transmitere distinctă, bucățică cu bucățică, a unui univers în care lucrurile se întrepătrund și se petrec simultan – univers a cărui realitate concretă scapă întotdeauna descrierii perfecte printr-un astfel de limbaj. Descrierea perfectă a unei mici particule de praf prin aceste mijloace ar dura la nesfârșit, deoarece ar trebui să se țină seama de fiecare punct din volumul ei.

Caracterul linear, fărâmițat al vorbirii și gândirii este vizibil în special în limbile care folosesc scrierea alfabetică, descriind experiența printr-un lung șir de litere. Nu este ușor să spui de ce noi trebuie să comunicăm cu alții (să vorbim) și cu noi înșine (să gândim) folosind acest procedeu cuantificat. Viața reală nu se conformează acestui stânjenitor model linear, și organismele noastre n-ar putea să viețuiască nicio clipă dacă ar trebui să se controleze singure – gândind fiecare respirație, fiecare bătaie a inimii, fiecare impuls nervos. Ca să găsim o

explicație pentru această caracteristică a gândirii, simțul văzului oferă o sugestivă analogie. Pentru că noi avem două tipuri de vedere – centrală și periferică, asemănător luminii proiectate și celei difuzate. Vederea centrală este folosită la lucrul de precizie cum ar fi cititul, în care ochii noștri sunt îndreptați asupra unei suprafețe mici, apoi asupra alteia, ca și lumina concentrată. Vederea periferică este mai puțin trează, mai puțin luminoasă decât raza intensă a luminii concentrate. Noi o folosim pentru a vedea noaptea și pentru a lua „subconștient” notă de obiecte și mișcări din afara liniei directe a vederii centrale. Spre deosebire de lumina concentrată, ea poate percepe foarte multe lucruri deodată. Există, așadar, o analogie – probabil mai mult decât o simplă analogie – între vederea centrală și gândirea cuantificată conștientă, și între vederea periferică și oarecum misteriosul proces care ne permite să reglăm incredibila complexitate a corpului nostru fără să gândim deloc. Ar trebui să observăm, în plus, că noi numim corpurile noastre complexe ca rezultat al încercării de a le înțelege în condițiile gândirii lineare, ale cuvintelor și noțiunilor. Dar complexitatea nu este atât un atribut al corpului nostru, cât al încercării de a-l înțelege prin acest mod de a gândi. Este ca și cum ai încerca să-ți dai seama cum arată o cameră mare fără altă lumină decât o singură rază luminoasă. Este tot atât de complicat ca și încercarea de a bea apă cu o furculiță în loc de ceașcă.

Din acest punct de vedere, limba chineză scrisă are un mic avantaj față de a noastră și este probabil un indiciu al unui mod diferit de a gândi. Ea este tot lineară, tot o serie de abstractizări înșiruite una câte una. Dar semnele ei scrise sunt mai apropiate de viață decât cuvintele, pentru că ele sunt de fapt desene și,

așa cum spune un proverb chinez, „un desen face cât o sută de cuvinte”. Să comparăm, de exemplu, ușurința cu care arătăm cuiva cum să facă un nod complicat cu dificultatea de a-i spune cum să-l facă numai prin cuvinte.

În prezent tendința generală a gândirii occidentale este să sesizeze că noi nu înțelegem cu adevărat ceea ce nu ne putem reprezenta, ceea ce nu putem să comunicăm prin semne lineare – prin gândire. Noi suntem ca „fata nedansată” care nu poate învăța un dans fără ca cineva să-i deseneze o diagramă a pașilor, care nu-l poate „fura pe nesimțite”. Din această cauză noi nu avem încredere și nu folosim complet „vederea periferică” a minții noastre. Noi învățăm muzica, de exemplu, restrângând întregul domeniu al tonurilor și ritmurilor la un sistem de notare cu intervale tonale și ritmice fixe – o notație care e incapabilă să reprezinte muzica orientală. Muzicianul oriental are o notație mai rudimentară pe care o folosește doar ca să-i amintească melodia. El învață muzica nu prin citirea notelor, ci ascultând execuția profesorului, pătrunzându-se de ea și copiindu-l pe maestru, și aceasta îi dă posibilitatea să ajungă la rafinamente ritmice și tonale egalate numai de artiștii occidentali de jazz care folosesc aceași cale.

Nu sugerăm că occidentalii nu folosesc pur și simplu „mintea periferică”. Fiind oameni, o folosim tot timpul și fiecare artist, fiecare muncitor, fiecare atlet pune în mișcare unele extinderi speciale ale acestei puteri. Însă din punct de vedere academic și filosofic acesta nu este un concept ortodox. Noi abia am început să-i realizăm posibilitățile și rareori ne trece prin minte cât de importantă și folositoare este pentru cea „cunoaștere a realității” pe care ne străduim s-o obținem prin

judcățile greoaie ale teologiei și metafizicii sau prin deducții logice.

Gând ne întoarcem la societatea chineză străveche, găsim două tradiții „filosofice” jucând roluri complementare – confucianismul și daoismul. În general vorbind, prima se implică în convențiile lingvistice, etice, juridice și rituale care asigură societății sistemele ei de comunicare. Confucianismul, cu alte cuvinte, se preocupă de cunoașterea convențională și, sub auspiciile lui, copiii sunt educați astfel încât natura lor inițială, capricioasă și neascultătoare, să fie făcută să se potrivească cu patul procutian al ordinii sociale. Individul se definește pe sine și locul lui în societate în termenii formulei confucianiste.

Daoismul, pe de altă parte, este în general o îndeletnicire a oamenilor bătrâni, și în special a bărbaților care se retrag din viața publică activă. Retragerea lor din societate este un fel de simbol exterior al unei eliberări interioare din hotarele tiparelor convenționale ale gândirii și conduitei. Iar daoismul se ocupă de cunoașterea neconvențională, de înțelegerea directă a vieții, nu de termenii lineari abstracți ai gândirii reprezentationale.

Confucianismul prezidează, așadar, misiunea social necesară a încadrării forțate a spontaneității naturale a vieții în regulile rigide ale convenției – o sarcină care implică nu numai conflict și suferință, ci de asemenea pierderea acelei naturaleți și nestânjeneli caracteristice copiilor mici, pentru care ei sunt atât de mult iubiți și care uneori sunt redobândite de îngeri și înțelepți. Funcția daoismului este să anuleze inevitabilul rău făcut de această disciplină și nu numai să restituie, ci și să dezvolte spontaneitatea originară, care este numită *ziran*^b sau „de la sine astfel”. Pentru că spontaneitatea copilului este

încă naturală, ca tot ceea ce îl privește. Educarea lui cultivă rigiditatea, nu însă și spontaneitatea sa. Pentru anumite temperamente, conflictul dintre convenția socială și spontaneitatea reprimată este atât de violent, încât se manifestă prin crimă, demență și nevroze, care sunt prețul pe care-l plătim pentru alte beneficii, altminteri de necontestat.

Dar daoismul nu trebuie înțeles în niciun caz ca o revoluție împotriva convențiilor, deși el a fost uneori folosit ca pretext pentru revoluție. Daoismul este o cale a eliberării, care nu se dobândește niciodată prin mijloacele revoluției, atâta timp cât este de notorietate că cele mai multe revoluții instaurează tiranii mai rele decât cele pe care le distrug. A te elibera de convenție nu înseamnă a o refuza cu dispreț, ci a nu fi amăgit de ea. Înseamnă a fi capabil să o folosești ca pe un instrument, nu a fi folosit de ea.

Occidentul nu are nicio instituție recunoscută care să corespundă daoismului, din cauză că tradiția noastră spirituală iudeo-creștină identifică Dumnezeu absolut cu ordinea morală și logică a convenției. Aceasta ar putea fi o catastrofă culturală majoră, pentru că încarcă ordinea socială cu o autoritate excesivă, atrăgând după sine tocmai acele revoluții împotriva religiei și tradiției care au fost atât de caracteristice în istoria Occidentului. Una este să te simți în conflict cu convențiile sociale adoptate, dar cu totul altceva este să te simți în dezacord cu chiar rădăcina și temeiul vieții, cu însuși Absolutul. Această ultimă stare cultivă un sentiment de vinovăție atât de absurd, încât el trebuie să sfârșească fie prin negarea propriei naturi, fie prin lepădarea de Dumnezeu. Întrucât prima dintre aceste alternative este în cele din urmă imposibilă – ca și mestecarea

propriilor dinți –, cea de-a doua devine inevitabilă, acolo unde paleative ca spovedania nu se mai practică. Și, ca orice revoluție, cea împotriva lui Dumnezeu face loc unei tiranii mai rele, cea a statelor absolutiste – mai rea pentru că nu poate nici măcar ierta și pentru că nu recunoaște nimic din ce nu poate controla. În timp ce sentimentul vinovăției era teoretic adevărat în raport cu Dumnezeu, reprezentanta acestuia pe pământ, Biserica, întotdeauna pregătită să admită că, deși legile lui Dumnezeu sunt imuabile, nimeni nu și-ar putea îngădui să fixeze limitele îndurării sale. Când tronul Absolutului este lăsat liber, relativul îl uzurpă și comite adevărata idolatrie, aduce adevărata ofensă împotriva lui Dumnezeu – absolutizarea unui concept, a unei abstracții convenționale. Dar este greu de crezut că tronul ar fi devenit vacant dacă într-o anumită măsură nu ar fi fost deja așa – dacă tradiția occidentală ar fi putut înțelege Absolutul direct, în afara termenilor și rânduieilor convenționale.

Bineînțeles că tocmai cuvântul „Absolut” ne sugerează ceva abstract și conceptual, cum ar fi „ființa pură”. Însăși ideea noastră despre „spirit” ca opus al „materiei” pare să aibă mai multă înrudire cu abstractul decât cu concretul. Dar în daoism, ca și în alte căi ale eliberării, Absolutul nu trebuie niciodată confundat cu abstractul. Pe de altă parte, dacă spunem că *Dao*^c, ca ultimă Realitate, cum este numit, este concretul mai degrabă decât abstractul, aceasta poate să conducă mai departe la alte confuzii. Suntem, așadar, obișnuiți să asociem concretul cu materialul, fiziologicul, biologicul și naturalul, ca diferit de supranatural. Dar din punct de vedere daoist și budist aceștia sunt totuși termeni pentru sferele de cunoaștere convenționale și abstracte.

Biologia și fiziologia, de exemplu, sunt tipuri de cunoștințe care prezintă viața reală în termeni abstracți specifici propriei discipline. Ele măsoară și clasifică această lume în funcție de felul în care vor s-o folosească, aproximativ așa cum un geodez își reprezintă pământul în metri pătrați, un antreprenor în tone sau încărcături de camion și un analist de sol în tipuri de structuri chimice. A spune că realitatea concretă a organismului este fiziologică e ca și cum ai spune că pământul este atâtea tone sau metri pătrați. Și a spune că această realitate este naturală e destul de exact dacă prin asta înțelegem că e spontană (*ziran*) sau *natura naturans* (natura însăși). Dar este destul de inexact dacă înțelegem *natura naturata* (natura unui element din natură), adică natura clasificată, sortată pe „naturi”, ca atunci când întrebăm: „Care este natura acestui lucru?” În acest sens al cuvântului trebuie să ne gândim la „naturalismul științific”, o doctrină care nu are nimic în comun cu naturalismul daoist.

Astfel, pentru a începe să înțelegem cam ce este daoismul, trebuie cel puțin să fim pregătiți să admitem posibilitatea unei viziuni asupra lumii – alta decât cea convențională, niște cunoștințe – altele decât cele cuprinse în conștiința noastră superficială care poate percepe realitatea numai în forma unei singure abstracții (sau gând, chinezescul *nien*^d), odată. Nu există nicio dificultate reală în acest lucru, câtă vreme vom admite deja că „știm” cum să ne mișcăm mâinile, cum să luăm o decizie sau cum să respirăm, deși cu greu putem explica în cuvinte cum facem. Noi știm cum s-o facem numai pentru că o facem! Daoismul este o extensie a acestui fel de cunoaștere, o extensie care ne dă o viziune asupra noastră foarte diferită

de aceea cu care am fost obișnuiți în mod convențional și care eliberează mintea omenească din apăsătoarea identificare cu eul abstract.

Conform tradiției, inițiatorul daoismului, Lao zi, era un mai vârstnic contemporan al lui Kongfu zi, sau Confucius, care a murit în anul 479 î.Hr.¹ Se spune că Lao zi a fost autorul cărții *Dao De Jing*, o scurtă înșiruire de aforisme, făcând cunoscute principiul Dao și puterea sau virtuțile sale (*De*^e). Dar filosofia tradițională chineză atribuie atât daoismul, cât și confucianismul unei surse și mai vechi, unei lucrări care se situează chiar la temelia gândirii și culturii chineze, undeva între anii 3000 și 1200 î.Hr. Aceasta este *Yi Jing* sau *Cartea schimbărilor*.

Yi Jing este aparent o carte de preziceri. Ea este alcătuită din profeții bazate pe șaizeci și patru de figuri abstracte, compuse fiecare din câte șase linii. Liniile sunt de două feluri – întrerupte (negative) și continue (pozitive) iar figurile din șase linii, sau hexagramele, se crede că s-au bazat pe diversele feluri în care o carapace de broască țestoasă crapă când e încălzită.² Aceasta se referă la o străveche metodă de prezicere în care profetul găurea partea dindărăt a carapacei de broască țestoasă, o încălzea și

¹ Învățătura modernă a pus sub semnul întrebării atât perioada, cât și realitatea istorică a lui Lao Zi, dar este greu de spus dacă aceasta este mai mult decât o modă trecătoare, atâta timp cât există tendințe periodice de a răspândi îndoiala asupra existenței marilor învățați sau asupra vârstei lor înaintate. Unii au îndoieli asemănătoare în legătură cu Iisus și Buddha. Există unele argumente serioase pentru o dată mai recentă, dar se pare că cel mai bine este să păstrăm data tradițională până când dovezile contrare vor deveni mai concludente. Vezi Feng Youlan (1), vol. 1, pp. 170-176.

² Feng Youlan (1), vol. 1, pp. 379-380.

apoi prevestea viitorul după crăpăturile formate în carapace, tot așa cum chiromantul folosește liniile din palmă. Bineînțeles că aceste crăpături erau mult mai complicate, iar cele șaizeci și patru de hexagrame se presupun a fi o clasificare simplificată a nenumăratelor modele de fisuri. Acum, după multe secole, nu se mai folosește carapacea broaștei țestoase și, în locul ei, hexagrama potrivită momentului în care se pune o întrebare prezicătorului este determinată prin împrăștierea, la întâmplare, a unui mănunchi de cincizeci de tulpini de coada-șoricelului.

Dar un expert în *Yi Jing* nu trebuie neapărat să folosească carapace de broască sau lujeri de coada-șoricelului. El poate să „vadă” o hexagramă în orice – în aranjamentul întâmplător al florilor dintr-un vas, în obiectele împrăștiate pe o masă, în desenele naturale de pe o piatră de râu. Un psiholog modern va recunoaște (aici) ceva nu prea diferit de testul Rorschach, în care starea psihică a pacientului este diagnosticată pe baza imaginilor spontane pe care el le „vede” într-o complicată pată de cerneală. Dacă pacientul și-ar putea interpreta propriile proiecții asupra petei de cerneală, el ar putea avea unele informații utile despre sine ca ghid pentru comportarea sa viitoare. Luând în considerație acest lucru, nu putem respinge arta prezicerii a *Yi Jing* pur și simplu ca pe o superstiție.

Firește, un reprezentant al *Yi Jing* ar putea să pună la îndoială tocmai relativa temeinicie a modului nostru de a lua decizii importante. Noi simțim că decidem rațional pentru că ne fundamentăm deciziile pe culegerea de date relevante asupra subiectului. Nu suntem condiționați de astfel de fleacuri irelevante ca datul cu banul, desenele de pe frunzele de ceai sau crăpăturile dintr-o carapace. Totuși, el ar putea întreba dacă