

WYKŁADY O BUDDYZMIE ZEN

D. T. Suzuki

I. WSCHÓD A ZACHÓD

Wielu zdolnych myślicieli Zachodu, każdy odpowiednio do swego charakterystycznego punktu widzenia, podejmowało ów oklepany temat „Wschód a Zachód”, lecz o ile wiem, stosunkowo niewielu pisarzy z Dalekiego Wschodu wyraziło swoje poglądy w tej kwestii. Skłoniło mnie to do wybrania tego tematu jako pewnego rodzaju wstęp.

Wielki japoński poeta Basho (1644-1694), skomponował siedemnastozgłoskowy wiersz, zwany *haiku* albo *hokku*:

*Yoku mireba
Nazuna hana saku
Kakine kana.*

Można by go przetłumaczyć tak:

Gdy patrzę uważnie
Widzę nazunę kwitnącą
Przy płocie!

Prawdopodobnie kiedy Basho szedł wiejską drogą, spostrzegł coś, czego zazwyczaj się nie zauważa. Wów-

czas zbliżył się, spojrział uważnie i dostrzegł ni mniej, ni więcej tylko dziką roślinę, raczej niepokojącą i na ogół lekceważoną przez przechodniów. Oto całe zdarzenie, opisane w poemacie bez jakiegoś wyraźnego poetyckiego uczucia, z wyjątkiem może ostatnich dwóch sylab, brzmiących po japońsku *kana*. Ta partykuła, często stojąca obok rzeczownika, przymiotnika lub przysłówka, oznacza uczucie podziwu albo chwały czy smutku lub radości i może być całkiem poprawnie oddana w angielskim* przez znak wykrzyknika. W przedstawionym *haiku* kończy się tym znakiem ostatni wers.

Uczucie wyrażane w siedemnastu lub raczej — w tym wypadku — piętnastu sylabach ze znakiem wykrzyknika na końcu może nie być zrozumiałe dla tych, którzy nie są zaznajomieni z językiem japońskim. Spróbuję to objaśnić najlepiej, jak mogę. Być może sam poeta nie zgodziłby się z moją interpretacją, ale nie jest to specjalnie ważne, o ile tylko uznamy, że przynajmniej jedna osoba rozumie to tak jak ja.

Przed wszystkim Basho, tak jak większość orientalnych poetów, był poetą natury. Kochają oni ją tak bardzo, że się z nią jednoczą, czują każde uderzenie pulsu w jej żyłach. Większość ludzi Zachodu utraciła kontakt z naturą. Wyjawszy pewne pożądane aspekty, myślą oni, że człowiek i natura nie mają ze sobą nic wspólnego i że natura istnieje wyłącznie po to, aby człowiek mógł czynić z niej użytek. Ale ludziom Wschodu natura jest bardzo bliska. To uczucie zostało poruszone, kiedy Basho przy starym, walącym się płocie, biegnącym wzdłuż odległej drogi wiejskiej, odkrył niepozorną, niemal zupełnie ukrytą roślinę, kwitnącą tak niewinnie, tak bezpretensjonalnie, bez żadnego prag-

* A także w języku polskim (przyp. tłum.).

nienia, aby być spostrzeżoną przez kogokolwiek. A przecież kiedy się na nią patrzy, jakże jest delikatna, jakże pełna boskiego splendoru czy chwały większej niż Salomonowa! Sama jej skromność, samo nie narzucające się piękno wywołują szczerzy podziw. Poeta może wyczytać w każdym płatku najgłębszą tajemnicę życia lub istnienia. Sam Basho mógł być tego świadomy, ale jestem pewien, że w owym czasie w jego sercu wibrowało uczucie jakby pokrewne temu, które chrześcijanie mogliby nazwać boską miłością, sięgającą możliwie najgłębiej w życie o wymiarze kosmicznym.

Himalaje mogą w nas wzbudzić uczucie najwyższej grozy; fale Pacyfiku mogą podsunąć myśl o wieczności. Lecz kiedy umysł jest poetycko, mistycznie lub religijnie otwarty, może odczuwać to, co czuł Basho — nawet w źdźbłe dzikiej trawy jest coś prawdziwie wykraczającego poza sprzedajne, podle ludzkie uczucia, coś co przynosi do sfery równej doskonałości Czystej Krainie*. Wielkość nie ma z tym nic wspólnego. Poeta japoński ma ten specyficzny dar odkrywania czegoś wielkiego w rzeczach małych.

To jest Wschód. Teraz pozwolę sobie popatrzeć na to, co do zaferowania w podobnej sytuacji ma Zachód. Posłużę się Tennysonem. Być może nie jest on typowym poetą Zachodu, którego można by porównać z poetą Dalekiego Wschodu. Jednakże zacytowany tutaj jego krótki wiersz ma w sobie coś bardzo bliskiego *haiku* Basho. Brzmi on następująco:

Kwiecie w splekanym murze,
Wyrwam cię ze szczelin
Trzymam cię w mojej dłoni całego wraz z korzeniem,

* Czyste Krainy — znajdujące się poza kręgiem narodzin i śmierci pola energii Buddy, dostępne dla tych, których motywacja wyzbyta jest ego (przyp. red.).

Mały kwiecie, gdybym mógł zrozumieć,
Czym jesteś, cały wraz z korzeniem i cały swą całością,
Wiedziałbym, czym jest Bóg i czym jest człowiek.

Chciałbym zwrócić uwagę na dwa momenty w tych wersach:

1. Tennyson wrywa kwiat, trzyma go w dłoni „całego wraz z korzeniem” i bacznie przygląda mu się. Jest bardzo prawdopodobne, że czuł on coś podobnego jak Basho, który odkrył kwiat nazuny tuż obok przydrożnego płotu. Lecz jest pomiędzy tymi poetami różnica: Basho nie wrywa kwiatu, po prostu na niego patrzy. Jest zaabsorbowany przez myśl. Czuje coś w swoim umyśle, lecz nie wyraża tego. Pozwala, aby wszystko to, co chce powiedzieć, mówił wykrzyknik. Wszak nie ma słów, które mógłby wypowiedzieć; jego uczucie jest zbyt pełne, zbyt głębokie, i nie ma on chęci nadawania mu pojęciowego wyrazu. Natomiast Tennyson jest aktywny i analityczny. Najpierw wrywa kwiat z miejsca, w którym rósł. Oddziela go od ziemi, do której on przynależy. Zupełnie inaczej niż poeta orientalny, nie pozostawia kwiatu samego sobie. Wyciąga go z popękane go muru „całego wraz z korzeniami”, co oznacza, że kwiat musi umrzeć. Najwidoczniej nie dba o kwiat: jego własna ciekawość musi zostać zaspokojona. Jak niektórzy naukowcy-lekarze, chciałby ten kwiat poddać wiwisekcji. Basho nawet nie dotyka nazuny, po prostu uważnie na nią patrzy — to wszystko, co czyni. Jest więc całkiem nieaktywny; stanowi to wyraźny kontrast z dynamizmem Tennysona.

Ten punkt chcę tu szczególnie podkreślić — może będzie sposobność, żeby znów się do niego odwołać — Wschód jest milczący, natomiast Zachód elokwentny. Jednak milczenie Wschodu nie oznacza głuchoty albo braku odpowiednich słów. W wielu wypadkach mil-

czenie jest równie wymowne jak mowa. Zachód ceni werbalizm. Co więcej, Zachód w swej sztuce i religii przekształca słowo w ciało i powoduje, że ta cielesność wyłania się nazbyt wyraźnie, albo też zbyt bujnie i zmysłowo.

2. Co robi potem Tennyson? Patrząc na wyrwany kwiat, który najprawdopodobniej zaczyna więdnąć, zadaje sobie pytanie: „Czy ja cię rozumiem?” Basho wcale nie jest dociekliwy. On odczuwa całą tajemnicę tak, jak się ona jawi w skromnej nazwie — tajemnicę, która sięga w głąb, do źródła wszelkiej egzystencji. Jest on odurzony tym uczuciem i woła niesłyszalnym, niewysłowionym krzykiem.

W przeciwieństwie do Basho, Tennyson kontynuuje swoje rozważanie: „Jeśli mógłbym cię zrozumieć, wiedziałbym, czym jest Bóg i czym jest człowiek”. Jego wołanie o zrozumienie ma specyficznie zachodni charakter. Basho akceptuje, Tennyson przeciwstawia się. Indywidualność Tennysona pozostaje z dala od kwiatu, z dala od „Boga i człowieka”. On nie identyfikuje się ani z Bogiem, ani z naturą. Zawsze jest od nich oddzielony. Jego rozumienie pozostaje tym, co współcześnie określane jest jako „naukowo obiektywne”. Basho jest całkowicie „subiektywny”. Nie jest to dobre słowo, bowiem podmiot (*subject*) jest przeciwstawiony przedmiotowi (*object*). Mój „podmiot” jest tym, co chcę nazywać „absolutną podmiotowością”. Basho znajduje się po stronie tej „absolutnej podmiotowości”, w której widzi nazwę, zaś nazuna jego. Nie ma w tym żadnej empatii czy sympatii, ani identyfikacji.

Basho mówi: „patrz uważnie” (*yoku mireba*). Słowo „uważnie” sugeruje, że Basho nie jest tu już widzem, ale że kwiat stał się świadomy siebie i milcząco, wymownie oraz w sposób pełen wyrazu daje o sobie znać. Zaś ludzkim echem owej cichej elokwencji —

lub wymownej ciszy kwiatu — jest siedemnaście zgłoszek Basho. Jakakolwiek jest tu głębia uczucia, jakakolwiek tajemnica wysłowienia czy nawet filozofia „absolutnej podmiotowości”, zdolni są ją pojąć tylko ci, którzy rzeczywiście tego doświadczyli.

Zauważmy, że u Tennysona przede wszystkim nie ma głębi uczucia, on jest cały intelektem — jest to typowe dla zachodniej mentalności. Jest on obrońcą doktryny Logosu. Musi coś mówić, musi abstrahować albo intelektualizować na temat swojego konkretnego doświadczenia. Musi wychodzić ze sfery odczuwania ku szeregowi analiz, ażeby zaspokoić zachodniego ducha ciekawości.

Wybrałem tych dwóch poetów, Basho i Tennysona, ponieważ stanowią przykład dwóch podstawowych postaw wobec rzeczywistości. Basho reprezentuje Wschód, zaś Tennyson Zachód. Kiedy ich porównujemy, zauważamy, że każdy daje świadectwo swego środowiska i tradycji. Odpowiednio do tego umysł zachodni jest analityczny, oddzielający, rozróżniający, indukcyjny, indywidualistyczny, intelektualny, obiektywny, naukowy, uogólniający, konceptualny, schematyzujący, bezosobowy, legalistyczny, organizujący, władczy, apodyktyczny, skłonny do narzucania swej woli innym itd. W przeciwieństwie do tego, cechy umysłu wschodniego można scharakteryzować następująco: syntetyczny, totalizujący, integrujący, nie oddzielający, dedukcyjny, nie systematyzujący, dogmatyczny, intuicyjny (czy też raczej afektywny), niedyskursywny, subiektywny, duchowo indywidualistyczny i społecznie zorientowany na grupę¹ itd.

Ujmując owe charakterystyki Zachodu i Wschodu we własną symbolikę, muszę odwołać się do Lao-tse (IV w. p.n.e.), wielkiego myśliciela starożytnych Chin. Czynię go reprezentantem Wschodu, zaś to, co nazywa on

tłumami lub gawiedzią, mogłoby symbolizować Zachód. Kiedy mówię „tłumy”, nie mam zamiaru degradować Zachodu — w jakimkolwiek poniżającym sensie — do roli tłumów Lao-tse, tak jak zostały one opisane przez niego.

Lao-tse przedstawia siebie samego jako osobę podobną do głupca. Patrzy tak, jakby niczego nie wiedział, jakby nic go nie wzruszało. Praktycznie nie ma z niego żadnego pożytku w pragmatycznym świecie. Nie ucieka się on do prawie żadnej ekspresji. Jednak jest w nim coś, co sprawia, że nie wydaje się okazem nieświadomego prostaczka. Przypomina go tylko zewnętrznie.

W przeciwieństwie do niego Zachód ma parę ostrych, przenikliwych, głęboko osadzonych oczu, które przyglądają się zewnętrznemu światu tak jak oczy orła unoszącego się wysoko w przestworzach; orzeł jest nawet narodowym symbolem pewnego zachodniego mocarstwa. Jego wydatny nos, wąskie usta i zarys twarzy — wszystko to sugeruje wysoce rozwiniętą gotowość do działania. Gotowość do działania dobrze symbolizuje lew. Nic zatem dziwnego, że lew i orzeł są symbolami Zachodu.

Chuang-tse (III w. p.n.e.) opowiada historię o *kontonie* (*hun-tun*), czyli Chaosie. Jego przyjaciele zawdzięczali wiele swych osiągnięć Chaosowi i chcieli mu to wynagrodzić. Zebrali się na naradę i doszli do pewnego wniosku. Zaobserwowali, że Chaos nie ma organów zmysłowych, ażeby odróżnić zewnętrzny świat. Pewnego dnia dali mu oczy, innego dnia nos, i tak w ciągu tygodnia przekształcili go w osobowość wrażliwą jak oni sami. Podczas gdy gratulowali sobie swojego sukcesu, Chaos umarł.

Wschód jest Chaosem, a Zachód grupą owych wdzięcznych przyjaciół mających dobre intencje, ale pragmatycznych rozróżnić.

Nie ma wątpliwości, że pod wieloma względami Wschód jawi się jako głuchy i głupi, bowiem ludzie Wschodu nie są tak rozróżniający i wylewni i nie okazują tak wielu widocznych, faktycznych oznak inteligencji. Są oni chaotyczni i pozornie obojętni. Wiedzą jednak, że bez tego chaotycznego charakteru sama ich wrodzona inteligencja może nie wносить wielkiego pożytku we wspólne życie. Poszczególni, indywidualni członkowie społeczności nie mogą pracować harmonijnie i spokojnie razem, o ile nie odnoszą się do samej nieskończoności, która w całej rzeczywistości jest podstawą dla każdego ograniczonego indywidualium.

Inteligencja pochodzi z głowy, toteż łatwiej ją zauważyć i więcej może osiągnąć, podczas gdy Chaos pozostaje milczący i cichy pod wszelkimi powierzchniowymi zaburzeniami, a jego rzeczywiste znaczenie nigdy się nie ujawnia.

Nastawiony naukowo Zachód stosuje swoją inteligencję do wynajdywania wszelkiego rodzaju urządzeń, ażeby podnieść standard codziennej harówki. W ten sposób dokłada on wszelkich starań, aby „rozwinąć” naturalne zasoby, do których ma dostęp.

Z drugiej strony, Wschód nie ma nic przeciwko angażowaniu się we wszelkiego rodzaju działania i prace ręczne, najwidoczniej jest zadowolony z „nierozwiniętego” stanu cywilizacji. Nie chce być usposobiony mechanicznie, obrócić się w niewolnika maszyny. Owa miłość do pracy jest być może charakterystyczna dla Wschodu. Historia rolnika opowiedziana przez Chuang-tse jest bardzo znacząca i sugestywna, mimo że przypuszczalnie do zdarzenia tego doszło więcej niż dwa tysiące lat temu w Chinach.

Chuang-tse jest prawdopodobnie jednym z największych filozofów starożytnych Chin. Powinno się go studiować więcej i dogłębniej, niż obecnie. Chińczycy nie

mają takich skłonności spekulatywnych jak mieszkańcy Indii i są gotowi ignorować własnych myślicieli. Podczas gdy Chuang-tse jest dobrze znany jako największy stylista wśród pisarzy, jego myśli nie są oceniane tak, jak na to zasługują. Był on wspaniałym zbieraczem opowieści, powszechnie znanych zapewne w jego czasach. Jednak jest też prawdopodobne, że on sam stworzył wiele opowieści dla zilustrowania swoich poglądów na życie. Oto opowieść, która znakomicie unaocznia filozofię pracy Chuang-tse, historia rolnika, który odrzucił możliwość użycia żurawia studziennego do czerpania wody ze swej studni.

Rolnik wykopał studnię i czerpał wodę do nawadniania swego pola. Tak jak czyniła to większość prostych ludzi, do wyciągania wody ze studni używał on zwykłego wiadra. Przechodzień, widząc to, zapytał rolnika, dlaczego w tym celu nie używa żurawia; jest to bowiem mechanizm oszczędzający pracę i dzięki niemu można zrobić więcej niż prymitywną metodą. Rolnik odpowiedział: „Wiem, że to zaoszczędza pracy, i właśnie z tego powodu nie używam tego mechanizmu. Obawiam się, że używanie takiego przyrządu czyni człowieka mechanicznym. Mechaniczność zaś prowadzi do nawyku opieszałości i lenistwa”.

Ludzie Zachodu dziwią się często, dlaczego Chińczycy nie rozwinęli bardziej różnych nauk i mechanicznych urządzeń. Mówią, że jest to zaskakujące, gdyż Chińczycy znani są ze swoich odkryć i wynalazków, na przykład takich jak magnes, proch strzelniczy, koło czy papier. Zasadniczym powodem jest to, że Chińczycy i inni Azjaci kochają życie takim, jakie jest, i nie chcą go traktować jako środka do uzyskania czegoś innego, co skierowałoby nurt życia w zupełnie inne koryto. Lubią pracę dla niej samej, chociaż, mówiąc obiektywnie, praca oznacza uzyskiwanie czegoś. Ale pracując,

radują się pracą i nie czują pośpiechu, żeby ją skończyć. Mechaniczne urządzenia są znacznie bardziej skuteczne i mogą więcej dokonać. Lecz maszyna jest bezosobowa, nietwórcza i nie zawiera żadnych istotnych treści. Mechanizacja oznacza racjonalizację (*intellection*), a ponieważ intelekt jest pierwotnie praktyczny, maszyna nie ma żadnej duchowej estetyki albo etycznej duchowości. To właśnie jest przyczyna antymechanicznego nastawienia rolnika z opowieści Chuang-tse. Maszyna przynagla człowieka do ukończenia pracy i osiągnięcia przedmiotowego celu, dla którego została stworzona. Praca sama w sobie nie ma wartości, uważana jest tylko za środek. Znaczy to, że życie traci na kreatywności i obraca się w instrument, człowiek zaś staje się mechanizmem produkującym dobra. Filozofowie mówią o znaczeniu jednostki ludzkiej, lecz w naszym wysoce zindustrializowanym i zmechanizowanym wieku to maszyna jest wszystkim, zaś człowiek został niemal całkowicie zredukowany do poziomu jej niewolnika. To właśnie tego, jak myślę, obawiał się Chuang-tse. Oczywiście nie możemy zawrócić koła industrializacji i cofnąć się do czasów prymitywnego rękodzieła. Ale dobrze byłoby dla nas, abyśmy zdawali sobie sprawę z wartości swych rąk, a także z wad mechanizacji współczesnego życia, która zbyt uwydatnia intelekt kosztem życia jako całości.

Tyle, jeżeli chodzi o Wschód. Teraz parę słów o Zachodzie. Denis de Rougemont w swym *Man's Western Quest* wymienia pojęcia „osoby” i „maszyny” jako charakteryzujące dwa wyróżniające się rysy kultury Zachodu. Jest to znaczące, bowiem osoba i maszyna są pojęciami przeciwstawnymi i Zachód daremnie walczy o ich pogodzenie. Nie wiem, czy ludzie Zachodu robią to świadomie, czy nieświadomie. Zwrócę po prostu uwagę na sposób, w jaki te dwie heterogeniczne idee od-

działają obecnie na umysł Zachodu. Trzeba zauważyć, że maszyna kontrastuje z filozofią pracy Chuang-tse i że zachodnie idee indywidualnej wolności i osobistej odpowiedzialności są sprzeczne z wschodnimi ideami absolutnej wolności. Nie będę wchodził w szczegóły, spróbuję jedynie wyliczyć sprzeczności, z którymi Zachód nie potrafi się uporać i z powodu których cierpi:

1. Między osobą i maszyną zachodzi sprzeczność i z powodu tej sprzeczności Zachód przeżywa wielkie psychologiczne napięcie, które objawia się w różnych sferach jego współczesnego życia.

2. Pojęcie osoby zakłada indywidualność, osobistą odpowiedzialność, podczas gdy maszyna jest wytworem racjonalizacji (*intellection*), abstrakcji, generalizacji, totalizacji, życia grupowego.

3. Obiektywnie albo intelektualnie, albo też mówiąc na sposób, który odzwierciedla mechaniczną umysłowość, osobista odpowiedzialność nie ma sensu. Odpowiedzialność logicznie odnosi się do wolności, a w logice nie ma wolności, bowiem wszystko jest kontrolowane przez sztywne prawa sylogizmu.

4. Co więcej, człowiekiem jako wytworem biologicznym rządzą prawa biologii. Dziedziczność jest faktem i żadna indywidualność nie może tego zmienić. Nie urodziłem się z mojej własnej wolnej woli, to sprawili rodzice. Prawdę mówiąc, zaplanowane narodziny nie mają sensu.

5. Wolność jest kolejną ideą nie mającą sensu. Żyję społecznie, w grupie, co ogranicza mnie we wszystkich moich ruchach, zarówno myślowo, jak i fizycznie. Nawet kiedy jestem sam, wcale nie jestem wolny. Kierują mną wszelkie rodzaje impulsów, które nie zawsze są pod moją kontrolą. Pewne bodźce władają mną wbrew mej woli. Dopóty, dopóki żyjemy w tym ograniczającym nas świecie, nigdy nie możemy mówić o byciu wolnymi

lub czynieniu tego, co chcemy. Nawet ta chęć jest czymś, co nie jest nasze własne.

6. Osoba może mówić o wolności, a jednak mechanizm ogranicza ją na wszelkie sposoby, ponieważ mowa nie może wyjść poza siebie. Człowiek Zachodu od narodzin jest skrępowany, ubezwłasnowolniony, zahamowany. Jego spontaniczność wcale nie jest jego, lecz maszyny. Maszyna nie jest zdolna do twórczości; działa tylko w granicach tego, co jest w niej umieszczone. Nigdy nie działa jak „osoba”.

7. Osoba jest wolna tylko wtedy, kiedy nie jest osobą. Staje się wolna, kiedy porzuca siebie i zostaje wchłonięta w całość. Mówiąc dokładniej, jest wolna, kiedy jest sobą, a jednak nie jest sobą. Dopóki ktoś nie zrozumie w pełni tej pozornej sprzeczności, nie jest uprawniony do tego, aby mówić o wolności, odpowiedzialności czy spontaniczności. Na przykład spontaniczność, o której mówią ludzie Zachodu, szczególnie niektórzy psychoanalitycy, jest ni mniej, ni więcej tylko spontanicznością dziecięcą lub zwierzęcą, a nie spontanicznością w pełni dojrzałej osoby.

8. Maszyna, behawioryzm, odruch warunkowy, komunizm, sztuczne zapłodnienie, powszechna automatyzacja, wiwisekcja, bomba wodorowa — każda z tych rzeczy i wszystkie razem są jak najdokładniej z sobą powiązane i tworzą ściśle zespolone solidne ogniwa logicznego łańcucha.

9. Zachód zмага się z kwadraturą koła. Wschód próbuje przyrównać koło do kwadratu. W zen koło jest kołem, zaś kwadrat kwadratem i w tym samym czasie kwadrat jest kołem, a koło jest kwadratem.

10. Wolność jest terminem subiektywnym i nie może być interpretowana obiektywnie. Kiedy tego spróbujemy, zostaniemy z całą pewnością wciągnięci w sprzeczności nie do rozwiązania. Dlatego twierdzę, że mówić

o wolności w tym otaczającym nas obiektywnym świecie ograniczeń jest nonsensem.

11. Na Zachodzie, „tak” znaczy „tak”, a „nie” znaczy „nie”; „tak” nigdy nie może być „nie” i na odwrót. Wschód powoduje, że „tak” prześlizguje się ku „nie”, a „nie” ku „tak”, nie istnieje nienaruszalny podział pomiędzy „tak” i „nie”. Że tak jest — to leży w naturze życia. To tylko w logice ów podział nie może być wykorzeniony. Logikę wymyślił człowiek dla wspomnienia praktycznej aktywności.

12. Kiedy zdarza się, że Zachód uświadamia sobie ten fakt, kiedy nie może wyjaśnić pewnych fizycznych zjawisk, wprowadza takie pojęcia, jak komplementarność albo zasada nieoznaczoności. Kolejne pojęcia tworzyć można w nieskończoność, nie da się jednak oszukać rzeczywistości.

13. Nie zajmujemy się tutaj religią, jednak następujące stwierdzenie może być nie bez znaczenia: chrześcijaństwo, które jest religią Zachodu, mówi o Logosie, Słowie, o ciele i wcieleniu oraz o burzliwej doczesności. Religie Wschodu dążą do wyjścia poza ciało, do ciszy, do wchłonięcia wiecznego spokoju. W zen wcielenie jest wyjściem poza ciało; cisza huczy jak grzmot; Słowo jest nie-Słowem, ciało jest nie-ciałem; tu-i-teraz równa się pustce (*śūnyatā*) i nieskończoności.

II. NIEŚWIADOMOŚĆ W BUDDYZMIE ZEN

To, co ja rozumiem przez „nieświadomość”, może się różnić od tego, co rozumieją przez nią psychoanalitycy, muszę zatem wyjaśnić swoje stanowisko. Najpierw, jakie jest moje podejście do kwestii nieświadomości? O ile można użyć takiego terminu, powiedziałbym, że moja „nieświadomość” jest „metanaukowa” albo „przed-

naukowa". Wy jesteście wszyscy scjentydami, a ja jestem człowiekiem zen i moje podejście jest przednaukowe (*antescientist*) — lub nawet czasami, obawiam się, antynaukowe (*antiscientist*). „Przednaukowe” być może nie jest właściwym określeniem, lecz wydaje się, że wyraża to, o czym myślę. „Metanaukowe”, jak się zdaje, nie jest złym terminem, bowiem stanowisko zen rozwinęło się po tym, gdy nauka lub intelektualizacja zajmowały przez jakiś czas całe pole ludzkich badań; natomiast zen żąda od nas, byśmy — zanim poddamy się bezwarunkowo naukowemu wpływowi, który obejmuje cały zakres ludzkich działań — zatrzymali się, dokonując wewnętrznej refleksji, i zobaczyli, czy wszystko jest w porządku, tak jak jest.

Naukową metodą badania rzeczywistości jest widzenie przedmiotu z tak zwanego obiektywnego punktu widzenia. Przypuśćmy, na przykład, że przedmiotem naukowego badania jest znajdujący się tu na stole kwiat. Naukowcy poddadzą go wszelkiego rodzaju analizom: botanicznej, chemicznej, fizycznej itd., i powiedzą nam o wszystkim, czego się dowiedzieli na temat kwiatu odpowiednio do tego, pod jakim kątem prowadzili badania, i powiedzą, że możliwości owej wiwiskcji kwiatu zostały wyczerpane i że nie można o nim nic więcej powiedzieć, chyba że przypadkowo coś nowego zostanie odkryte w trakcie innych badań.

Zatem tym, co przede wszystkim wyróżnia naukowe podejście do rzeczywistości, jest dążenie, aby opisać przedmiot, mówić n a t e m a t niego, chodzić dookoła niego, uchwycić coś, co przyciąga nasz intelekt i wyabstrahować to poza sam przedmiot, a kiedy wszystko przypuszczalnie zostało zakończone — zsyntezować te analitycznie sformułowane abstrakcje, biorąc wynik za sam przedmiot.

Wciąż jednak pozostaje pytanie: „Czy cały przedmiot

został rzeczywiście pochwycony w sieć?" Odpowiedziałbym: „Zdecydowanie nie!”, bowiem przedmiot, o którym myślimy, że go uchwyciliśmy, jest tylko sumą abstrakcji, a nie samym przedmiotem. Zdaje się, że dla celów praktycznych te wszystkie tak zwane naukowe formuły wystarczają aż nadto. Lecz tak zwanego przedmiotu wcale tam nie ma. Po wybraniu sieci odkrywamy, że coś się wymknęło jej drobnym oczkom.

Wszakże istnieje sposób podejścia do rzeczy, który poprzedza naukę albo następuje po niej. Nazywam go podejściem zen.

1.

Podejście zen polega na wniknięciu wprost do samego przedmiotu i widzeniu go jak gdyby od wewnątrz. Znać kwiat to stać się kwiatem, być kwiatem, kwitnąć jak kwiat i radować się słońcem oraz deszczem. Kiedy się to dokonuje, kwiat mówi do mnie, a ja znam wszystkie jego sekrety, wszystkie jego radości, wszystkie jego udręki — wszystkie drgania jego wewnętrznego życia. Nie tylko to: wraz z moją „wiedzą” o kwiecie poznaję wszystkie sekrety wszechświata, włączając w to wszystkie sekrety mojej własnej jaźni, które wymykały mi się przez całe życie, ponieważ byłem dwoma: tym, który dąży i przedmiotem, do którego dążyłem. Nic dziwnego, że nigdy nie powiodło mi się uchwycenie mojej jaźni i że tak wyczerpująca była owa gra!

Wszakże teraz, dzięki poznaniu kwiatu, poznaję swoją jaźń. To znaczy, że przez zagubienie siebie w kwiecie poznaję zarówno swoją jaźń, jak i kwiat.

Nazywam ten rodzaj podejścia do rzeczywistości drogą zen, sposobem przednaukowym lub metanaukowym, czy nawet antynaukowym.

Ten sposób poznania lub widzenia rzeczywistości może być również nazywany decyzyjnym (*conative*) albo twórczym. Podczas gdy sposób naukowy kaleczy i pozbawia życia przedmiot poznania — zaś przez zrobienie sekcji zwłok i ponowne złożenie części ciała próbuje odtworzyć niegdyś żywą istotę, co w rzeczywistości jest niemożliwe do wykonania — sposób zen bierze życie takie, jakim jest, zamiast ciąć na kawałki i próbować przywrócić je przez rozważanie albo zlepiać w abstrakcji połamane kawałki. Sposób zen zachowuje życie jako życie; nie dotyka go żaden chirurgiczny nóż. Poeta zen śpiewa:

Wszystko pozostawiono
Jej naturalnemu pięknu,
Jej skóra jest nietknięta,
Jej kości są takie, jakie są,
Nie potrzebuje szminki czy pudru w żadnym odcieniu,
Jest taka, jaka jest, ni mniej, ni więcej.
Jakże cudowna!

Nauka ma do czynienia z abstrakcjami i nie ma w niej żywej aktywności. Zen zanurza się w źródle twórczości i pije z niego całe życie, które się w nim znajduje. Tym źródłem jest nieświadomość zen. Wszakże kwiat nie jest świadomy siebie. To właśnie ja budzę go z nieświadomości. Tennyson gubi to, kiedy wyrwa go z popękanego muru. Basho potrafi to uchwycić, kiedy patrzy na nieśmiało rozkwitającą nazunę przy płocie na pustkowiu. Nie mogę powiedzieć wprost, gdzie nieświadomość jest. Czy we mnie? Czy w kwiecie? A może kiedy pytam: „Gdzie?”, to nigdzie jej nie ma? Jeżeli tak, niechaj z tym pozostanę, nic nie mówiąc.

Podczas gdy naukowcy zabijają, artysta próbuje od nowa stworzyć. Wie, że rzeczywistości nie można osiągnąć przez sekcję. Dlatego używa płótna i pędzla i ma-

luje — próbuje stwarzać ze swojej nieświadomości. Kiedy jego nieświadomość szczerze i prawdziwie utożsamia się z kosmiczną nieświadomością, kreacja artysty jest autentyczna. On rzeczywiście coś tworzy, jego dzieło nie jest kopią niczego; istnieje swym własnym prawem. Maluje kwiat, który, jeżeli rozkwita z jego nieświadomości, jest nowym kwiatem, a nie imitacją natury.

Opat pewnego klasztoru zen chciał, aby sufit Sali Dharmy został ozdobiony malowidłem przedstawiającym smoka. O wykonanie tej pracy poproszono znanego malarza. Przyjął on to zlecenie, jednak skarżył się, że nigdy nie widział prawdziwego smoka, jeśli w ogóle taki istnieje. Opat powiedział: „Nie przejmuj się tym, że nie widziałeś tego stworzenia. Stań się nim, przekształć się w żywego smoka i namaluj go. Nie próbuj naśladować konwencjonalnego wzorca”.

Artysta zapytał: „Jak mogę stać się smokiem?” Na co opat mu odpowiedział: „Zaszyj się w swoim pokoju i skoncentruj swój umysł na smoku. Nadejdzie czas, kiedy poczujesz, iż musisz go namalować. To jest moment, w którym staniesz się smokiem, a smok będzie cię przynaglał, abyś nadał mu formę”.

Artysta zastosował się do rady opata i dzięki swojej nieświadomości po kilku miesiącach wyteżonych wysiłków poczuł, że utożsamia się ze smokiem. Rezultatem jest smok, który teraz widnieje na suficie Sali Dharmy w Myoshinji w Kioto.

Przy okazji chcę napomknąć o innej historii, dotyczącej spotkania chińskiego malarza ze smokiem. Ów malarz chciał namalować smoka, ale nigdy nie widział takiego żywego stworzenia i marzył o okazji spotkania się z nim. Pewnego dnia prawdziwy smok zajrzał przez okno i powiedział: „Oto jestem, maluj mnie!” Malarz był tak zaskoczony wizytą niespodziewanego gościa, że

zemdłał, zamiast przyjrzeć mu się uważnie. Nigdy więc nie pozostawił wizerunku smoka, który byłby jak żywy.

Widzenie nie wystarcza. Artysta musi dostać się do środka rzeczy, odczuć ją wewnątrz i samemu żyć jej życiem. Mówi się o Thoreau, że był znacznie lepszym naturalistą niż profesjonalisci. Podobnie było z Goethem. Oni znali naturę, ponieważ po prostu nią żyli. Naukowcy traktują ją obiektywnie, czyli sztucznie. „Ja i ty” — to stwierdzenie może być słuszne, ale nie możemy tego powiedzieć w zgodzie z prawdą; bowiem gdy to mówimy, „ja” jestem „ty” i „ty” jesteś „ja”. Dualizm może się utrzymać tylko wtedy, kiedy wspiera się na czymś, co nie jest dualistyczne.

Nauka wzrasta na dualizmie; dlatego naukowcy próbują zredukować wszystko do pomiarów ilościowych. W tym celu wynajdują wszelkiego rodzaju mechaniczne przyrządy. Technologia jest myślą przewodnią współczesnej kultury. Cokolwiek, co nie może być zredukowane do ujęcia ilościowego, uczeni odrzucają jako nie-naukowe lub też przednaukowe. Ustanawiają pewien układ praw, zaś rzeczy i zjawiska, które się mu wymykają, są naturalnie odsuwane na bok, jako nie należące do ich zakresu badań. Jakkolwiek drobne byłyby oczka sieci, dopóty, dopóki pozostają oczkami, niektóre rzeczy będą im się wymykać, i dlatego owe rzeczy nie mogą być mierzone w żaden sposób. Przeznaczeniem ilości jest nieskończoność i nauki będą musiały pewnego dnia uznać, że są niezdolne do usidlenia rzeczywistości. Nieświadomość nie znajduje się w polu naukowych badań. Dlatego wszystkim, co naukowcy mogą zrobić, jest wskazanie, że takie pole istnieje. I wystarczy, aby nauka to uczyniła.

Nieświadome jest czymś, co można odczuć nie w zwykłym znaczeniu, ale w takim, które nazwałbym najbardziej pierwotnym albo fundamentalnym. Trzeba to wy-

jaśnić. Kiedy mówimy „czuję, że stół jest ciężki”, albo „czuję chłód”, tego rodzaju odczucie należy do dziedziny zmysłów, które można odróżnić od takich zmysłów jak słuch czy wzrok. Kiedy mówimy „czuję się samotny” albo „czuję się pewnie”, jest to bardziej zasadnicze, bardziej totalne, bardziej wewnętrzne, ale wciąż przynależy do pola względnej świadomości. Lecz odczucie nieświadomego jest o wiele bardziej podstawowe, pierwotne i związane z wiekiem „niewinności”, kiedy przebudzenie świadomości z tak zwanej chaotycznej Natury jeszcze nie nastąpiło. Natura jednak nie jest chaotyczna, ponieważ coś chaotycznego nie może istnieć całkiem samodzielnie. Jest to po prostu pojęcie przypisane dziedzinie, która nie poddaje się miarom powszechnych zasad rozumowania. Natura jest chaotyczna w tym znaczeniu, że jest zbiornikiem nieskończonych możliwości. Świadomość wyewoluowana z tego chaosu jest czymś sztucznym, co dotyka tylko skrawka rzeczywistości. Nasza świadomość nie jest niczym innym, jak tylko nie mającą znaczenia wyspą unoszącą się na Oceanie opływającym Ziemię. Ale przez to właśnie, przez ten mały fragment lądu, możemy spoglądać na ogromną ekspansję samej nieświadomości; odczucie tego jest wszystkim, co możemy mieć, ale to odczucie nie jest małą rzeczą, ponieważ to właśnie za jego pomocą możemy sobie uświadomić, że nasza jednostkowa egzystencja osiąga swe pełne znaczenie, i w ten sposób możemy się upewnić, że nie żyjemy na próżno. Nauka, z definicji, nigdy nie może dać nam poczucia całkowitego bezpieczeństwa i nieustraszoneści, które jest wynikiem naszego odczucia tego, co nieświadome.

Trudno się spodziewać, abyśmy wszyscy byli naukowcami, lecz tak jesteśmy ukonstytuowani przez naturę, że wszyscy możemy być artystami — wprawdzie nie artystami specjalnego rodzaju, takimi jak malarze,

rzeźbiarze, muzycy, poeci itd., ale artystami życia. Nazywa ta, „artysta życia”, może brzmieć nazbyt nowo i całkiem dziwacznie, ale w rzeczy samej wszyscy urodziliśmy się jako artyści życia, zaś nie wiedząc o tym, większość z nas nie korzysta z możliwości, jakie ten fakt nam daje. W rezultacie gmatwamy swoje życie, pytając: „Jakie jest znaczenie życia?”, „Czy nie stoimy wobec czystej nicości?”, „Gdzie odchodzimy po przeżyciu siedemdziesięciu ośmiu, czy nawet dziewięćdziesięciu lat? Nikt nie wie.” itd., itd. Powiedziano mi, że większość współczesnych mężczyzn i kobiet jest pod tym względem neurotyczna. Ale człowiek zen może im powiedzieć, że oni wszyscy zapomnieli, iż urodzili się artystami, twórczymi artystami życia, a kiedy uświadomią sobie ten fakt i tę prawdę, zostaną wszyscy uleczeni z neurozy albo psychozy, czy jakkolwiek nazwaliby swój problem.

2.

Cóż to znaczy być artystą życia? Jak wiemy, wszyscy artyści muszą użyć takiego czy innego narzędzia, aby się wyrazić, aby zademonstrować swoją twórczość w tej czy w innej formie. Rzeźbiarz musi mieć kamień, drewno albo glinę oraz dłuto czy jakieś inne narzędzia, ażeby odzwierciedlić swoje idee w materiale. Ale artysta życia nie ma potrzeby wychodzenia poza siebie. Cały jego materiał, wszelkie przybory, cała techniczna zręczność jest z nim od czasu jego narodzin, może nawet zanim się urodził. Możecie zawołać, że jest to niezwykle, nadzwyczajne. Ale kiedy pomyślicie o tym przez chwilę, jestem pewien, że uświadomicie sobie, co miałem na myśli. Jeżeli nie, wyrażę się dobitniej: ciało, które mamy, jest materiałem odpowiadającym płótnu

malarza, rzeźbiarskiemu drewnu czy kamieniowi albo glinie, skrzypcom czy fletowi muzyka, strunom głosowym śpiewaka. Wszystko zaś, co należy do ciała, jak dłonie, stopy, tors, głowa, trzewia, nerwy, komórki, myśli, uczucia, zmysły — wszystko, co stanowi o indywidualności i osobowości — jest zarówno materiałem, jak i narzędziem, w którym, i za pomocą którego jednostka przekształca swój twórczy geniusz w kreowanie, postępowanie, we wszystkie formy działania, faktycznie w samo życie. Dla takiej osoby jej życie odbija każdy obraz, który ona tworzy z niewyczerpanego źródła swej nieświadomości. Dla kogoś takiego jego każdy uczynek wyraża oryginalność, twórczość, jego żywą osobowość. Nie ma w nim konwencjonalności, dostosowywania się ani żadnej motywacji zakazu. Po prostu działa tak, jak uważa za stosowne. Jego zachowanie jest jak wiatr, który wieje tam, gdzie mu się spodoba. Nie posiada on jakiegos „ja” zamkniętego we fragmentarycznej, ograniczonej, skrupowanej, egocentrycznej egzystencji. Wyszedł on z tego więzienia. Jeden z wielkich mistrzów zen z czasów dynastii T'ang stwierdził: „Człowiek, który panuje nad sobą, gdziekolwiek by się znalazł, zachowuje się w zgodzie ze sobą”. Takiego człowieka nazywam prawdziwym artystą życia.

Jego jaźń dotyka nieświadomego źródła nieskończonych możliwości. Jest on „tym, który nie ma umysłu”. Jak mówi św. Augustyn: „Kochaj Boga i rób, co chcesz”. Współbrzmi to z poematem Bunana, mistrza zen z siedemnastego wieku:

Bądź za życia umarły,
Całkowicie umarły;
I czyn, jak chcesz,
A wszystko będzie dobrze.

Kochać Boga znaczy nie mieć swego ja, być tym, który nie ma umysłu, stać się „umarłym człowiekiem”, wolnym od zawężających motywacji świadomości. „Dzień dobry” kogoś takiego nie ma w sobie żadnego ludzkiego elementu jakiegoś ustalonego interesu. Gdy zostaje zapytany, odpowiada. Kiedy jest głodny, je. Ujmując to powierzchownie, jest on człowiekiem pierwotnym, przychodzącym wprost od natury, nie obciążonym żadnymi skomplikowanymi ideologiami współczesnego, cywilizowanego człowieka. Ale jakże bogate jest jego życie wewnętrzne! Ponieważ jest ono w bezpośredniej łączności z wielką nieświadomością.

Nie wiem, czy poprawnie można nazywać ten rodzaj nieświadomości kosmiczną nieświadomością. Używam tego terminu, ponieważ to, co zasadniczo nazywamy względnym polem świadomości, gubi się gdzieś w nieznanym, zaś owo nieznanne, gdy raz zostanie rozpoznane, wkracza do zwykłej świadomości i wprowadza tam właściwy porządek do wszelkich komplikacji, które nas męczyły w większym czy mniejszym stopniu. Nieznane zostaje w ten sposób odniesione do naszego umysłu i w tej mierze nieznanne i umysł muszą jakoś podzielić tę samą naturę i żyć we wzajemnej łączności. I tak możemy stwierdzić, że nasza ograniczona świadomość, o tyle, o ile znamy jej ograniczenia, wiedzie nas do wszelkiego rodzaju kłopotów, obaw i wahań. Lecz gdy uświadamiamy sobie, że nasza świadomość pochodzi od czegoś, co choć nie jest znane na sposób, w jaki znamy rzeczy względne, to jednak jest blisko z nami związane — uwalniamy się wtedy od wszelkiego rodzaju napięć i pozostajemy całkowicie w spoczynku oraz w zgodzie ze sobą i generalnie ze światem. Czy nie możemy nazywać tego nieznanego kosmiczną nieświadomością lub źródłem wszelkiej twórczości, w którym nie tylko wszyscy artyści karmią swoje inspiracje,

ale nawet my, zwykłe istoty, zyskujemy możliwości, każdy wedle swych naturalnych zdolności, aby zwrócić swoje życie ku czemuś takiemu jak prawdziwa sztuka?

To, co rozumiem przez przekształcenie naszego codziennego życia w coś takiego jak sztuka, może zilustrować w pewnej mierze następująca historia. Dogo, wielki mistrz zen, żyjący w ósmym wieku, za czasów dynastii T'ang, miał młodego ucznia, który chciał nauczyć się zen. Pozostawał on z mistrzem przez jakiś czas, ale nie otrzymywał od niego żadnych precyzyjnych pouczeń. Pewnego dnia przyszedł do mistrza i rzekł: „Jestem z Tobą już przez jakiś czas, lecz nie otrzymałem instrukcji. Dlaczego? Proszę, bądź tak dobry i poucz mnie”. Mistrz odpowiedział: „Po co?! Instruowałem cię w zen od początku, jak tylko do mnie przybyłeś”. Uczeń zaprotestował: „Proszę, powiedz mi, jaka to była instrukcja”. „Kiedy widzisz mnie rano, witasz mnie i ja ci odpowiadam. Kiedy przynoszą poranny posiłek, z wdzięcznością go przyjmuję. W którym miejscu nie ukazuję tego, czym jest istota umysłu?” Słyszac to, uczeń zwiesił głowę i zdawał się zaabsorbowany odszyfrowywaniem znaczenia słów mistrza. Wtedy mistrz powiedział do niego: „Kiedy tylko zacznasz o tym myśleć, już tego nie ma. Musisz widzieć to natychmiastowo, bez rozważania i bez wahania”. Mówi się, że właśnie to otworzyło ucznia na prawdę zen.

Prawda zen, nawet jej odrobina, ukierunkowuje jednostajne życie, życie monotonnej, nie inspirującej wspólnoty, ku życiu podobnemu sztuce, pełnemu prawdziwej wewnętrznej twórczości.

W tym wszystkim jest coś, co poprzedza naukowe badanie rzeczywistości, coś, co nie mieści się w oczkach sieci naukowo skonstruowanego aparatu. Nieswiadomość w znaczeniu zen jest bez wątpienia tajemnicza, niepoznawalna i z tego powodu nienaukowa lub przed-

naukowa. Ale nie znaczy to, że jest ona poza zasięgiem naszej świadomości i że jest czymś, z czym nie mamy do czynienia. W istocie jest wprost przeciwnie, jest ona najbardziej bliską nam rzeczywistością i właśnie z powodu tej bliskości trudno jest ją pochwycić, podobnie jak nie może ona zobaczyć samej siebie. Dlatego też umiejętność stania się świadomym nieświadomości wymaga specjalnego treningu ze strony świadomości.

Ujmując to etiologicznie, świadomość została przebudzona z nieświadomości w pewnym momencie ewolucji. Natura działa na swój sposób nieświadoma sobie, zaś świadomy człowiek wywodzi się od niej. Świadomość jest skokiem, lecz ten skok nie może oznaczać rozdzielenia w sensie fizycznym. Bowiem świadomość pozostaje w stałej, nieprzerwanej łączności z nieświadomością. Bez tej ostatniej ta pierwsza nie mogłaby funkcjonować: utraciłaby podstawę działania. Z tej racji zen głosi, że tao to „codzienny umysł człowieka”. Przez tao zen oczywiście rozumie to co nieświadome, które cały czas funkcjonuje w naszej świadomości. Następujące w zen *mondō* (pytanie i odpowiedź) może dopomóc nam w zrozumieniu czegoś z nieświadomości: kiedy pewien mnich zapytał mistrza, co rozumie przez „codzienny umysł człowieka”, ów odpowiedział: „Kiedy jestem głodny, jem; kiedy jestem zmęczony, śpię”.

Jestem pewny, że powiecie: „Jeżeli ty, człowiek zen twierdzisz, że owo nieświadome jest czymś wielce tajemniczym i mającym największą wartość w ludzkim życiu jako czynnik przekształcający — nic nie poradzimy, że w to wątpimy. Wszystkie te nieświadome czynniki zostały dawno przesunięte do naszej instynktownie odruchowej sfery świadomości, zgodnie z zasadą ekonomii umysłu. Chcielibyśmy widzieć, że nieświadomość jest powiązana z o wiele wyższą funkcją umysłu, zwłaszcza gdy, tak jak w wypadku szermierza, jest osiągal-

na jedynie po długich latach wytężonego wysiłku. Co do tych odruchowych czynności, takich jak jedzenie, picie, spanie itd., dzieli się je zarówno z niższymi zwierzętami, jak i z małymi dziećmi. Z pewnością zen nie może ich cenić jako czegoś, do czego w pełni dojrzały człowiek musi się zwracać, aby szukać tam istotnych treści”.

Oceńmy, czy jest jakaś istotna różnica pomiędzy „instynktowną” nieświadomością, a wysoce „wytrenowaną” nieświadomością.

Bankei, jeden ze współczesnych wielkich japońskich mistrzów zen, nauczał doktryny o Nienarodzonym. Aby przedstawić swoją ideę, wskazywał na nasze codzienne doświadczenia, takie jak słyszenie świergotu ptaka, widzenie kwiatu w rozkwicie, i mówił, że zawdzięcza się je obecności w nas Nienarodzonego. Doszedł do wniosku, że *satori*², musi się opierać na tym, a nie na innym doświadczeniu.

Wydaje się, że to wskazuje na powierzchowne podobieństwo naszej zmysłowości z metafizycznym Nienarodzonym. W jednym znaczeniu ta identyfikacja nie jest fałszywa, ale w innym jest. Nienarodzone Bankeia jest bowiem sednem wszystkich rzeczy i mieści w sobie nie tylko zmysłowy obszar naszego codziennego doświadczenia, ale również całość wszelkich realności przeszłych, teraźniejszych i przyszłych wypełnia kosmos aż po jego kres. Nasz „codzienny umysł” albo nasze instynktowne czyny, jeśli są rozpatrywane same w sobie, nie mają szczególnej wartości i znaczenia. Nabierają ich tylko wtedy, gdy są przypisane Nienarodzone-mu albo temu, co nazwałem „kosmiczną nieświadomością”. Bowiem Nienarodzone jest źródłem wszelkich twórczych możliwości. Wówczas to zdarza się tak, że kiedy jemy, to nie jesteśmy my, którzy jemy, lecz Nienarodzone; kiedy śpimy zmęczeni, to nie my śpimy, lecz Nienarodzone.

Tak długo, jak nieświadomość jest tym, co instynktowne, nie wykracza ona ponad to, co charakteryzuje zwierzęta i małe dzieci. Nie może ona jednak być nieświadomością dojrzałego człowieka. To, co stanowi nieświadomość osoby dorosłej, jest nieświadomością wyćwiczoną, w której wszystkie świadome doświadczenia, które nabyła ona począwszy od okresu niemowlęstwa, współtworzą całość jej istnienia. Z tego powodu, gdy wojownik bierze do ręki miecz, jego techniczna sprawność wraz z jego świadomością całej sytuacji wycofuje się na drugi plan, a główną rolę zaczyna odgrywać jego wyćwiczona nieświadomość. Wojownik włada wówczas mieczem tak, jakby miał on w sobie duszę.

Prawdopodobnie możemy powiedzieć tak: nieświadomość, o ile jest przypisana zmysłom, jest wynikiem długiego procesu ewolucji w kosmicznej historii życia i wspólnie dzielą ją zarówno zwierzęta, jak i małe dzieci. Ale kiedy dochodzi do rozwoju intelektualnego, kiedy wzrastamy, zmysły opanowane są przez intelekt, w związku z czym traci się naiwność zmysłowego doświadczenia. Kiedy się śmiejemy, nie jest to tylko śmiech: dochodzi do tego coś jeszcze. Nie jemy już tak, jak robiliśmy to w naszym niemowlęctwie: czynność ta jest wzbogacona rozumowaniem. A skoro wszyscy uświadamiamy sobie to wtargnięcie intelektu albo zmieszanie z intelektem, proste biologiczne czyny są zanieczyszczone interesem egocentrycznym. Oznacza to, że w nieświadomości znalazł się intruz, i nie może już ona dłużej działać wprost czy bezpośrednio w polu świadomości, a wszystkie czynności, dotychczas o charakterze biologicznie instynktownych funkcji, teraz przyjmują postać świadome i intelektualnie kierowanych aktów.

Ta przemiana znana jest jako utrata „niewinności” albo nabycie „wiedzy” w ujęciu biblijnego mitu. W zen

i ogólnie w buddyzmie nazywa się to „emocjonalnym skażeniem”^{**} (*klesha*) lub „ingerencją świadomego umysłu opanowanego przez rozumowanie (*vijñāna*)”.

Tak więc zen chce, by dojrzały człowiek oczyścił się z tego emocjonalnego skażenia, a także, by uwolnił się od świadomej intelektualnej ingerencji, jeżeli chce szczerze urzeczywistnić życie w wolności i spontaniczności, gdzie dla takich zaburzających uczuć jak lęki, niepokój, niepewność nie ma miejsca. Kiedy dochodzi do uwolnienia, wówczas nasza „wyéwiczona” nieświadomość działa w polu świadomości. A więc wiemy, czym jest Nienarodzone Bankeia lub „codzienny umysł” chińskich mistrzów zen.

3.

Teraz jesteście już przygotowani do tego, aby usłyszeć radę Takuana udzieloną uczniowi, szermierzowi Yagyū Tajima-no-kami.

Rada Takuana dotyczy głównie utrzymywania umysłu zawsze w stanie „płynięcia”, ponieważ — jak mówi — kiedy się zatrzymuje gdziekolwiek, jego bieg zostaje przerwany, co jest dlań szkodliwe. W wypadku szermierza oznacza to śmierć. Plama emocjonalna zaciemnia lustro pierwotnej mądrości (*prajñā*)^{**} człowieka, zaś

* Albo „afektywnym splamieniem”. Termin ten oznacza pasje albo namiętności, z których najczęściej wymienia się podstawowe trzy (trucizny): niewiedzę, z której rodzi się awersja i przywiązanie; czasem zaś wymienia się pięć (lub sześć) podstawowych, dołączając dumę i zazdrość. W klasycznej filozofii indyjskiej (bramińskiej) mówi się o pięciu kleszach: niewiedza, poczucie „jestem” (= ego), pragnienie, awersja i przywiązanie (do życia) — są to uciążliwości, jak tłumaczy ów termin L. Cyboran. Zob. też L. Cyboran, *Filozofia jogi* (Warszawa, PWN, 1973) (przyp. tłum.).

** Wym. pradžnia (przyp. tłum.).

intelektualne rozważanie przysłania jego wrodzoną aktywność. *Prajñā*, którą Takuan nazywa „nieruchomą pradžnią”, jest czynnikiem kierującym wszystkimi naszymi ruchami, zarówno wewnętrznymi, jak i zewnętrznymi, a kiedy jest ona przysłonięta, funkcje świadomego umysłu zostają powstrzymane, a miecz — pomijając wrodzoną, wolną, spontanicznie kierowaną aktywność „nieruchomej pradžni”, która odpowiada naszej nieświadomości — zaczyna podlegać świadomie nabytej technicznej zręczności sztuki. *Prajñā* jest nieruchomą siłą, która działa nieświadomie w polu świadomości.

Kiedy mistrz miecza stoi przed swoim przeciwnikiem, nie może myśleć ani o nim ani o sobie, ani o ruchach miecza swego wroga. Po prostu stoi z mieczem, który, nie zważając na całą techniczną biegłość, ma tylko podążać za nakazami nieświadomości. Człowiek władający mieczem usuwa się w cień. Kiedy zadaje cios, to nie człowiek, lecz właśnie miecz w rękach nieświadomości zadaje cios. Istnieją opowieści, w których jest mowa o tym, że sam szermierz nie zdawał sobie sprawy z tego, iż pokonał przeciwnika — wszystko robił nieświadomie. Działanie nieświadomości jest w wielu wypadkach po prostu cudowne.

Pozwolę sobie dać jeden przykład: „Siedmiu samurajów”.

Jest to japoński film, ostatnio pokazany amerykańskiej widowni; jest w nim scena, w której bezrobotni samurajowie są poddawani próbie swoich umiejętności. Scena jest fikcyjna, ale bez wątplenia to wszystko jest oparte na faktach historycznych. Przywódca całego przedsięwzięcia obmyślił pewien sposób na wypróbowanie każdego z wojowników. Ustawił on młodego człowieka z wioski przed wejściem do budynku, przez które musiał przejść każdy samuraj nowo przybyły. W momencie przekraczania przezeń progu młody człowiek

miał uderzyć go nagle kijem i patrzeć, jak przybysz się zachowuje.

Pierwszy został zaskoczony i otrzymał cios kijem z góry, z całą siłą. Nie przeszedł próby. Drugi uchylił się przed ciosem i w odpowiedzi uderzył młodego człowieka. Osądzono, że nie jest dość dobry. Trzeci zatrzymał się przy wejściu i powiedział stojącemu za drzwiami, aby nie próbował podłej sztuczki wobec w pełni zaprawionego wojownika. Ten bowiem wyczuł obecność skrytego wroga, zanim go dojrzał. Stało się tak dzięki długiemu doświadczeniu, które zdobył ów samuraj w czasie tych burzliwych dni. Dowiódł w ten sposób, że jest właściwym kandydatem do pracy, która miała być wykonana we wsi.

Wydaje się, że owo wyczucie niewidocznego wroga rozwinęło się wśród mistrzów miecza najskuteczniej w feudalnych czasach, kiedy samuraj musiał być czujny w każdej możliwej sytuacji, jaka może powstać w jego codziennym życiu. Nawet podczas snu był gotów stawić czoło jakiemuś niespodziewanemu zagrożeniu.

Nie wiem, czy owo wyczucie mogłoby być nazwane szóstym zmysłem lub rodzajem telepatii, a zatem przedmiotem badań tzw. parapsychologii. Chcę powiedzieć przynajmniej jedno, że filozofowie sztuk walki przypisują to wyczucie nabyte przez wojownika działaniu nieświadomości, która budzi się, kiedy osiąga on stan beżjaźniowy, stan nieposiadania umysłu. Powiedzieliby, że kiedy człowiek jest wyćwiczony w tej sztuce aż do najwyższego stopnia, nie ma już zwykłej względnej świadomości, poprzez którą zdaje sobie sprawę, że jest zaangażowany w walkę na śmierć i życie, i że kiedy to wytrenowanie zaczyna działać, jego umysł jest jak lustro, w którym odbije się każda myśl, jaka mogłaby powstać w umyśle przeciwnika, i wie on natychmiast, gdzie i jak zadać cios. (Żeby być ściśłym, nie jest to

wiedza, lecz intuicja mająca siedzibę w nieświadomości.) Jego miecz porusza się jakby mechanicznie, całym samoistnie, ponad przeciwnikiem, który już nie może się bronić, bowiem ostrze spada w miejsce, którego wcale nie chroni. Powiada się, że nieświadomość mistrza miecza jest w ten sposób wynikiem beżjaźnowości (braku ego), która będąc w zgodzie z „Racją Ziemi i Niebios”, zadaje cios wszystkiemu, co jest przeciwne tej racji. Wyścigi albo walka nie są dla najszybszego lub najbardziej zręcznego, lecz dla tego, którego umysł jest czysty i w którym nie ma „ja”.

Czy akceptujemy tę interpretację, czy nie, to inna sprawa; faktem jest, że mistrz miecza ma to, co możemy określić jako nieświadomość i że ten stan umysłu osiąga, kiedy nie jest już świadomy swych czynów i pozostawia wszystko czemuś, co nie należy do jego względnej świadomości. Nazywamy to czymś lub kimś; ponieważ znajduje się poza zwykłym polem świadomości, nie mamy na to innego słowa oprócz negatywnej nazwy, X albo nieświadome. Owo niewiadome, czyli X, jest bardzo ulotne, a ponieważ wchodzi ono w związek ze świadomością w taki sposób, że X korzysta z całej technicznej zręczności nabytej świadomie, może nie być niewłaściwym określenie tego jako nieświadomego.

4.

Jaka jest natura nieświadomości? Czy mieści się ona jeszcze w polu widzenia psychologii, chociażby w najszerszym znaczeniu tego terminu? Czy odnosi się jakoś do źródła wszelkich rzeczy, takiego jak „Racja Nieba i Ziemi” lub czegoś innego, na co natrafia się w ontologii wschodnich myślicieli? Lub może nazwiemy to „wielkim doskonałym zwierciadłem pozna-

nia" (*ādarsanajñāna*), jak określają to czasem mistrzowie zen?

Następny przykład związany z Yagy Tajima-no-kami Munenorim, uczniem mistrza zen Takuana, nie odnosi się być może wprost do nieświadomości opisanej w poprzedniej części tego wykładu. Pierwszym tego powodem jest fakt, że nie stanął on w rzeczywistości twarzą w twarz z wrogiem. Dla psychologa nie jest jednak obojętne odkrycie, że zdolność, która może być nazwana niemal parapsychologiczną, może zostać rozwinięta poprzez poddanie się pewnej formie dyscypliny. Dodam ponadto, że przypadek Yagy Tajima-no-kami nie został, oczywiście, zbadany naukowo. Lecz istnieje pewna liczba takich zdarzeń odnotowana w kronikach japońskiej szermierki, a nawet jeśli chodzi o nasze współczesne doświadczenia, to istnieje powód, aby wierzyć w prawdopodobieństwo takiej „telepatycznej” intuicji. Muszę jednak powtórzyć, że ten rodzaj psychologicznego fenomenu prawdopodobnie nie ma nic wspólnego z nieświadomością, o której mówiłem.

Pewnego wiosennego dnia Yagy Tajima-no-kami był w swoim ogrodzie i podziwiał drzewa wiśniowe w pełnym rozkwicie. Wszystko wskazywało na to, iż jest głęboko pogrążony w kontemplacji. Nagle poczuł grożące mu z tyłu *sakki*³. Yagy odwrócił się, lecz nie zauważył, żeby zbliżała się doń jakakolwiek ludzka istota oprócz młodego chłopca ze służby, który zazwyczaj towarzyszył wszędzie swemu panu, niosąc jego miecz. Yagy nie mógł określić miejsca, z którego emanowała *sakki*. Fakt ten nadzwyczajnie go zaintrygował, bowiem po długim treningu szermierczym wypracował rodzaj szóstego zmysłu, za pomocą którego mógł od razu wykryć źródło *sakki*.

Wkrótce zaszły się w swoim pokoju i próbował rozwiązać ów problem. Nigdy przedtem nie popełnił błędu

w wykrywaniu i dokładnym umiejscawianiu źródła *sakki*, kiedy tylko wyczuł jej obecność. Wyglądał na tak bardzo rozszoszczonego na siebie, że ludzie z jego orszaku obawiali się zbliżyć do niego i spytać o przyczynę irytacji.

W końcu jeden ze starszych służących zaszedł do niego, by spytać, czy nie czuje się chory, czy nie potrzebuje jakiejś pomocy. Pan odpowiedział: „Nie, nie jestem chory. Ale spotkało mnie coś dziwnego, kiedy byłem w ogrodzie, coś, co przekracza moją możliwość zrozumienia. Rozmyślałem nad tym”. A później opowiedział mu całe wydarzenie.

Kiedy sprawa stała się znana wszystkim członkom orszaku, ów młody człowiek, który towarzyszył panu, podszedł trwożliwie i wyznał: „Kiedy ujrzałem Pana pochłoniętego podziwianiem rozkwitu wiśni, nasłania mnie myśl: jakkolwiek zręczny jest nasz pan we władaniu mieczem, najprawdopodobniej nie mógłby się obronić, jeśli teraz zadał mu nagły cios z tyłu. Jest możliwe, że ta moja skryta myśl została przez pana odczytana”. Wyznając to, młody człowiek gotów był poddać się karze za tę niestosowną myśl.

To wyjaśniło całą zagadkę, która martwiła Yagyū tak mocno. Nie był wcale w nastroju, żeby ukarać młodego niewinnego sprawcę tego zamieszania. Był zadowolony, gdyż się dowiedział, że jego odczucie nie było mylące.

III. POJĘCIE JAŹNI W BUDDYZMIE ZEN

Sposób, w jaki zen odnosi się do rzeczywistości, można określić jako przednaukowy, a czasami jako antynaukowy, w takim znaczeniu, że zen porusza się całkiem przeciwnie do kierunku, w jakim podąża nauka.

Nie musi to koniecznie oznaczać, że zen jest opozycyjny wobec nauki, lecz po prostu to, że chcąc zrozumieć zen, trzeba przyjąć postawę, która była dotychczas odrzucona lub raczej ignorowana przez naukowców jako „nie-naukowa”.

Nauki są jednolicie odśrodkowe, ekstrawertyczne i traktują przedmiotowo obiekt swych badań. Naukowcy przyjmują postawę trzymania owego obiektu z dala od siebie i nie dążą nigdy do utożsamienia się z przedmiotem swych dociekań. Nawet jeśli patrzą do wewnątrz siebie celem autoanalizy, dbają o to, żeby wyrzucić na zewnątrz to, co jest w środku, stając się w ten sposób obcy samym sobie tak, jakby to, co jest wewnątrz, nie należało do nich. W najwyższym stopniu obawiają się być „subiektywnymi”. Powinniśmy jednak pamiętać, że dopóki stoimy na zewnątrz, dopóty jesteśmy poza, i z tego właśnie powodu nie możemy znać samej rzeczy. Wszystko, co możemy poznać, dotyczy rzeczy — co oznacza, że nie możemy też wiedzieć, czym jest nasza rzeczywistość jaźń. Dlatego naukowcy, choćby nawet bardzo pragnęli, nie mogą oczekiwać, że kiedykolwiek pojmą jaźń. Niewątpliwie, mogą oni wiele mówić n a j e j t e m a t, ale to wszystko, co mogą uczynić. Zen poleca nam, abysmy odwrócili kierunek, w jakim podąża nauka, o ile rzeczywiście mamy zaznajomić się z jaźnią. Powiada się, że właściwym przedmiotem badania ludzkości jest człowiek, w tym wypadku rozumiany jako jaźń, ponieważ to właśnie rodzaj ludzki, a nie zwierzęcy, może być świadomy jaźni. Obawiam się, że mężczyzna lub kobieta, o ile nie aspirują do poznania jaźni, będą musieli przejść kolejny cykl narodzin i śmierci. „Poznać samego siebie” to poznać swego ja, to znać swoją jaźń.

Naukowa wiedza o jaźni nie jest wiedzą rzeczywistą tak długo, jak obiektywizuje jaźń. Naukowy kierunek

poszukiwania powinien być odwrócony i wtedy jaźń trzeba uchwycić od wewnątrz, a nie z zewnątrz. Oznacza to, że jaźń ma poznać siebie samą bez wychodzenia poza siebie. Niektórzy mogą zapytać: „jak to możliwe?” Wiedza zawsze zakłada podział na poznającego i poznawany przedmiot. Odpowiadam: „Samowiedza jest możliwa jedynie wtedy, gdy dochodzi do utożsamienia przedmiotu i podmiotu; tzn. kiedy naukowe dociekania dochodzą do kresu, zostają odłożone na bok wszelkie przyrządy doświadczalne naukowców i dochodzą oni do wniosku, że nie mogą już kontynuować dociekań, jeśli nie przekroczą sami siebie i nie dokonają cudownego skoku w sferę absolutnej podmiotowości”.

Właśnie tam, w sferze absolutnej podmiotowości, mieszka jaźń. Słowo „mieszkać” nie jest tu całkiem poprawne, ponieważ sugeruje tylko statyczny aspekt jaźni. Ale jaźń wciąż się staje, porusza się. Jest ona zerem, które jest stabilnością i jednocześnie nieskończonością, co wskazuje, że cały czas jest w ruchu. Jaźń jest dynamiczna.

Jaźń jest porównywalna do koła, które nie ma obwodu, jest to *sūnyatā*, pustka. Lecz jest ona również środkiem takiego koła, które znajduje się wszędzie i gdziekolwiek w tym kole. Jaźń jest punktem absolutnej podmiotowości, który może nieść znaczenie nieruchomości i ciszy. Ponieważ jednak ten punkt może poruszać się gdziekolwiek, zmierzać tam, gdzie chcemy, do nieskończenia różnych miejsc, w rzeczywistości nie jest to punkt. Punkt jest kołem, a koło punktem. Ten pozornie niemożliwy punkt staje się, kiedy kierunek, w jakim podąża nauka, zostaje odwrócony ku zen. Zen rzeczywiście dokonuje tej niemożliwej rzeczy.

W ten sposób, ponieważ jaźń porusza się od zera do nieskończoności i od nieskończoności do zera, nie może się stać przedmiotem naukowych badań. Ponieważ jest

ona absolutną podmiotowością, wymyka się wszelkim wysiłkom umiejscowienia w jakimkolwiek przedmiotowo dającym się określić obszarze. Skoro tak się wymyka i nie może być uchwycona, nie potrafimy eksperymentować z nią w jakimkolwiek naukowy sposób. Nie możemy jej ująć za pomocą jakiegokolwiek obiektywnie skonstruowanego medium. Pomimo wszelkich naukowych zdolności i zalet nigdy nie da się tego dokonać, gdyż nie leży to w naturze rzeczy, wewnątrz ich obszaru działania. Jaźń, gdy jest właściwie nakierowana, wie jak odkryć samą siebie bez przechodzenia przez proces uprzedmiotowienia.

Powolywałem się poprzednio na ostatnią książkę de Rougemonta *Man's Western Quest*, gdzie wymienia on „osobę” i „maszynę” jako dwa znamiona wyróżniające naturę dociekania rzeczywistości na Zachodzie. Według niego termin „osoba” był najpierw rzymskim terminem prawnym. Kiedy chrześcijaństwo podjęło kwestię Trójcy, jego uczeni zaczęli używać tego terminu w znaczeniu teologicznym, jak to widać w określeniach takich jak „osoba boska” i „osoba ludzka”, które zostały harmonijnie pogodzone w Chrystusie. Tak jak używamy go teraz, termin ten ma konotację moralno-psychologiczną, wraz ze wszystkimi implikacjami historycznymi. Problem osoby daje się ostatecznie sprowadzić do problemu jaźni.

Osoba w ujęciu de Rougemonta posiada naturę dualistyczną; zawsze powstaje w jej wnętrzu jakiś rodzaj konfliktu. Konflikt, napięcie albo sprzeczność jest tym, co stanowi istotę osoby, stąd też naturalnie wynika, że uczucie lęku i niepewności w sposób niewidoczny towarzyszy każdemu rodzajowi aktywności, jaka się w niej pojawia. Rzeczywiście, możemy powiedzieć, że właśnie to uczucie pobudza osobę do niezrównoważonych aktów namiętności i przemocy. Źródłem wszystkich ludzkich

uczynków jest uczucie, a nie trudności dialektyczne. Najpierw jest psychologia, następnie logika i analiza, a nie odwrotnie.

Dlatego, według de Rougemonta, nie jest możliwe, aby ludzie Zachodu przewyżczyli dualizm, usadowiony w samej naturze osoby, dopóty, dopóki są oni przywiązani do swojej historyczno-teologicznej tradycji Bóg-człowiek albo człowiek-Bóg. Dzieje się tak właśnie za sprawą tego dualistycznego konfliktu w nieświadomości i wypływającego zeń poczucia zaniepokojenia, które rzutują zarówno w czas, jak i w przestrzeń. Są oni na wskroś ekstrawertykami, a nie introwertykami. Zamiast wewnętrznie wpatrywać się w naturę osoby i chwycić ją, zdążają oni w sposób przedmiotowy — czyli obiektywnie — do pogodzenia dualistycznych konfliktów, które wyróżnili na płaszczyźnie rozważania i osądzania. W odniesieniu do osoby pozwolę sobie przytoczyć de Rougemonta. Według niego „Osoba jest wołaniem i odpowiedzią, jest czynem, a nie faktem, ani też przedmiotem, zaś kompletna analiza faktów i przedmiotów nigdy nie dostarczy na nią dowodu, który nie podlegałby dyskusji”. (s.50) „Osoba nie znajduje się nigdy tu albo tam, ale jest w czynie, w napięciu, w porywczym pędzie — rzadziej jako źródło szczęśliwej równowagi, takiej, jakiej odczucie dają dzieła Bacha”. (s.55)

Brzmi to niezłe. Osoba jest rzeczywiście tym, co opisuje de Rougemont, i to się zgadza z tym, co powiedzieliby buddyści o *ātmanie**, „że się roztopia (*visan-kara*)”. Lecz to, co odczuliby zwolennicy mahajany wobec autora powyższego cytatu, można by ująć w pytaniu: „Kim t y jesteś, ażeby wypowiadać wszystkie te zabawne rzeczy z konceptualnego punktu widzenia?

* *Ātman* — pierwotna, nieskazitelna, substancjalna natura wszechrzeczy (przyp. red.).

Chcemy cię spotkać osobiście, konkretnie albo egzystencjalnie. Kiedy t y mówisz: «Tak długo, jak żyję, żyję w sprzeczności», kto jest owym «ja»? Kiedy mówisz, że podstawowa antynomia osoby ma być uchwycona poprzez wiarę, kto jest t y m, który zaczyna wierzyć? Kto jest t y m, który doświadcza owej wiary? Poza wiarą, doświadczeniem, konfliktem i konceptualizacją musi być żywy człowiek, który to wszystko czyni».

Oto jest opowieść o mnichu zen, który bezpośrednio i konkretnie wskazał palcem na osobę i pozwolił swemu poszukującemu rozmówcy ujrzeć, czym ona jest. Ten mnich znany później pod imieniem Ōbaku Ki-un (zm. w r. 850), był jednym z wielkich mistrzów w czasach dynastii T'ang. Zarządca regionu odwiedził pewnego razu klasztor zbudowany na ziemi, będącej pod jego władzą. Opat zaprosił go do obejrzenia różnych pomieszczeń. Kiedy weszli do sali, gdzie wystawione były portrety kolejnych opatów, zarządca wskazał na jeden z nich i zapytał opata: „Kto to jest?” Odpowiedź brzmiała: „To ostatni opat”. Z kolei zarządca zapytał: „Oto portret, ale gdzie jest osoba?” To pytanie było czymś więcej niż to, na co opat był w stanie odpowiedzieć. Zarządca jednak nalegał. Opat był zrozpaczony, ponieważ nie mógł znaleźć nikogo wśród swoich mnichów, kto potrafiłby dać zadowalającą odpowiedź. Wreszcie przypomniał sobie pewnego dziwnego mnicha, który ostatnio przyszedł do klasztoru i w nim zamieszkał, a spędzał większość swoich wolnych chwil na sprzątaniu dziedzińca. Pomyślał, że ten obcy, wyglądający na mnicha zen, byłby może w stanie udzielić odpowiedzi. Mnich został przywołany i przedstawiony zarządcy. Ten zaś zwrócił się do mnicha słowami pełnymi szacunku:

Czcigodny panie, ci szacowni, przebywający tu mężczyźni, nie są w stanie odpowiedzieć na moje pytanie. Czy byłbyś tak dobry, panie, i zechciał udzielić odpowiedzi?

Mnich rzekł: Jakie jest twoje pytanie, panie?
Zarządca opowiedział mu o wszystkim, co się zdarzyło,
i powtórzył pytanie:
Oto jest portret poprzedniego opata, ale gdzie jest osoba?
Mnich natychmiast zawołał: O, zarządca!
Zarządca odparł: Tak, czcigodny panie!
Gdzie on jest? — Oto było rozwiązanie dane przez mnicha.

Naukowcy wraz z teologami i filozofami chcą być obiektywni i unikać subiektywizmu, cokolwiek miałyby to znaczyć. Albowiem uparcie trzymają się poglądu, że zdanie jest prawdziwe tylko wtedy, gdy jest obiektywnie oszacowane i uprawomocnione, a nie tylko subiektywnie czy osobiście doświadczone. Zapominają o tym, że osoba stale *ż y j e* osobistym życiem, a nie jakimś ujętym pojęciowo czy określonym naukowo. Jakkolwiek dokładna czy obiektywna, czy filozoficzna mogłaby być definicja, to nie definicją żyje osoba, lecz samym życiem i właśnie to życie jest tematem ludzkiego badania. Obiektywność czy subiektywność nie stanowią tu problemu. Tym, co porusza nas najbardziej żywo, jest osobiste odkrycie, gdzie i jak to życie jest przeżywane. Osoba, która zna siebie, nie oddaje się nigdy teoretyzowaniu, nigdy nie pisze książek, nigdy nie pozwala sobie na dawanie innym instrukcji; ona zawsze żyje swym jednym życiem, swoim wolnym, twórczym życiem. Czymże ono jest? Gdzie jest? Jażń zna siebie od wewnątrz, nigdy z zewnątrz.

Jak widzieliśmy w opowieści o mnichu Ōbaku i zarządcy, zwykle zadowolamy się portretem czy podobieństwem i wyobrażamy sobie, że człowiek umarł, pomijamy zadanie pytania takiego jak to, które postawił zarządca: „Oto jest portret, ale gdzie jest osoba?” Przełóżmy tę opowieść na nasz współczesny sposób mówienia o rzeczach: „Egzystencja (włączając osobę)

jest podtrzymywana przez ciągłe wynajdywanie względnych rozwiązań i użytecznych kompromisów". Idea narodzin i śmierci jest względnym rozwiązaniem, zaś sporządzenie portretu jest rodzajem uczuciowo użytecznego kompromisu. Lecz jeśli chodzi o obecność żyjącej osobowości, nie ma niczego w tym rodzaju, stąd zapytanie zarządcy: „Gdzie jest osoba?” Ōbaku był mnichem zen i nie tracił ani chwili, by obudzić go z podobnego do snu świata pojęć, krzycząc: „O, zarządca!” Odpowiedź przyszła natychmiast: „Tak, czcigodny panie!” Widzimy tu, jak osoba wyskakuje z klatki analizy, abstrakcji i konceptualizacji. Jeśli jest to rozumiane, wiemy, kim jest osoba, gdzie ona jest i kim jest jaźń. Gdy osoba jest utożsamiana z samym tylko czynem i niczym więcej, nie jest ona czymś żyjącym, jest czymś wyintelektualizowanym, nie jest to m o j a jaźń, ani nie jest to twoja jaźń.

Jōshū Jūshin (778-897) został raz zapytany przez mnicha: „Czym jest moja jaźń?” Jōshū powiedział: „Czy skończyłeś poranną kaszkę?” „Tak, skończyłem”. Na co rzekł do niego: „Jeżeli tak, to umyj swoją miskę”. Jedzenie jest czynnością, mycie jest czynnością, ale tym, o którego chodzi w zen, jest sam czyniący, jedzący i myjący, który dokonuje aktów jedzenia i mycia; i o ile ta osoba nie jest uchwycona egzystencjalnie lub doświadczalnie, nie można mówić o czynieniu. Kim jest ten, kto jest świadomy czynienia? I kim jest ten, kto o tym fakcie świadomości powiadamia ciebie? I kim jeste ty, który mówisz to wszystko nie tylko sobie, lecz wszystkim innym? „Ja”, „ty”, „ona” czy „ono” — to wszystko są zaimki podstawione za coś, co jest poza nimi. Kto jest tym czymś?

Inny mnich zapytał Jōshū „Czym jest moja jaźń?” Jōshū zagadnął go: „Czy widzisz ten cyprys na dziedzińcu?” To nie o widzenie chodzi, Jōshū chce dosięgnąć

widzącego. Jeżeli jaźń jest osią spiralnych zwojów i nie staje się nigdy zobiektywizowana ani nie staje się nigdy faktem, ona wciąż tam jest i zen mówi nam, abysmy ją uchwycili swoimi gołymi rękami i pokazali to, co jest nie do pochwycenia, nie dające się uprzedmiotowić, nieosiągalne (jap. *fukatoku*, chin. *pu-ko-te*, sanskr. *anupalabdha*). Tu właśnie, jak możemy zauważyć, tkwi niezgodność między nauką i zen. Powinniśmy jednak pamiętać, że zen nie odrzuca naukowego podejścia do rzeczywistości; zen chce tylko powiedzieć naukowcom, że ich podejście nie jest jedyne, że jest również inne, według zen bardziej bezpośrednie, bardziej wewnętrzne i osobiste, które oni mogliby nazwać subiektywnym, ale które nie jest takim na sposób, w jaki oni mogliby coś wyznaczyć lub zdefiniować.

Osoba, indywiduum, jaźń i ego — używam tu tych terminów jako synonimów. Osoba ma znaczenie moralne albo odnosi się do kategorii wolicjonalnej, indywiduum kontrastuje z wszelkiego rodzaju grupą, ego ma znaczenie psychologiczne, natomiast jaźń ma znaczenie zarówno moralne, jak i psychologiczne oraz religijne.

Z punktu widzenia zen, wyjątkowo psychologicznie wyróżnia doświadczenie jaźni to, że przesycone jest ono poczuciem autonomii, wolności, samookreślenia i w końcu twórczości. Hōkōji zapytał Basō Dō-ichi (zm. w r. 788): „Kim jest osoba, która pozostaje całkiem sama, bez towarzystwa, pomiędzy dziesięcioma tysiącami rzeczy (*dharma*)?” Basō odpowiedział: „Powieм ci, kiedy połknę Rzekę Zachodnią jednym haustem”. Jest to rodzaj wyczynu, którego dokonuje jaźń albo osoba. Ci psychologowie i teologowie, którzy mówią o wiązce kolejnych postrzeżeń czy wrażeń, czy to o idei, czy o zasadzie jedności, czy o dynamicznej całości subiektywnego doświadczenia, czy o nieegzystencjalnej osi krzywoliniowych ludzkich działań — zmierzają w kie-

runku przeciwnym do zen. Im intensywniej tam dążą, tym dalej odchodzą od zen. Dlatego mówię, że nauka jest obiektywna i odśrodkowa, podczas gdy zen jest subiektywny i dośrodkowy.

Ktoś zauważył, iż „wszystko na zewnątrz mówi indywiduum, że jest niczym, podczas gdy wszystko wewnątrz przekonuje, że jest wszystkim”. To powiedzenie jest znaczące, wyraża bowiem odczucie, które każdy z nas ma, kiedy siedzi spokojnie i wpatruje się głęboko w najskrytszy zakątek swego istnienia. Coś się tam porusza i mogłoby wyszeptać mu cichym, nikłym głosem, że nie urodził się na próżno. Gdzie indziej wyczytałem znowu: „Sam jesteś poddawany próbie; sam wkraczasz na pustynię; sam jesteś dokładnie badany przez świat”. Gdy jednak raz człowiek wejrzy w swoje wnętrze z całą szczerością, wówczas uświadomi sobie, że nie jest samotny, opuszczony ani porzucony: jest w jego wnętrzu jakieś uczucie wyłączności o kapitalnym znaczeniu, że jest sam przez się, a jednak nieoddzielny od reszty egzystencji. Wyjątkowa sytuacja, pozornie albo obiektywnie sprzeczna, zachodzi, gdy człowiek zwraca się do rzeczywistości na sposób zen. To, co sprawia, że odczuwa on w ten sposób, pochodzi z osobiście przez niego doświadczonej twórczości i oryginalności, która jest wówczas jego, gdy przekracza on sferę rozważania i osądzania oraz abstrakcji. Twórczość to nie jedynie dynamizm. Jest ona znamię samowyznaczającego się czynnika, który nazywa się jaźnią.

Dla wyraźnego wyodrębnienia jaźni ważna jest również indywidualność, ale jest ona bardziej polityczna i estetyczna oraz blisko spokrewniona z ideą odpowiedzialności. Należy ona do obszaru względności. Jest podatna na łączenie się z władzą samopotwierdzania się. Jest zawsze świadoma innych i w tej mierze jest przez nich kontrolowana. Kiedy dominuje

indywidualizm, przeważa odczucie napięcia wywołanego wzajemnym ograniczaniem. Nie ma tu wolności, nie ma spontaniczności, lecz duszna, ciężka atmosfera, czyli zaczynają panować zakaz, ucisk i zgnębienie, z czego rodzą się wszelkie rodzaje psychologicznych zaburzeń.

Indywiduacja jest terminem obiektywnym, służącym do odróżniania kogoś od kogoś innego. Kiedy różnica nabiera charakteru wyodrębniającego i hierarchicznego, pragnienie władzy często uwydatnia się tak, że można utracić nad nim kontrolę. Kiedy nie jest ono zbyt silne albo kiedy jest mniej lub bardziej negatywne, człowiek staje się nadzwyczaj świadomy obecności uwag i krytycyzmu. Ta świadomość popycha nas czasami w pułapkę żalostnej niewoli, przypominając nam dzieło Carlyle'a *Sartor Resartus*. „Filozofia strojów” jest filozofią pozornego świata, gdzie każdy ubiera się dla kogoś innego, żeby wydawać się innym, niż rzeczywistość jest. Ale kiedy posuwa się to za daleko, traci się oryginalność i łatwo stać się śmiesznym, popadając w małpie naśladownictwo.

Kiedy ten aspekt jaźni, potęguje się i staje się zbyt widoczny i despotyczny, rzeczywista jaźń zostaje zepchnięta i często zredukowana do nie-bytu (*non-entity*), a to oznacza, że zostaje stłumiona. Wszyscy zdajemy sobie sprawę, co to stłumienie znaczy. Wszak twórca nieświadomość nie powinna być nigdy tłumiona; da o sobie znać w ten czy w inny sposób. Kiedy nie jest ona w stanie potwierdzić swojego istnienia w naturalny sposób, przełamie wszelkie bariery, czy to używając przemocy, czy też w sposób patologiczny. W obydwu wypadkach rzeczywista jaźń zostaje beznadziejnie zrujnowana.

Zmartwiony tym Budda ogłosił doktrynę *anatta* albo *nirātma*, czyli braku ego (*non-ego*), ażeby przebudzić nas ze snu o pozorach. A jednak w buddyzmie zen nie

przejęto w pewnej mierze negatywnego sposobu przedstawienia tej doktryny i przystąpiono do ukazywania jej w najbardziej afirmatywny i możliwie najbardziej bezpośredni sposób, ażeby zwolennicy buddyjskiej ścieżki nie mogli pomylić się w swoim ujmowaniu rzeczywistości. Pozwólmy sobie zilustrować to przykładem Rinzaia Gigena (zm. w r. 867):

Pewnego dnia wygłosił on taką mowę: „W tej oto masie mięsa znajduje się prawdziwy człowiek bez pozycji*, który wchodzi i wychodzi przez otwory waszej twarzy [tj. zmysły]. Ci, którzy jeszcze nie uzyskali świadectwa [tego faktu], niechaj patrzają!”

Jakiś mnich wystąpił naprzód i zapytał: „Kim jest ów prawdziwy człowiek bez pozycji?”

Rinzaiz szedł ze swego miejsca i chwytając go za gardło, rzekł: „Mów, no mów!”

Mnich zawahał się.

Rinzaiz zwolnił chwyt i powiedział: „Cóż to za niepotrzebny patyk z błota!”⁴

„Prawdziwy człowiek bez pozycji” jest u Rinzaia wyrażeniem określającym jaźń. Jego nauczanie jest niemal wyłącznie skupione wokół owego Człowieka (*nin, jën*) albo Osoby, która czasami zwana jest „Człowiekiem-ścieżką” (*dōin* lub *taojën*). Można o nim powiedzieć, że jest pierwszym mistrzem zen w historii myśli zen w Chinach, który z naciskiem stwierdza obecność owego Człowieka w każdej fazie naszej ludzkiej życiowej aktywności. On nigdy nie ustawał w doprowadzaniu swoich uczniów do urzeczywistnienia tego Człowieka albo prawdziwej jaźni. Prawdziwa jaźń jest rodzajem metafizycznej jaźni w opozycji do psychologicznej lub estetycznej jaźni, która przynależy do skończonego

* W oryginale *of no rank* — poza hierarchią (przyp. tłum.).

świata względności. Człowiek Rinzaia jest określony jako „nie mający pozycji” lub „niezależny od” (*mu-ye, wu-i*) lub „nie mający szat”⁵ — to wszystko każe nam myśleć o „metafizycznej” jaźni.

Rinzai o jaźni albo o „Kimś, kto w tym momencie, wprost przed nami, samotnie, jaśniejąco, w pełni świadomości słucha tej mowy Dharmy”⁶.

1.

[Po tym jak mówił o trzech ciałach Buddy, Rinzai kontynuował:]

Jestem całkowicie pewien, że to wszystko — to są tylko cienie. O, czcigodni panowie! Musicie rozpoznać Człowieka (*jén*), który bawi się tymi cieniami; jest on źródłem wszystkich Buddów i schronieniem, które przyjmują podążający Drogą, gdziekolwiek by się znajdowali.

Tym, kto wyklada Dharmę i słucha jej, nie jest ani wasze fizyczne ciało, ani wasz żołądek czy wątroba albo nerki, ani nie jest to pustka przestrzeni. Kim jest więc ten, kto rozumie to wszystko? Jest nim ten, który znajduje się wprost przed wami, w pełni świadomości, bez podzielonego kształtu i w samotnej światłości. Ten jeden wie, jak mówić o Dharmie i jak jej słuchać.

Kiedy możecie to widzieć, wówczas w żaden sposób nie różnicie się od Buddy i od patriarchów. [Ktoś, kto tak rozumuje] przez cały czas pozostaje niezmienny. Jest wszędzie, gdziekolwiek nasz wzrok może sięgać. Tylko z powodu naszych emocjonalnych przeszkód intuicja jest hamowana; z powodu naszych wyobrażeń, rzeczywistość poddawana jest zróżnicowaniu. Dlatego, cierpiąc z powodu rozmaitych dokuczliwości, wędrujemy w potrójnym świecie. Według mnie, nie ma nic głębszego niż [ten ktoś] i właśnie przez to każdy z nas może zyskać swoje wyzwolenie.

O, podążający Drogą! Umysł nie ma formy i przenika dziesięć kierunków. Dzięki pomocy oczu jest widzeniem; poprzez uszy jest słyszeniem; poprzez nos czuje zapachy; argumentuje ustami; za pomocą rąk chwyta; dzięki nogom wszędzie chodzi.

2.

O, podążający Drogą, ktoś, kto w tym momencie, wprost przed nami, w blasku, w samotności i w pełni świadomości słucha [nauk Dharmy] — ten Człowiek (*jên*), gdziekolwiek może być, nigdzie nie zwleka, przechodzi przez dziesięć stron świata, jest panem siebie w potrójnym świecie. Wchodząc we wszystkie sytuacje, odróżniając wszystko, nie odejdzie [od tego, czym jest].

Może on w jednej chwili przeniknąć przez świat Dharmy. Kiedy spotyka Buddę, mówi na sposób Buddy; kiedy spotyka patriarchę, mówi na sposób patriarchy; kiedy spotyka arhata, mówi na sposób arhata; kiedy spotyka głodnego ducha, mówi na sposób głodnego ducha.

Może udać się wszędzie, może wędrować przez każdy kraj i nauczać wszelkie istoty, jednocześnie nie tracąc stanu, który osiągnął.

Gdziekolwiek idzie, pozostaje czysty, nieokreślony, jego światło przenika dziesięć stron świata, a dziesięć tysięcy rzeczy ma jedną Takość*.

3.

Czym jest prawdziwe zrozumienie? To właśnie wy wchodzicie we wszystkie [sytuacje]: pospolite i święte, splamione

* Sanskr. *tathātā* — doświadczanie rzeczy takimi, jakie są w swej naturze (przyp. red.).

i czyste; to wy wchodzicie do wszystkich krain Buddy, do Wieży Maitreji, do świata Dharmy Wajroczany; i gdziekolwiek wchodzicie, ujawniacie kraj poddany [złoterem etapom stawania się]: wejściu w egzystencję, kontynuowaniu egzystencji, zniszczeniu i wygaśnięciu.

Pojawiając się na świecie, Budda obrócił wielkim kołem Dharmy i przeszedł do nirwany [zamiast pozostać na zawsze w tym świecie; my, zwykle istoty, mogliśmy tego oczekiwać]. Jednak nie ma oznak, że przychodzi i odchodzi. Próbując znaleźć ślad jego narodzin i śmierci, nie znajdujemy go nigdzie.

Wchodząc do świata Dharmy Nienarodzonego, wędruje on przez każdą krainę. Wchodząc do świata Lotosowego Łona, widzi, że wszystkie rzeczy są pustką i nie mają realności. Tylko istota, która jest Człowiekiem tao (*tao-jên*), niezależnym od niczego, w tym momencie słucha [mojej] mowy Dharmy. Ten Człowiek jest matką wszystkich Buddów.

W ten sposób Budda rodzi się z tego, co nie jest od niczego zależne. Kiedy rozumie się to, co nie zależy od niczego, również Budda okazuje się być poza zasięgiem.

Kiedy ktoś zyskuje taki wgląd, mówi się, że posiadał prawdziwe zrozumienie.

Uczniowie nie wiedząc o tym, są przywiązani do nazw i zwrotów i w ten sposób pozostają zablokowani przez nazwy takie jak pospolity albo mądry. Kiedy ich wizja Drogi jest przysłonięta, nie potrafią jasno rozumieć [Drogi].

Nawet dwanaście rozdziałów nauk Buddy nie jest niczym innym, jak tylko słowami i wyrażeniami [a nie realnościami]. Uczniowie nie rozumiejąc tego, są skłonni do wyciągania znaczenia jedynie z samych słów i zwrotów. Ponieważ wszyscy od czegoś zależą, splątani są przyczynowością i nie mogą wyjść poza cykl narodzin i śmierci w potrójnym świecie.

Jeżeli chcecie przekroczyć narodziny i śmierć, przychodzenie i odchodzenie, i być w stanie wolnym od przywiązania,

słucha tej mowy Dharmy. Jest on kimś, kto nie ma ani kształtu, ani formy, ani korzenia, ani pnia, i który nie mając stałego miejsca pobytu, jest pełen aktywności.

Chociaż przybywa znikąd potrafi zachować się i działać w każdej sytuacji. Dlatego, skoro tylko próbujecie go szukać, oddała się; im bardziej się przybliżacie, tym dalej od was odchodzi. „Tajemnica” jest jego imieniem.

4.

Jest jednak tylko ktoś, kto znajduje się przed tymi wszystkimi zwolennikami Drogi, kto dokładnie w tym momencie słucha mojej mowy Dharmy — to właśnie ten, którego nie ima się ogień, który nie tonie, to właśnie on przechadza się jakby był w ogrodzie nawet wtedy, gdy wkracza na trzy złe ścieżki albo do Naraki^{*}, to właśnie on jest tym, który nie cierpi z powodu żadnych karmicznych konsekwencji, nawet gdy wchodzi do świata głodnych duchów albo świata zwierząt. Dlaczego? Ponieważ nie zna żadnych okoliczności, których musiałby unikać.

Jeżeli kochacie mądrego i nienawidzicie pospolitego, to pogrążycie się w oceanie narodzin i śmierci. Złe skłonności są powodowane przez umysł; kiedy nie będziecie posiadać umysłu, jakie złe skłonności was zwiążą? Gdy nie będziecie zamartwiać się odróżnieniami i przywiązaniem, osiągniecie Drogę bez wysiłku i bez czasu. Choćbyście przez wiele „niezliczonych kalp”^{**} próbowali opanować Drogę, dopóki biegacie wokół, wśród waszych sąsiadów, w pomieszanych stanie umysłu, dopóty jesteście zmuszeni wracać do sfery narodzin i śmierci. Lepiej jest więc wrócić do swojego klasztoru i spokojnie usiąść ze skrzyżowanymi nogami w sali medytacji.

* Naraka — jedno z piekieł (przyp. tłum.).

** K. Kalpa — rok, który liczący 4 320 000 lat (przyp. red.).

5.

O, podążający Droga! Wy, którzy w tym oto momencie słuchacie mojej mowy Dharmy, nie jesteście czterema żywiołami [z których jest złożone ciało]. Jesteście tym, co czyni użytek z tych czterech elementów. Gdy dostrzeżecie tę [prawdę], wówczas możecie być wolni w waszym przychodzeniu i odchodzeniu. Tak dalece, jak ja to widzę, nie ma niczego, co powinienem odrzucać.

6.

[Mistrz wygłosił kiedyś następującą mowę:]

Rzeczą konieczną dla uczniów Drogi jest to, aby posiadli wiarę w siebie. Nie szukajcie na zewnątrz. Kiedy tak robicie, nieistotne rzeczy zewnętrzne po prostu was odciągają i stajecie się niezdolni do odróżnienia dobrego od złego. Są Buddowie, są patriarchowie, którzy mogą mówić, ale są to jedynie słowne ślady, pozostawione z tyłu za rzeczywistą Dharma. Jeżeli zdarza się, że zjawia się przed wami człowiek, popisując się słowem czy zdaniem w ich dualistycznej komplikacji, jesteście zakłopotani i zaczynacie okazywać zwątpienie. Nie wiedząc, co robić, biegacie do sąsiadów i do przyjaciół, wszędzie szukacie. Jesteście kompletnie zagubieni. Ludzie wielkiego charakteru nie tracą czasu w ten sposób, angażując się w argumenty i czeze dyskusje na temat gospodarza i intruza, dobrego i złego, pozycji i majątku.

Gdy ja⁷ tu staję, nie wyróżniam mnichów i świeckich. Ktokolwiek pojawia się przede mną, wiem, skąd przybywa. Cokolwiek by próbował przyjąć, wiem, że opiera się zawsze na słowach, postawach, pismach, zdaniach, z których wszystkie nie są niczym więcej niż sennym marzeniem. Widzę tylko Człowieka, który ukazuje się, stawiając czoło wszelkim sytuacjom, jakie mogą powstać; jest on tajemniczym przewodnikiem wszystkich Buddów.

Stan Buddy nie może ogłosić się sam jako taki. To właśnie ów Człowiek Drogi (*tao-jên* lub *dōin*) niezależności pojawia się, stawiając czoło temu stanowi.

Jeśli człowiek przychodzi do mnie i mówi: „Szukam Buddy”, ukazują się stosownie do stanu czystości. Jeśli człowiek przychodzi do mnie i pyta o bodhisattwę, ukazują się odpowiednio do stanu współczucia (*maitrī* lub *karunā*). Jeśli człowiek przychodzi do mnie i pyta o bodhi [czyli oświecenie], ukazują się odpowiednio do stanu niezrównanego piękna. Jeśli człowiek przychodzi do mnie i pyta o nirwanę, ukazują się odpowiednio do stanu pogodnego spokoju. Stany mogą różnić się nieskończenie, ale Człowiek nie. Tak [jest powiedziane]: „[To]” przyjmuje formy odpowiednio do warunków, jak księżyc odbijający się [różnie] w wodzie”.

[Niezbędne może się okazać kilka słów wyjaśnienia. Bóg, tak dalece, jak pozostaje w sobie, ze sobą i dla siebie, jest absolutną podmiotowością, samą siunją (śūnyatā), tak że gdy tylko zaczyna się poruszać, jest twórcą, a świat ze swymi nieskończenie różniącymi się stanami lub warunkami ewoluuje. Pierwotny Bóg albo Pan Bóg nie był pozostawiony w swej samotności, jest on w wielości rzeczy. To ludzkie rozumowanie, które jest czasem, często sprawia, że zapominamy o nim i umieszczamy go na zewnątrz naszego świata czasu, przestrzeni i przyczynowości. Terminologia buddyjska na pozór istotnie różni się od chrześcijańskiej, ale gdy schodzimy głębiej, odkrywamy dwa prądy krzyżujące się wzajem albo płynące z tego samego źródła.]

7.

O, podążający Drogą, zachodzi pilna potrzeba, żebyście szukali prawdziwego zrozumienia, tak abyście mogli wędrować bez przeszkód po całym świecie, nie omamieni przez wszystkie te nieludzkie duchy [czyli fałszywych przewodników zen].

Arystokratą jest ten, kto nie jest niczym obciążony, trwa w stanie niedziałania. W jego życiu nie wydarza się nic nadzwyczajnego.

Kiedy tylko zwracacie się na zewnątrz, to tak jak szukalibyście swych członków gdzieś u sąsiadów [jakbyście ich już nie mieli ze sobą], popełniacie błąd. Możecie próbować znaleźć Buddę, lecz nie jest on niczym więcej niż imieniem. Czy znacie tego Kogoś, co chodzi wokół, szukając [czegoś gdzieś]?

Buddowie i patriarchowie pojawili się w dziesięciu stronach świata w przeszłości, przyszłości i terażniejszości, a ich celem jest co najmniej szukanie Dharmy. Wszyscy podążający Drogą [bodhi], którzy obecnie zajmują się studiowaniem Drogi, również nie szukają nic innego jak Dharmy. Gdy ją osiągną, ich zadanie będzie skończone. Dopóki tego nie dokonają, będą jak poprzednio wędrować przez pięć ścieżek egzystencji.

Czym jest Dharma? Nie jest niczym innym niż Umysł. Umysł nie ma formy i przenika dziesięć stron świata, a jego czynności pokazują się wprost przed nami. Ludzie nie wierzą w to. Próbują odkryć jego nazwy i określenia, wyobrażając sobie, że jest pośród nich i Dharma Buddy. Jakże daleko są od celu! Jest to jak odległość oddzielająca niebo od ziemi.

O, podążający Drogą! Myślicie, że czego dotyczą moje wypowiedzi? One dotyczą Umysłu, który wchodzi zarówno w zwykłych ludzi, jak i w mądrych, zarówno w splamionych, jak i w czystych, zarówno w światowych, jak i w nieświatowych.

Pamiętajcie, że wy⁹ nie jesteście ani pospolitymi, ani mądrymi ludźmi; ani światowymi, ani nieświatowymi. I to właśnie wy nadajecie nazwy tak nieświatowym, jak i światowym, zarówno pospolitym, jak i mądrym. Ani światowi, ani nieświatowi, ani mądrzy, ani pospolici nie mogą nadać nazwy Człowiekowi (*jên*).

O, podążający Drogą! To do was należy uchwycenie [tej prawdy] i swobodne skorzystanie z niej. Nie przywiązujcie

Nikt nie przypuszcza, aby człowiek wielkiego charakteru mógł zostać wywiedziony na manowce przez innych ludzi. Gdziekolwiek się uda, panuje nad sobą. W takim stanie, w jakim się znajduje, jest z nim wszystko w porządku.

Gdy tylko pojawia się wątplenie, złe duchy zaczynają zajmować umysł. Gdy tylko bodhisattwa żywi wątpliwość, szatan narodzin i śmierci ma pomyslną okazję. Utrzymujcie tylko umysł tak, ażeby nie został poruszony, nie tęsknijcie za tym, co jest na zewnątrz.

Kiedy pojawiają się jakieś okoliczności, pozwólcie im się rozjaśnić. Wierźcie ściśle w tego Kogoś, kto działa właśnie w tym momencie. On nie zajmuje się czymś w jakiś szczególnie konkretny sposób.

Skoro tylko w waszym umyśle rodzi się myśl, powstaje potrójny świat wraz ze wszystkimi jego warunkami, które można podzielić na sześć obszarów zmysłowych. Gdy będziecie podążać, czyniąc tak, jak czynicie w odpowiedzi na warunki, czego może wam zabraknąć?

Z chwilą pojawienia się myśli wchodzicie zarówno do tego, co splamione, jak też do tego, co czyste, do wieży Maitrei, do Krainy Trzech Oczu. Gdziekolwiek w ten sposób powędrujecie, nie zobaczycie nic oprócz pustych nazw.

9.

O, podążający Drogą, zaiste trudno jest być prawdziwie szczerym wobec siebie!

Dharma Buddy jest głęboka, trudno dostrzegalna i niepojęta, lecz gdy się ją rozumie, jakże jest prosta. Spędzam cały dzień na mówieniu ludziom, czym jest Dharma, ale uczniowie zdają się wcale nie troszczyć o to, ażeby zwrócić jakkolwiek uwagę na to co mówię. Jakże wiele tysięcy razy deptali ją

swoimi nogami! A jednak pozostaje ona dla nich najgłębszą ciemnością.

[Dharma] nie ma żadnej formy, a jednak jakże przejrzyste ukazują się w swej samotności! Jednakże ponieważ ludziom brakuje wiary, usiłują zrozumieć ją za pomocą nazw i słów. Pięćset lat życia zmarnowali włączając swoje ciała pozbawione życia od drzwi do drzwi. Biegają szaleńczo z jednego krańca kraju na drugi, przez cały czas trzymając na swych barkach worek [wypełniony pustymi słowami półinteligentnych mistrzów]. Yamarāja, Pan Podziemia, z pewnością któregoś dnia wystawi im rachunek za wszystkie sandały, które zdarli.

O, czcigodni panowie, kiedy mówię, że nie ma Dharmy tak długo, jak szukacie jej na zewnątrz, uczniowie nie potrafiać mnie zrozumieć. Niechby teraz zwrócili się do wnętrza i poszukali jej znaczenia. Siedzą nieruchomo naprzeciw ściany, ze skrzyżowanymi nogami i z językiem przylegającym do górnego podniebienia. Myślą, że jest to tradycja buddyjska praktykowana przez patriarchów. Popelnia się tu wielki błąd. Jeśli bierzecie stan nieruchomej czystości za to, czego się od was wymaga, to wiedźcie, że jest on po to, byście rozpoznali, że [ciemność] Niewiedzy¹⁰ ma nad wami władzę.¹¹ Starożytny mistrz mówi: „Najciemniejsza otchłań uspokojenia — zaiste jest tym, czego należy unikać”. To właśnie zostało powiedziane. Jeżeli [z drugiej strony] za słuszną rzecz uważacie ruchliwość, to przecież cały świat roślin wie, czym ona jest. Ale tego nie można nazywać tao. Ruchliwość jest naturą wiatru, podczas gdy nieruchomość jest naturą ziemi. Zarówno jedno [wiatr], jak i drugie [ziemia] nie posiadają własnej natury.

Jeśli próbujecie uchwycić [jaźń], kiedy się porusza, pozostanie nieruchoma; jeśli próbujecie uchwycić ją, kiedy pozostaje nieruchoma, przejdzie w ruch. Jest ona jak ryba płynąca swobodnie w głębi poprzez nadchodzące fale. O, czcigodni panowie, ruch i bezruch są dwoma aspektami [jaźni], kiedy ujmuje się ją obiektywnie, podczas gdy Człowiek Drogi (*tao-jén*), nie jest zależny od niczego. To właśnie on swobodnie

czyni użytek [z dwóch aspektów rzeczywistości], czasami ruszając się, czasami nie... [większość uczniów łapie się w tę dychotomiczną sieć]. Lecz jeśli jest człowiek, którego wizja życia wykracza poza pospolite wzorce myślowe¹² i jeżeli przyjdzie do mnie, wówczas ja będę działał całą moją istotą¹³.

O, czcigodni panowie, tu rzeczywiście znajduje się sedno, ku któremu uczniowie muszą zwrócić się całym swym sercem, bowiem nie ma tu miejsca nawet na jeden zbędny oddech. Jest ono jak światło błyskawicy lub jak iskra krzemienia trącego o metal. [Jedno mrugnięcie i] cała rzecz znika. Jeżeli oczy uczniów są bezmyślnie wpatrzone, tracą wszystko. Gdy tylko umysł zwraca się ku temu, ono umyka; gdy tylko myśl zostaje pobudzona, zwraca się do was plecami. Skoro ktoś zrozumie, wówczas uświadomi sobie, że to jest wprost przed nim.¹⁴

O, czcigodni panowie, nosząc miskę zebraczą i ciało wypełnione nieczystościami¹⁵, biegacie od drzwi do drzwi, spodziewając się, że gdzieś znajdziecie Buddę i Dharmę. Lecz czy wiecie, kim jest ten Ktoś, kto w tej chwili chodzi i czegoś poszukuje? Jest on osobą dynamiczną, lecz bez jakichkolwiek korzeni czy pni. Możecie próbować go pochwycić, lecz on odmawia przyłączenia się; możecie próbować pozbyć się go, lecz on nie zniknie. Im usilniej będziecie dążyć za nim, tym będzie dalej od was. Kiedy już więcej za nim nie będziecie podążać, odnajdziecie go wprost przed wami. Jego szczególnie zmysłowy głos wypełni wasze ucho. Ci, którzy nie mają wiary, marnują swoje cenne życie.

O, podążający Drogą, to jest [on], którego myśl w jednej chwili wchodzi do świata Lotosowego Łona, do Krainy Wajroczań, do Krainy Wyzwolenia, do Krainy Nadnaturalnych Mocy, do Krainy Czystości, do świata Dharmy. To on jest tym, który wchodzi zarówno w splamionych, jak i w czystych, zarówno w pospolitych, jak i mądrych. Jest on również tym, który wchodzi do świata zwierząt i do świata głodnych duchów. Gdziekolwiek zaś się pojawia, nie można odkryć żadnego śladu jego narodzin i śmierci, jakkolwiek mocno byśmy

tego próbowali. To, czym dysponujemy, to nic ponad owe puste nazwy; są jak kwiaty pojawiające się w halucynacjach. Nie są warte naszych wysiłków, ażeby je pochwycić. Zysk i strata, tak i nie — wszystkie te dychotomie trzeba od razu porzucić...

Co do sposobu, w jaki ja, mnich z gór, traktuję siebie, czy to akceptując, czy odrzucając, to wszystko dzieje się zgodnie z prawdziwym [rozumieniem]. Żartobliwie i ponadczuciowo wchodzę swobodnie we wszystkie sytuacje i udzielam się tak, jakbym w ogóle nie był w cokolwiek zaangażowany. Żadne przemiany zachodzące w moim otoczeniu nie są w stanie na mnie wpłynąć. Jeśli ktoś przychodzi do mnie z myślą uzyskania czegoś, wychodzę na jego spotkanie. Nie udaje mu się wówczas mnie rozpoznać. Potem nakładam różne rodzaje szat, a uczniowie zaczynają interpretować, niepomnie zwiedzeni moimi słowami i wyrażeniami. Brak im zupełnie mocy odróżniania! Zabierają się więc do szat, które noszę, i wymieniają ich różne barwy: niebieski, żółty, czerwony czy biały. Kiedy ściągają je i wywołują zdziwienie, wycofują się zagubieni, szaleńczo wokół biegając, i wołając, że nie mam ubrania. Wówczas zwracam się do nich i mówię: „Czy rozpoznajecie Człowieka, który chodzi wokół, nosząc te wszystkie rodzaje szat?” Dopiero teraz obracają nagle głowy i rozpoznają mnie [w formie]!

O, czcigodni panowie, strzeżcie się przed braniem szat [za prawdziwe rzeczy]. Szaty nie są rzeczami, które same stanowią o sobie; to Człowiek nakłada różne szaty: szatę czystości, szatę nienarodzenia, szatę oświecenia [bodhi], szatę nirwany, szatę patriarchów, szatę Buddów. O, czcigodni panowie, tym, co tu mamy, są tylko dźwięki, słowa, i nie są one czymś lepszym niż szaty, które zmieniamy. Ruchy mają swój początek w częściach podbrzusza, a powietrze, płynąc między zębami, wytwarza różne dźwięki. Kiedy są artykułowane, nabierają językowego znaczenia. W ten sposób jasno uświadamiamy sobie, że są one nieistotne.

O, czcigodni panowie, to wszystko są szaty, w które się

odzywamy: zewnątrznie używając dźwięków i słów, a wewnątrznie zmieniając sposoby myślenia i uczucia. Nie popełniajcie tego błędu i nie bierzcie strojów, które noszą ludzie, za rzeczy prawdziwie istniejące. Jeżeli będziecie dalej w ten sposób postępować, nawet po przejściu niezliczonej ilości kalp pozostaniecie ekspertami od ubrań i [nie zyskacie] nic więcej. Będziecie musieli błądzić w potrójnym świecie i krążyć w kole narodzin i śmierci. Nic nie dorówna życiu dzięki niedziałaniu, a stary mistrz stwierdza:

Spotykam [go], a jednak [go] nie znam,

Rozmawiam [z nim], a jednak nie jestem świadomy [jego] imienia.

Obecni uczniowie nie są zdolni [dotrzeć do rzeczywistości], dlatego że ich rozumienie nie wychodzi poza nazwy i słowa. Oni tylko zapisują w swoich cennych notatnikach słowa jakichś półinteligentnych zgrzybiałych mistrzów, które po trzykrotnym, nie, pięciokrotnym złożeniu chowają bezpiecznie do torby. Robią to po to, ażeby trzymać innych ludzi z daleka od możliwości gruntownego poszukiwania. Myśląc, że owe słowa mistrzów sięgają głębi zagadnień [Dharmy], z wielkim poszanowaniem gromadzą je jak skarby. Jakże wielki błąd popełniają! O, starzy wyjadacze, o mętym spojrzeniu! Jakiegoż to rodzaju soku oczekują oni, że wypłynie ze starych wysuszonych kości? Są tacy, którzy nie wiedzą, co jest dobre, a co złe. Brnąc poprzez różne pisma, po wielu spekulacjach i kalkulacjach gromadzą pewne zdania [z których korzystają dla swoich własnych celów]. To tak jakby człowiek, który połknął sporo swoich nieczystości zwrócił je, a następnie przekazał innym. Ci, którzy jak plotkarze przekazują plotkę z ust do ust, będą zmuszeni przepędzić całe swoje życie na próżno.

Czasami mówią: „jesteśmy skromnymi mnichami” i kiedy inni pytają ich o coś z buddyjskich nauk, po prostu się zamykają i nie mają nic do powiedzenia. Ich oczy są takie, jakby patrzyli w ciemność, a ich zamknięte usta przypominają

wygięte nosidła¹⁶. Nawet gdyby doszło do pojawienia się Maitrei, ich przeznaczeniem jest inny świat; będą musieli udać się do piekła, by wieść bolesne życie.

O, czcigodni panowie, czego szukacie, chodząc wokół tak uporczywie z miejsca na miejsce? Skutkiem tego będzie tylko to, że wasze stopy będą bardziej płaskie niż kiedykolwiek. Nie ma żadnych Buddów, których można by uchwycić [waszymi źle skierowanymi wysiłkami]. Nie ma żadnego tao [czyli bodhi], które można osiągnąć [waszymi próżnymi wysiłkami]. Nie ma żadnej Dharmy, którą można urzeczywistnić [waszą próżną jakaniną]. Tak długo, jak szukacie na zewnątrz Buddy mającego formę [o trzydziestu dwu znakach wielkiego człowieczeństwa], nigdy nie uświadomicie sobie, że nie jest on w żaden sposób podobny do was [to znaczy do waszej prawdziwej jaźni]. Jeśli chcecie wiedzieć, jaki jest wasz pierwotny umysł, powiem wam, że nie jest on ani integrujący, ani dezintegrujący. O, czcigodni panowie, prawdziwy Budda nie ma kształtu, prawdziwe tao [lub bodhi] nie ma substancji, prawdziwa Dharma nie ma formy. Te trzy stapiają się w jedność [rzeczywistości]. Te umysły, które wciąż nie są zdolne, żeby to pojąć, stanowią podmiot nieznanego przeznaczenia karmicznej świadomości.

IV. KOAN

1.

Koan jest rodzajem problemu, który mistrz daje swemu uczniowi do rozwiązania. Jednak „problem” nie jest **dobrym terminem** i wolę oryginalne japońskie słowo *Kō-an* (*kung-an* po chińsku). *Kō* dosłownie znaczy „publiczny”, a *an* oznacza „dokument”. Ale „publiczny dokument” nie ma nic wspólnego z zen. „Dokument” zen

to ten, który każdy z nas wnosi do tego świata podczas narodzin i próbuje odcyfrować go, zanim umrze.

Według legendy z mahajany Budda wypowiedział następujące zdanie, kiedy wyszedł z ciała swej matki: „Niebo powyżej, ziemia poniżej, jedynie ja jestem najbardziej czczony”. Był to „dokument” Buddy przekazany nam, abyśmy go odczytali, ci zaś, którzy odczytują go właściwie, są zwolennikami zen. Wszakże nie ma w nim tajemnicy, bowiem jest dla nas całkowicie otwarty albo „publiczny” dla każdego z nas; dla tych zaś, którzy potrafią patrzeć, sformułowanie to nie przedstawia trudności. Jeżeli jest w tym w ogóle jakieś ukryte znaczenie, należy do nas, a nie do „dokumentu”.

Koan jest wewnątrz nas samych, a mistrz zen nie czyni nic więcej, jak tylko wskazuje nam to — w ten sposób, żebyśmy mogli widzieć to pełniej niż poprzednio. Kiedy następuje przeniesienie koanu z nieświadomości w pole świadomości, mówi się, że został przez nas zrozumiany. Ażeby skutecznie to przebudzenie, czasem koan przyjmuje formę dialektyczną, ale często przybiera, przynajmniej powierzchownie, formę pełnego nonsensu.

Poniższy koan można zaklasyfikować jako dialektyczny:

Zwykle mistrz nosi laskę albo kij, którego używa podczas podróży góorskimi ścieżkami. Lecz obecnie — trzymany w rękach mistrza — zmienił się on w symbol autorytetu. Mistrz zaś często odwołuje się do niego, ażeby ukazać swój punkt widzenia. Może dokonać tego przed zgromadzeniem i na przykład zapytać: „To nie jest kij. Jak to nazwiecie?” Czasami może użyć takiego stwierdzenia: „Jeśli mówicie, że to jest kij, «przytakujecie» [lub afirmujecie]; jeśli nie nazywacie tego kijem «zaprzeczacie» [albo negujecie]. Jakbyście nazwali to co

wykracza poza negację i afirmację?” W rzeczywistości koan taki jak ten jest więcej niż dialektyczny. Oto jest jedno z rozwiązań dane przez kompetentnego ucznia: pewnego razu, kiedy mistrz użył tego stwierdzenia, jakiś mnich wystąpił przed zgromadzenie i zabierając kij mistrzowi, złamał go i rzucił kawałki na ziemię.

Był inny mistrz, który przynosząc swój kij, poczynił następujące zagadkowe stwierdzenie: „Kiedy macie kij, ja wam go dam; kiedy go nie macie, zabiorę go wam”.

Czasami mistrz może zapytać: „Skąd pochodzisz?” lub „Dokąd się udajesz?” Lecz nagle może on zmienić swoją kwestię i rzec: „W jaki sposób moje ręce przypominają ręce Buddy? I w jaki sposób moje nogi przypominają nogi osła?”

Ktoś może zapytać: „Jakie to ma znaczenie, jeśli moje ręce są jak ręce Buddy? A co do moich nóg wyglądających jak nogi osła, stwierdzenie brzmi fantastycznie. Zakładając, że tak jest, cóż ma ten fakt wspólnego z podstawową kwestią egzystencji, którą jesteśmy poważnie zainteresowani?” Pytania lub apele stawiane tu przez mistrza mogą być uważane za „nonsensowne”, jeśli chcecie je tak nazwać.

Pozwolę sobie przytoczyć jeszcze jeden lub dwa przykłady takiego „nonsensu” sformułowanego przez innego mistrza. Kiedy uczeń zapytał: „Kto jest tym jedynym, który pozostaje całkiem sam, bez towarzystwa, pomiędzy dziesięcioma tysiącami rzeczy?” Mistrz odpowiedział: „Kiedy połkniesz Zachodnią Rzekę jednym haustem, powiem ci”. „Niemożliwe”, taka może być nasza natychmiastowa reakcja. Lecz historia powiada nam, że ta uwaga mistrza otworzyła ciemne miejsce świadomości pytającego.

To był ten sam mistrz, który kopnął w pierś mnicha, pytającego: „Jakie jest znaczenie przybycia Bodhidharmy z Zachodu do Chin?”, co było równoznaczne z py-

taniem: „Jakie jest ostateczne znaczenie Dharmy?” Ale kiedy mnich podniósł się z ziemi, po szoku wracając do przytomności, śmiało, lecz najbardziej szczerze śmiejąc się, oznajmił: „Jakie to dziwne, że każda możliwa forma *samādhi*, jaka jest na świecie, znajduje się na końcu włosa i zawładnąłem jej tajemnym znaczeniem aż do jej najgłębszych korzeni!” Jakiż możliwy związek istniałby kiedykolwiek pomiędzy kopnięciem mistrza a odważnym oświadczeniem mnicha? Tego nie można pojąć na poziomie rozumowania. Jakkolwiek może być to nonsensowne, to jedynie z powodu naszego nawyku trzymania się pojęć nie udaje się nam stanąć wobec ostatecznej rzeczywistości — takiej, jaką jest bez zasłony. To, co jest „nonsensowne”, ma faktycznie bardzo wiele znaczenia i sprawia, że przenikamy zasłonę, która istnieje tak długo, jak pozostajemy po tej stronie względności.

2.

Owe „pytania i odpowiedzi” (znane w Japonii jako *mondō*) i oświadczenia mistrzów, które są obecnie nazywane koanami, nie były znane jako takie w czasie, kiedy to wszystko się działo; były one po prostu sposobem, jakiego szukający prawdy używali, aby się oświecić, a mistrzowie zen uciekali się do nich przez wzgląd na pytających mnichów. To, co możemy nazwać systematycznym sposobem studiowania zen, zaczęło się wraz z mistrzami z czasów dynastii Sung, mniej więcej w dwunastym wieku. Jeden z nich, Jōshū, wyróżnił to, co jest nazwane „*Mu!*” (po chińsku *wu*) i dawał swoim uczniom, aby nad tym medytowali. Oto jak przedstawia się historia „*Mu!*” Jōshū:

Jōshū Jūshin (778-897), po chińsku Chao-chou

Ts'ung-shên, był jednym z wielkich mistrzów zen w czasach dynastii T'ang. Pewnego razu pewien mnich zapytał go: „Czy pies ma naturę Buddy?” Mistrz odpowiedział: „*Mu!*, *Mu!*” (*wu*). Dosłownie znaczy to „nie”, lecz kiedy jest używane jako koan, znaczenie nie jest ważne, jest to po prostu „*Mu!*” Uczniowi mówi się, ażeby koncentrował swój umysł na dźwięku bez znaczenia „*Mu!*”, niezależnie od tego, czy znaczy to „tak”, czy „nie”, czy też, faktycznie, coś innego. Właśnie tylko „*Mu!*”, „*Mu!*”, „*Mu!*”

To monotonne powtarzanie dźwięku „*Mu!*” ma się odbywać dopóty, dopóki umysł nie zostanie nim przesiąknięty całkowicie, tak że nie pozostanie już miejsca na żadną inną myśl. Ktoś, kto tak używa dźwięku, słyszalnie czy niesłyszalnie, całkowicie utożsamia się z dźwiękiem. Nie jest już więcej indywidualną osobą, która powtarza „*Mu!*”; jest samym „*Mu!*”, które powtarza samo siebie. Kiedy porusza się, to nie robi tego jako osoba świadoma sama siebie, lecz „*Mu!*” „*Mu!*” stoi, siedzi lub chodzi, je albo pije, mówi albo pozostaje milczące. Indywidualność znika z pola świadomości, która obecnie jest całkowicie zajęta przez „*Mu!*” Faktycznie cały wszechświat nie jest niczym innym niż „*Mu!*” „Niebo powyżej, ziemia poniżej, ja sam jestem najbardziej czczony!” „*Mu!*” jest tym „ja”. Możemy teraz powiedzieć, że „*Mu!*” i „ja” i kosmiczna nieświadomość — te trzy są jednym, a jedno trzema. Za sprawą owego stanu jednolitości czy tożsamości świadomość znajduje się w jedynym w swoim rodzaju stanie, który nazywam „świadomym nieświadomym” lub „nieświadomym świadomym”.

Ale nie jest to jeszcze doświadczenie *satori*. Możemy rozpatrywać je jako odpowiadające temu, co znane jest pod nazwą *samādhi*, to znaczy „równowaga”, „jednolitość” albo „spokój” lub „stan wyciszenia”. Dla zen to nie wystarcza; musi nastąpić pewnego rodzaju przebudze-

nie, które przełamuje równowagę i sprowadza na powrót do względnego poziomu świadomości, kiedy pojawia się *satori*.

Lecz ten tzw. względny poziom w istocie taki nie jest; jest to pogranicze pomiędzy poziomem świadomym a nieświadomym. Kiedy dotknie się owego poziomu, zwykła świadomość człowieka staje się natchniona wieściami z nieświadomego. Jest to chwila, w której skończony umysł uświadamia sobie, że jest zakorzeniony w nieskończonym. W terminach chrześcijaństwa jest to czas, gdy dusza słyszy wprost lub wewnętrznie głos żywego Boga. Żydzi mogą powiedzieć, że Mojżesz był w tym stanie świadomości na górze Synaj, kiedy słyszał Boga oznajmiającego swe imię jako „Jestem, który jestem”.

3.

Powstaje pytanie: „Jak mistrzowie z czasów dynastii Sung odkryli, że *„Mu!”* jest skutecznym środkiem prowadzącym do doświadczenia zen?” W *„Mu!”* nie ma nic intelektualnego, sytuacja jest całkiem przeciwna do tej, do której doszło, kiedy między mistrzami i uczniami odbywała się wymiana *mondō* w czasie przed okresem Sung. Rzeczywiście, jeśli zadaje się pytanie, to już sam ten fakt zakłada intelektualizację. „Czym jest Budda?”, „Czym jest jaźń?”, „Jaka jest najważniejsza zasada buddyjskich nauk?”, „Jakie jest znaczenie życia?”, „Czy warto żyć?” Wszystkie te pytania zdają się żądać jakiejś „intelektualnej” lub dającej się zrozumieć odpowiedzi. Gdyby tak pytającym kazać wrócić do swoich pokoi i skupić się na „badaniu” *„Mu!”*, jak by to przyjęli? Po prostu by oniemieli i nie wiedzieli, co począć z tą propozycją.

Choć to wszystko jest prawdą, musimy pamiętać, że w podejściu zen ignoruje się wszelkiego rodzaju stawianie pytań, ponieważ samo stawianie pytań jest przeciwne duchowi zen, a zen od nas oczekuje, żebyśmy uchwycili (ujęli) samego pytającego jako osobę, a nie coś, co pochodzi od niego. Ażeby to wykazać, wystarczy jeden albo dwa przykłady.

Basō Dō-ichi był jednym z największych mistrzów zen w czasie dynastii Tang; właściwie, możemy powiedzieć, że zen zaczyna się od niego. Jego sposób obchodzenia się z pytającymi był najbardziej rewolucyjny i najbardziej oryginalny. Jednym z nich był Suiryo (albo Suiro), który został kopnięty przez mistrza, kiedy zapytał go o prawdę zen.¹⁷ Przy innej okazji Basō uderzył mnicha, który zażyczył sobie poznać zasadę buddyzmu. Za trzecim razem uderzył on w ucho kogoś, kogo błędem było zapytanie mistrza: „Jakie jest znaczenie przybycia Bodhidharmy do Chin?”¹⁸ Na pozór całe to szorstkie podejście ze strony Basō nie miało nic wspólnego z zadawanymi pytaniami, o ile nie uznać tego za rodzaj kary nakładanej na tych, którzy byli dość głupi, ażeby stawiać tak żywotne i interesujące pytania. I rzecz dziwna, że ci mnisi nie byli wcale obrażeni czy zagniewani, przeciwnie, jeden z nich był tak przepelniony radością i ekscytacją, że oznajmił: „Jakie to dziwne, że wszystkie prawdy zawarte w sutrach manifestują się na końcu włosa!” Jak to, że mistrz kopnął mnicha w pierś, mogło wywołać taki cud transcendentalnej natury?

Inny wielki mistrz zen, Rinzai, stał się sławny za sprawą swojego niezrozumiałego wyrazu „*Kätz!*”, który wykrzykiwał wtedy, kiedy zadawano jakieś pytanie. Jeszcze inny wielki mistrz, Toku-san, zwykł posługiwać się swobodnie swym kijem, nawet zanim mnich otworzył usta. Tak brzmi jego słynne oświadczenie: „Jeśli

masz coś do powiedzenia, uderzę cię trzydzieści razy; jeśli nic nie masz do powiedzenia, także trzydzieści razy". Tak długo, jak opowiadamy się za względnością czy zrozumiałością, nie możemy niczego zrobić z tymi zachowaniami mistrza; nie możemy odkryć żadnego rodzaju związku pomiędzy pytaniami, jakie może zadać mnich, a tym, co wydaje się gwałtownym wybuchem drażliwej osobowości, nie mówiąc już o efekcie, jaki ten wybuch powoduje u pytających. Ta chaotyczna niemożność pojęcia całego zajścia jest, skromnie mówiąc, dezorientująca.

4.

Prawdą jest, że to, co mieści w sobie całość ludzkiej egzystencji, nie jest sprawą rozumowania (*intellection*) lecz woli, w najbardziej pierwotnym znaczeniu tego słowa. Intelpekt może wysuwać wszelkie rodzaje pytań — i jest to zupełnie prawidłowe — ale oczekiwać od intelektu jakiegokolwiek ostatecznej odpowiedzi to żądać od niego zbyt wiele, ponieważ nie leży ona w naturze rozumowania i osądzania. Odpowiedź leży głęboko zagrzebana pod najgłębszą litą warstwą skalną naszego istnienia. Rozbicie jej wymaga najbardziej podstawowego drgnięcia woli. Kiedy się je odczuwa, drzwi percepcji otwierają się i ukazują się nowa perspektywa, o której dotąd nie śniono. Intelpekt wysuwa propozycje, lecz to, co wydaje dyspozycje, nie jest proponującym (intelektem). Cokolwiek byśmy powiedzieli o intelekcie, jest on powierzchowny, jest czymś unoszącym się na powierzchni świadomości. Trzeba się przedrzeć przez powierzchnię, ażeby osiągnąć nieświadomość. Lecz tak długo, jak owo nieświadome przynależy do obszaru psychologii, nie może zaistnieć żadne *satori* w sensie

zen. Trzeba przekroczyć to co należy do psychologii, a to, co można nazwać „ontologiczną nieświadomością”, należy odblokować.

Podczas swojego długiego doświadczenia oraz kontaktów ze swymi uczniami mistrzowie z okresu Sung musieli to sobie uświadomić. Chcieli przełamać aporię intelektu za pomocą „*Mu!*”, w którym nie ma ani śladu rozumowania (*intellection*), lecz w którym jest czysta wola przewycięzenia intelektu. Muszę jednak przypomnieć moim czytelnikom, aby nie brali mnie za antyintelektualistę od początku do końca. Jestem przeciwny temu, aby uważać intelekt za ostateczną rzeczywistość samą w sobie. Intelekt jest potrzebny, żeby, jakkolwiek mgliście, określić, gdzie jest rzeczywistość. I rzeczywistość zostaje ujęta tylko wówczas, gdy intelekt porzuca swe roszczenia wobec niej. Wiedząc to, zen proponuje tylko koan, stwierdzenie mające posmak rozważania (*intellection*), coś co pozornie wygląda, jakby wymagało logicznego podejścia, czy raczej wygląda, jakby dopuszczało takie podejście. Co mam na myśli, pokażą następujące przykłady.

Przekaz na temat Yenō, Szóstego Patriarchy, mówi, że zażądał on od pytającego ucznia: „Pokaż mi swoją pierwotną twarz sprzed narodzenia”. Nangaku Yejo, jeden z uczniów Yenō, zapytał kogoś, kto chciał być oświecony: „Kim jest ten, który tak przychodzi do mnie?” Jeden z mistrzów Sung chciał wiedzieć: „Gdzie się spotkamy po twojej śmierci, spaleniu i po tym, jak wszystkie popioły zostaną rozrzucone wokół?” Wielki mistrz współczesnej Japonii, Hakuin, zwykł podnosić jedną ze swych rąk przed swymi uczniami, żądając: „Pozwólcie mi usłyszeć odgłos klaśnięcia jednej dłoni!” Takich niemożliwych do spełnienia żądań jest w zen wiele: „Użyj łopaty, którą masz w swoich pustych rękach”. „Stapaj, jadąc na osle”. „Mów, nie używając swego języka” „Zagraj na swojej bezstrunnej lutni”.

„Zatrzymaj ten ulewny deszcz”. Owe paradoksalne propozycje bez wątpienia poddadzą intelekt próbie ostatecznego napięcia, powodując w końcu, że uzna je wszystkie za najbardziej nonsensowne i niewarte tego, aby tracić na nie swą energię. Ale nikt nie zaprzeczy racjonalności następującego pytania, które wprawiało w zakłopotanie filozofów, poetów i wszelkiego rodzaju myślicieli zawsze, gdy tylko budziła się ludzka świadomość: „Skąd pochodzimy i dokąd się udajemy?” Wszystkie te niemożliwe pytania lub stwierdzenia mistrzów zen nie są niczym więcej niż „nielogicznymi” odmianami najbardziej „racjonalnego” pytania, które właśnie było cytowane.

Faktem jest, że kiedy przedstawicie swoje logiczne poglądy na temat koanu, jest pewne, że mistrz je odrzuci kategorycznie lub nawet sarkastycznie, nie uzasadniając tego w żaden sposób, jaki można by sobie wyobrazić. Po kilku rozmowach może nie będziecie wiedzieć, co robić, chyba że przestaniecie traktować go jako „starego niedouczonego bigota” lub jako „kogoś, kto nic nie wie o współczesnym racjonalistycznym sposobie myślenia”. Lecz prawdą jest, że mistrz zen zna swój przedmiot dużo lepiej, niż sądzicie. Bowiem zen nie jest, mimo wszystko, intelektualną czy dialektyczną grą jakiegokolwiek rodzaju. To, z czym ma do czynienia, wykracza poza logikę rzeczy, a on wie, że właśnie tam znajduje się „prawda, która czyni kogoś wolnym”.

Dowolne twierdzenie, jakie można wypowiedzieć na jakikolwiek temat, dopóty nieuchronnie znajduje się na powierzchni świadomości, dopóki daje się doprowadzić w jakiś sposób do logicznego potraktowania. Intelpekt służy różnym celom w naszym codziennym życiu, nawet zabijaniu ludzi, pojedynczo lub masowo. Bez wątpienia jest najbardziej użytecznym narzędziem, lecz nie rozwiązuje ostatecznego problemu życia i śmierci,

z którym, prędzej czy później każdy się spotka w swoim życiu. Kiedy stajemy wobec niego, intelekt musi przyznać się do niezdolności radzenia sobie z tym problemem; ponieważ najpewniej dochodzi on do impasu lub aporii, której — zgodnie ze swą naturą — nie może uniknąć. Ślepa uliczka intelektu, do której jesteśmy teraz doprowadzeni, jest jak „srebrna góra” lub „żelazna ściana” stojąca wprost przed nami. Dla przeniknięcia jej, potrzebna jest całość naszego istnienia, a nie intelektualny manewr lub logiczna sztuczka. Mistrz zen mógłby ci powiedzieć, że jest to tak, jakbyś wspiał się na koniec masztu wysokiego na sto stóp i jeszcze chciałbyś się wspinać, dopóty, dopóki nie musiałbyś wykonać desperackiego kroku, który zagrażałby twojemu egzystencjalnemu bezpieczeństwu. Gdy nadchodzi ta chwila, znajdujesz się bezpiecznie na „pedestale w pełni rozkwitłego lotosu”. Do tego stanu nie można dojść za pomocą rozważania (*intellection*) lub przez rzeczową logiczność. Logiczność jest tylko orędowniczką ciągłości, nigdy zaś skoku przez rozwartą przepaść. Zen nie oczekuje od nas, żebyśmy przerwali nasz nawyk racjonalizacji, chcąc w ten sposób skłonić nas do tego, abyśmy sami zobaczyli, jak daleko możemy zajść w tej daremnej próbie. Zen doskonale wie, gdzie leży granica. Zasadniczo jednak my nie jesteśmy tego świadomi, dopóki sami nie znajdziemy się w ślepej uliczce. To osobliwe doświadczenie jest potrzebne, ażeby przebudzić całość naszego istnienia, gdyż zwykle bardzo łatwo zadowolamy się naszymi intelektualnymi osiągnięciami, które, mimo wszystko, skupiają się na peryferiach życia. Tym, co przywiodło Buddę do doświadczenia oświecenia, nie był filozoficzny trening czy ascetyczne lub moralne praktyki. Budda doszedł do niego dopiero wtedy, gdy zarzucił wszystkie te powierzchowne praktyki, krążące wokół tego, co powierzchowne

w naszej egzystencji. Rozumowanie, moralizowanie czy konceptualizacja są jedynie potrzebne do uświadomienia ich własnych ograniczeń. Ćwiczenie koanu zmierza ku temu, aby gruntownie wyjaśnić nam to wszystko.

Jak powiedziałem poprzednio, wola w jej pierwotnym znaczeniu jest bardziej podstawowa niż intelekt, ponieważ jest zasadą, która tkwi w istocie wszystkich egzystencji i łączy je wszystkie w jedność istnienia. Skąły są tam, gdzie są — to jest ich wola. Rzeki płyną — to jest ich wola. Rośliny rosną — to jest ich wola. Ptaki latają — to jest ich wola. Ludzie rozmawiają — to jest ich wola. Pory roku się zmieniają, niebo zsyła deszcz lub śnieg, ziemia czasem drży, fale kolyszą się, gwiazdy świecą — każda z tych rzeczy podąża według własnej woli. Być to wyrażać wolę i w ten sposób też stawać się. Nie ma absolutnie nic w tym świecie, co nie ma swej woli. Jedną wielką wolą, z której owe wszystkie, nieskończenie różne, wypływają, jest tym, co nazywam „kosmiczną (lub ontologiczną) nieświadomością”, która jest zerowym rezerwuarem nieskończonych możliwości. W ten sposób „*Mu!*” jest związane z nieświadomością przez to, że funkcjonuje na decyzyjnej płaszczyźnie świadomości. Koan, który wygląda na pozór intelektualnie albo dialektycznie, również ostatecznie prowadzi człowieka psychologicznie do decyzyjnego centrum świadomości, a potem do samego Źródła.

5.

Jak już powiedziałem, adept zen po spędzeniu u mistrza kilku lat — nie, nawet kilku miesięcy — dochodzi do stanu kompletnego zastoju, ponieważ nie wie, w którą stronę pójść; próbował rozwiązać koan na poziomie względności, lecz całkiem na próżno. Teraz jest zape-

dzony w róg, z którego nie ma jak umknąć. W tym momencie mistrz może powiedzieć: „To dobrze być tak zapędzonym w róg. Nadszedł dla ciebie czas, aby dokonać zupełnego zwrotu”. Prawdopodobnie mistrz będzie kontynuował: „Nie wolno ci myśleć za pomocą głowy, ale dolną częścią tułowia, brzuchem”.

Być może brzmi to bardzo dziwnie. Zgodnie ze współczesną nauką głowa jest wypełniona szarą i białą masą, komórkami i włóknami powiązanych w taki czy inny sposób. Jak mistrz zen może ignorować ten fakt i radzić nam, żebyśmy myśleli brzuchem? Ale mistrz zen jest dziwnym rodzajem człowieka. Nie będzie cię słuchał, ani tego, co możesz mu powiedzieć o naukach współczesnych czy starożytnych. On zna swoją dziedzinę lepiej z własnego doświadczenia.

Mam swój sposób wyjaśnienia tej sytuacji, choć może nienaukowy. Można podzielić ciało na trzy części: głowa, części tułowiowo-brzuszne i kończyny. Kończyny służą poruszaniu się, ale ręce wyróżniły się i rozwinęły we własny sposób. Teraz służą pracy tworzenia. Te dwie ręce z dziesięcioma palcami kształtują wszelkiego rodzaju rzeczy dla pożytku ciała.

Według mojej intuicji ręce rozwinęły się najpierw, a następnie głowa, która stopniowo stała się niezależnym organem myśli. Kiedy ręce były używane w taki czy w inny sposób, musiały odłączyć się od podłoża, wyróżniając się w ten sposób od tych, którymi dysponują niższe zwierzęta. Gdy ludzkie ręce uwolniły się od podłoża, pozostawiając czynność poruszania nogom, mogły podążyć za swą własną linią rozwoju, która z kolei będzie utrzymywać głowę prosto i umożliwi oczom penetrowanie bardziej rozległych okolic. Oko jest organem intelektualnym, podczas gdy ucho jest bardziej pierwotne. Co do nosa, najlepiej jest dla niego trzymać się z daleka od ziemi, bowiem oko zaczęło

teraz ujmować szerszy horyzont. To rozszerzanie pola widzenia oznacza, że umysł stawał się coraz bardziej oderwany od przedmiotów i zmysłów, czyniąc się w ten sposób organem intelektualnej abstrakcji i generalizacji.

W ten sposób głowa symbolizuje rozumowanie, zaś oko ze swymi ruchliwymi mięśniami jest jej użytecznym instrumentem. Lecz część tułowiowo-brzuszną, gdzie znajdują się trzewia, jest kontrolowana przez nerwy niezależnie od woli i reprezentuje bardziej pierwotne stadium ewolucji w strukturze ludzkiego ciała. Części tułowiowo-brzuszną są bliższe naturze, z której wszyscy pochodzimy i do której wracamy. Są one z nią zatem w bliższym kontakcie, toteż mogą ją odczuwać i rozmawiać z nią, a także utrzymywać ją pod „nadzorem”. Nadzór nie jest jednak intelektualną operacją, jest on, jeśli mogę się tak wyrazić, afektywny. „Czucie” może być lepszym słowem, kiedy termin ów używany jest w swym podstawowym znaczeniu.

Nadzór intelektualny jest funkcją głowy i dlatego każde zrozumienie natury, które pochodzi z tego źródła, jest abstrakcją lub reprezentacją natury, a nie samą naturą. Natura nie odsłania się taka, jaką jest, dla intelektu — to znaczy dla głowy. To części tułowiowo-brzuszną czują naturę i rozumieją ją tak, jak ona istnieje. Rodzaj zrozumienia, który można nazwać afektywnym lub decyzyjnym, pociąga za sobą całą egzystencję osoby, symbolizowaną przez części tułowiowo-brzuszną ciała. Kiedy mistrz zen mówi nam, abyśmy trzymali koan w brzuchu, ma na myśli to, że koan ma być doświadczany przez czyjeś całe istnienie, że musimy się z nim kompletnie utożsamić, nie zaś postrzegać go intelektualnie lub obiektywnie, jakby był **czymś**, wobec czego możemy stanąć w pewnym oddaleniu.

Pewien amerykański uczone odwiedził kiedyś pry-

mitywny lud. Gdy tubylcy dowiedzieli się, że ludzie Zachodu myślą za pomocą swoich głów, pomyśleli, że wszyscy Amerykanie są szaleni. Oświadczyli: „My myślimy za pomocą brzucha”. Ludzie w Chinach, a także w Japonii — nie wiem nic na temat Indii — kiedy powstaje jakiś trudny problem, często mówią: „Myśl swoim brzuchem”, lub po prostu: „Spytaj swego brzucha”. Tak więc, kiedy pojawia się problem związany z naszą egzystencją, radzi się nam „myśleć” brzuchem — a nie jakąś oddzielną częścią ciała. „Brzuch” zastępuje całość czyjegoś istnienia, podczas gdy głowa, która jest najpóźniej rozwiniętą częścią ciała, reprezentuje rozumowanie. Intelkt zasadniczo służy nam do obiektywizacji (uprzedmiotowienia) rozważanego tematu. Dlatego, zwłaszcza w Chinach, idealna osoba jest raczej korpulentna, z wystającym brzuchem, jak została namalowana postać Hotei (po chińsku Pu-tai), który jest uważany za inkarnację nadchodzącego Buddy Maitrei.¹⁹

„Myśleć” za pomocą brzucha w rzeczywistości oznacza trzymanie przepony na dole, ażeby dać miejsce organom piersiowym do właściwego funkcjonowania i żeby trzymać ciało stabilne i dobrze przystosowane na przyjęcie koanu. Cała ta procedura nie jest po to, żeby uczynić koan przedmiotem rozważania; bowiem intelekt zawsze trzyma swój przedmiot z dala od siebie, aby patrzeć na niego z dystansu, tak jakby był śmiertelnie przerażony dotknięciem go, nie mówiąc już o uchwyceniu i trzymaniu go w gołych rękach. W przeciwieństwie do tego podejścia, zen mówi nam, żeby nie tylko uchwycić koan rękami, brzuchem, lecz utożsamić się z nim w najbardziej kompletny sposób, tak że kiedy jem lub piję, to nie ja, lecz koan je czy pije. Kiedy to zostanie osiągnięte, koan rozwiązuje się sam, bez żadnej dalszej czynności z mojej strony.

Jeśli chodzi o znaczenie przepony w budowie ludzkiego ciała, nie mam żadnej wiedzy medycznej na ten temat, ale moje zdroworozsądkowe zrozumienie, oparte na pewnych doświadczeniach, wskazuje na to, że przepona w powiązaniu z brzuszną częścią ciała ma bardzo wiele wspólnego z poczuciem bezpieczeństwa, które rodzi się stąd, że jest się bardzo blisko związanym z podstawą rzeczy, czyli z ostateczną rzeczywistością. Ustanowienie tego rodzaju związku nazywa się w Japonii *kufū suru*. Kiedy mistrz zen mówi wam, żebyście nieustannie utrzymywali wasze *kufū* na koanie wraz z częścią brzuszną, myśli o próbie skutecznego ustanowienia tej relacji. Być może jest to prymitywny lub przednaukowy sposób mówienia — ten sposób, w jaki próbuje się ustanawiać związek pomiędzy przeponą i brzuchem a ostateczną rzeczywistością. Lecz z drugiej strony nie ma wątpliwości, że staliśmy się zbyt przewrażliwieni na punkcie głowy i jej znaczenia dla naszej intelektualnej aktywności. W żadnym wypadku koanu nie sposób rozwiązać głową; to znaczy intelektualnie lub filozoficznie. Chociaż jakieś podejście logiczne może wydawać się pożądane lub możliwe na początku, koan jest przeznaczony do ostatecznego wyjaśnienia za pomocą brzucha.

Ot, choćby na przykład kij, który mistrz dzierży w dłoniach. Trzymając go, oświadcza: „Nie nazywam tego kijem; a jak wy byście to nazwali?” Zdawać się może, że wymaga to odpowiedzi dialektycznej, bowiem to oświadczenie czy wyzwanie jest równoznaczne z powiedzeniem: „Gdy A nie jest A, czym jest?” lub: „Gdy Bóg nie jest Bogiem, czym on jest?” Logiczne prawo tożsamości zostało tu naruszone. Kiedy A zostało raz określone jako A, musi pozostać A, lecz nigdy nie może być nie-A lub B, lub X. Mistrz czasem może nawet oświadczyć: „Kij nie jest kijem i wciąż jest kijem”.

Kiedy uczeń zbliża się do mistrza z logicznym nastawieniem i oświadcza, że wyzwanie jest całkiem nonsensowne, jest pewne, że zostanie ukarany uderzeniem tegoż samego kija w rękach mistrza. Uczeń nie może uniknąć wciągnięcia w impas, bowiem mistrz jest nieugięty i absolutnie odrzuca najmniejszą możliwość intelektualnego nacisku. Jakikolwiek *kufu* ma teraz uczeń uczynić, w całości ma być utrzymane w jego brzusznych częściach, a nie w głowie. Intelpekt musi ustąpić miejsca woli.

Dajmy inny przykład. Szósty Patriarcha zażądał widzenia „twarzy, którą miałeś przed swoimi narodzinami”. Dialektyka jest tu daremna. Żądanie odpowiada powiedzeniu Chrystusa „Ja jestem, zanim był Abraham”. Jakkolwiek może być tradycyjna interpretacja ze strony chrześcijańskiego teologa, owo „jestem” Chrystusa przeciwstawia się naszemu ludzkemu poczuciu linearnego czasu. Podobnie jest z „twarzą” w wypadku Szóstego Patriarchy. Intelpekt może próbować wszystkiego, co potrafi, lecz zarówno Patriarcha, jak i Chrystus z całą pewnością odrzuciliby to jako nie stosowne. Głowa powinna teraz skłonić się przed przeponą, a umysł przed duszą. Zarówno logika, jak i psychologia powinny zostać zdetronizowane, aby się wzniesć ponad wszelkiego rodzaju intelektualizację.

Kontynuując wywód o tych symbolach: głowa jest świadoma, podczas gdy brzuch jest nieświadomy. Kiedy mistrz mówi swemu uczniowi, aby „myślał” za pomocą niższej części ciała, ma na myśli to, żeby koan został ściągnięty do nieświadomości, a nie do świadomego obszaru świadomości. Koan ma się „pograć” w całości istnienia, a nie zatrzymywać się na peryferiach. Mówiąc dosłownie, to, co dzieje się poza mową jest bezsensowne. Ale kiedy uświadomimy sobie, że dno nieświadomości, gdzie „pograża się” koan, jest tam, gdzie

nawet *ālaya-vijñāna*, „wszystko przechowująca świadomość”²⁰, nie może go utrzymać, widzimy, że koan nie jest już dłużej w polu rozważania (*intellection*), zostaje całkiem utożsamiony z czyjąś własną jaźnią. Teraz koan jest ponad wszelkimi ograniczeniami psychologii.

Kiedy wszystkie te ograniczenia zostają przekroczone — co oznacza wyjście nawet ponad tak zwaną nieświadomość zbiorową — dochodzi się do tego, co w buddyzmie jest znane jako *ādarśanaññāna*, „wiedza zwierciadła”. Ciemność nieświadomego ustępuje i widzi się wszystkie rzeczy tak, jak widzi się własną twarz w jasno połyskującym zwierciadle.

6.

Jak już powiedziałem, koanowa metoda uczenia się zen narodziła się w Chinach w dwunastym wieku wraz z pojawieniem się mistrzów z czasów dynastii Sung, takich jak Goso Hōyen (zm. 1104), Yengo Kokugon (1063-1135) i Daiye Sōkō (1089-1163). Samej systematyzacji zaś dokonano w Japonii, wkrótce po wprowadzeniu zen, w trzynastym wieku. Z początku koany zostały podzielone na trzy grupy: *prajñā* - intuicyjne (*richi*), działania (*kikwan*) i ostateczne (*kōjō*). Później, w siedemnastym wieku, Hakuin i jego uczniowie poszerzyli podział do pięciu lub do sześciu, lecz w istocie starsze trzy wciąż zachowują ważność. Odkąd schemat został ustalony, wszyscy uczniowie należący do szkoły Rinzai aż po dzień dzisiejszy uczą się zen według niego, a więc studiują mniej lub bardziej stereotypowo, co doprowadziło do oznak upadku.

Typowe i klasyczne przykłady koanu dostarczyli uczniom Bukkō Kokushi (1226-86) w Chinach i Hakuin (1685-1768) w Japonii.²¹ Podejście do zen zwolenników

bezkoanowego systemu zostało zilustrowane, jeśli możemy wierzyć przekazom, przez Rinzaia (zm. 867) w Chinach i przez Bankeia (1622-93) w Japonii.²² Badaczom zainteresowanym dalszymi psychologicznymi studiami nad zen poleciłbym przesledzenie niektórych moich prac na ten temat.

Chciałbym tu dodać kilka słów. Słowo *jñāna* zwykle tłumaczy się jako „wiedza”, ale lepszym tłumaczeniem może być „intuicja”. Czasem tłumaczę je jako „transcendentalna mądrość”, szczególnie gdy występuje z przedrostkiem *pra* jako *prajñā*. Jest faktem, że nawet gdy mamy intuicję, przedmiot jest wciąż przed nami, odczuwamy go albo zauważamy, albo widzimy. Jest tu dychotomia podmiotu i przedmiotu. W pradžni (*prajñā*) dychotomii już nie ma. Pradžnia nie zajmuje się skończonymi przedmiotami jako takimi; jest to totalność przedmiotów, które stają się świadome siebie jako takie. Owa totalność zaś wcale nie jest ograniczona. Nieskończona totalność jest ponad naszym zwykłym ludzkim pojmowaniem. Lecz *prajñā*-intuicja jest ową „niepjmowalną” totalistyczną intuicją nieskończoności, która jest czymś, na co nie ma miejsca w naszym codziennym doświadczeniu, ograniczonym do skończonych przedmiotów lub zdarzeń. Dlatego pradžnia może się pojawić jedynie wtedy, gdy skończone przedmioty odczuwania zmysłowego i intelekt są utożsamione z samą nieskończonością. Zamiast mówić, że nieskończoność widzi siebie w sobie, znacznie lepiej, gdyż jest to bliższe naszemu ludzkiemu doświadczeniu, powiedzieć, że przedmiot rozpatrywany jako skończony, jako należący do dychotomicznego świata podmiotu i przedmiotu jest postrzegany przez pradžnię z punktu widzenia nieskończoności. Symbolicznie, skończone widzi wówczas siebie jako odbite w lustrze nieskończoności. Intelekt mówi nam, że przedmiot jest skończony, lecz

pradźnia zaprzecza, oświadczając, że jest nieskończony ponad sferą względności. Ontologicznie oznacza to, że wszystkie skończone przedmioty lub istoty są możliwe, ponieważ nieskończoność jest ich podłożem, lub że przedmioty są względne i dlatego w ograniczony sposób rozłożone w polu nieskończoności, bez którego nie miałyby ugruntowania.

Przypomina nam to list św. Pawła do Koryntian (I Koryntian 13:12), w którym mówi on: „Obecnie patrzymy na zmacone odbicie w lustrze; potem zobaczymy twarzą w twarz; teraz mam tylko przebłyski wiedzy; potem rozpoznam Boga tak, jak on mnie rozpoznał”²³ „Obecnie” albo „teraz” odnosi się do względnej lub skończonej sekwencji czasowej, natomiast „potem” jest wiecznością, która, w mojej terminologii, jest *prajñā*-intuicją. W *prajñā*-intuicji albo „wiedzy” widzę Boga, jakim jest w sobie, ponieważ stoję przed nim „twarzą w twarz”, a nie patrzę w jego „zmacone odbicie” lub dostrzegam fragmentaryczne jego „przebłyski” — jest tak, ponieważ ja jestem, jak on jest.

Ādarśanaññāna, która objawia się, kiedy dno nieświadomego, czyli *ālaya-vijñāna*, zostaje przełamane, nie jest niczym innym niż *prajñā*-intuicją. Pierwotna wola, z której pochodzą wszystkie istoty, nie jest ślepa i nieświadoma; taka wydaje się z powodu naszej ignorancji (*avidyā*), która zaciemnia lustro, sprawiając, że jesteśmy niepomni nawet jego istnienia. Ślepotą cechuje nas, nie wolę, która jest pierwotnie i fundamentalnie tyleż poznawcza, co decyzyjna. Wola to pradźnia oraz *karunā*, mądrość oraz miłość. Na poziomie względnym, ograniczonym i skończonym wola postrzegana jest w swoim fragmentarycznym przejawie, mamy zatem skłonność, aby brać ją za coś oddzielnego od naszych czynności umysłowych. Lecz kiedy odsłania się w zwierciadle, którym jest *ādarśanaññāna*, jest wów-

czas „Bogiem takim, jakim on jest”. W nim pradźnia i *karuṇā* nie dają się odróżnić. Gdy jedna jest wspomiana, nieuchronnie ukazuje się druga.

Nie mogę uniknąć dorzucenia tu jeszcze kilku słów. W związku z ćwiczeniem koanu mówi się czasem o osobistej więzi pojawiającej się, kiedy mistrz zadaje pytanie, a uczeń podejmuje je podczas swej rozmowy z nim. Zwłaszcza gdy mistrz zdecydowanie i stanowczo występuje przeciw intelektualnemu podejściu ucznia, ten nie mogąc znaleźć innego sposobu, czuje jakby zależał w najwyższym stopniu od pomocnej dłoni mistrza, która ma go wyciągnąć. Ten rodzaj więzi pomiędzy mistrzem i uczniem jest w zen odrzucany, jako nie wiodący ucznia do doświadczenia oświecenia. Ponieważ to właśnie koan „*Mu!*”, symbolizujący ostateczną rzeczywistość, a nie mistrz, spowoduje, że nieświadomość ucznia wynurzy się. To koan „*Mu!*” sprawia, że mistrz powala ucznia, który, jeśli został obudzony, w odpowiedzi policzkuje mistrza. Nie ma żadnej jaźni w jej ograniczonej, skończonej fazie w tym niby zapaśniczym spotkaniu. Najważniejsze, żeby ucząc się zen, nie zrozumieć tego błędnie.

V. PIĘĆ KROKÓW (GO-I)

1.

Przedłożono mi pewną liczbę²⁴ pytań — pytań powstałych na wcześniejszych sesjach tego „warsztatu” — kiedy je przejrzałem, odkryłem, że w większości z nich, jak się zdaje, został zgubiony centralny albo osiowy punkt, wokół którego porusza się zen. Skłoniło mnie to

do postanowienia, żeby dziś powiedzieć coś jeszcze o życiu i naukach zen.

Możemy powiedzieć, że zen jest dziwnym przedmiotem, o którym możemy pisać lub mówić przez dowolnie długi czas, a jednak nie możemy wyczerpać wszystkich jego treści. Z drugiej strony, gdy chcemy go zaprezentować, możemy to zrobić przez podniesienie jednego palca, przez kasłanie lub przez mruganie oczami czy wydanie dźwięku bez znaczenia.

Powiedziano, że nawet jeśli wszystkie oceany na Ziemi zostałyby przemienione w atrament, wszystkie góry w pędzle, zaś cały świat zmieniłby się w kartki papieru i zostalibyśmy poproszeni, żeby pisać o zen, nie można by dać mu pełnego wyrazu. Nic dziwnego, że mój krótki język, całkiem inny niż Buddy, nie potrafił spowodować, żeby ludzie zrozumieli zen za sprawą poprzednich czterech wykładów.

Poniższa tabelaryczna prezentacja pięciu „kroków” w praktyce zen, zwanych *go-i*, ułatwi nasze zrozumienie zen. Słowo „go” w „go-i” znaczy pięć, zaś „i” oznacza „sytuację”, „szczebel” albo „krok”. Te pięć daje się podzielić na dwie grupy: noetyczną* i afektywną lub decyzyjną — środkowy, trzeci krok jest momentem przejściowym, w którym noetyczny zaczyna być decyzyjny i wiedza obraca się w życie. Tutaj noetyczne zrozumienie życia zen staje się dynamiczne. „Słowo” nabiera ciała; abstrakcyjna idea przekształca się w żywą osobę, która czuje, wyraża wolę, ma nadzieję, aspiracje, cierpi i jest zdolna do wykonania pewnej pracy.

W pierwszym z dwu ostatnich „kroków” człowiek zen usiłuje urzeczywistnić swój wgląd do najwyższego stopnia swoich zdolności. W ostatnim osiąga swoje

* *noetic* — poznawcza w sensie rozumowym (przyp. tłum.).

przeznaczenie, które w rzeczywistości jest brakiem przeznaczenia.

„Go-i” czytane jest po japońsku jak następuje:

1. *Shō chū hen*, „hen w *sho*.”
2. *Hen chū shō*, „*sho* w *hen*.”
3. *Shō chū rai*, „przybycie z *sho*.”
4. *Ken chū shi*, „dotarcie do *ken*.”
5. *Ken chū tō*, „osadzenie w *ken*.”

Shō i *hen* tworzą dualizm jak *yin* i *yang* w chińskiej filozofii. *Shō* znaczy dosłownie „słuszny”, „prosty”, „właściwy”, „zrównoważony”; zaś *hen* znaczy „częściowy”, „jednostronny”, „niezrównoważony”, „krzywy”. Ekwiwalenty angielskie (tu polskie, przyp. tłum.) będą mniej więcej takie:

<i>Shō</i>	<i>Hen</i>
Absolutne	Względne
Nieskończone	Skończone
Jedno	Wiele
Bóg	Świat
Ciemność (niezróżnicowanie)	Światło (zróżnicowanie)
Identyczność	Różnica
Pustka (<i>śūnyatā</i>)	Forma i materia (<i>nāmarupā</i>)
Mądrość (<i>prajñā</i>)	Miłość (<i>karunā</i>)
<i>Ri</i> (<i>li</i>) „powszechny”	<i>Ji</i> (<i>shih</i>) „szczególny”

(Niech „A” zastępuje *shō*, a „B” *hen*)

1. *Shō chū hen*, „hen w *shō*”, znaczy, że jedno jest w wielu, Bóg w świecie, nieskończone w skończonym itp. Kiedy myślimy, *shō* i *hen* są w opozycji, nie można ich uzgodnić. Faktycznie jednak *shō* nie może pozostać *shō*, ani *hen* być *hen*, kiedy każde z nich pozostaje samo. Co tworzy wielość (*then*)? Wielość istnieje, ponieważ jest w niej jedno. Jeśli jednego tam nie ma, nie możemy nawet mówić o wielości.

2. *Hen chū shō*, „*shō* w *hen*”, dopełnia (1). Jeśli jedno jest w wielu, wiele musi być w jednym. Wiele jest tym, co czyni jedno możliwym. Bóg jest światem i świat jest w Bogu. Bóg i świat są oddzielne, a nie identyczne, w tym sensie, że Bóg nie może istnieć na zewnątrz świata i że jeden nie daje się odróżnić od drugiego. Są oni jednym, a jednak każdy zatrzymuje swoją indywidualność: Bóg jest nieskończenie wyszczególniający i świat szczegółów znajduje swe gniazdo na łonie Boga.

3. Teraz dochodzimy do trzeciego kroku w życiu człowieka zen. Jest to najbardziej zasadniczy punkt, gdzie jakość noetyczna poprzednich dwu kroków przekształciła się w decyzyjną i człowiek staje się rzeczywistością żyjącą, czującą i wyrażającą wolę osobowością. Dotychczas był głową, intelektem, w jakimkolwiek dokładnym znaczeniu mogłoby to być zrozumiane. Teraz ma on tułów z całą jego trzewiową zawartością, a także ze wszystkimi kończynami, szczególnie rękami, których liczba może sięgać tysiąca (symbolizującego nieskończoność), jak u Bodhisattwy Kwannon^{*}. A w swym wewnętrznym życiu czuje się jak niemowlę Buddy, które, gdy tylko wyszło z ciała matki oświadczyło: „Niebo powyżej, ziemia poniżej, tylko ja sam jestem najbardziej czczony”.

Nawiasem mówiąc, gdy cytuję tę wypowiedź Buddy, naukowo nastawieni ludzie mogą się uśmiechnąć i powiedzieć: „Co za nonsens! Jak mogłoby dziecko, tuż po wyjściu z ciała matki, powiedzieć takie głęboko filozoficzne zdanie? Całkiem niewiarygodne!” Myślę, że mają rację. Lecz musimy pamiętać, że choć jesteśmy istotami

* W sanskrycie Awalokiteśwara, Tybet. Czenrezik. Ucieleśnienie nieograniczonego współczucia, za jego inkarnację uważa się w Tybecie m.in. Dalaj Lamę (przyp. tłum. i red.).

racjonalnymi, mam nadzieję, że w tym samym czasie jesteście stworzeniami najbardziej nieracjonalnymi, rozmiłowanymi we wszelkiego rodzaju absurdach zwanych cudami. Czyż Chrystus nie zmartwychwstał i nie wstąpił do nieba, choć nie wiemy, jakiego rodzaju niebo to było? Czyż jego matka, Maria Dziewica, już za życia nie dokonała tego samego cudu?

Rozum mówi nam coś, lecz jest coś poza rozumem w każdym z nas, że gotowi jesteśmy zaakceptować cuda. W rzeczywistości nawet my, najbardziej banalni ludzie, także dokonujemy cudów w każdym momencie naszego życia, niezależnie od naszych religijnych rozbieżności.

To Luter powiedział: „Tu przebywam, nie mogę uczynić inaczej”. To Hyakujo, zapytany o najbardziej cudowną rzecz, odpowiedział: „Siedzę sam na szczycie Góry Daiyu”. Góra Daiyu to miejsce, na którym wznosił się jego klasztor. W oryginale chińskim nie ma żadnej wzmianki o czymkolwiek lub kimś, kto siedzi: jest dokładnie „Góra Daiyu. Siedzi samotnie”. Siedzący nie jest odróżniony od góry. Samotność człowieka zen, wbrew temu, że przebywa wśród tłumu, jest znacząca.

Rinzaia „prawdziwy człowiek bez pozycji” jest tym, kto jest w tym momencie przed każdym z nas i z całą pewnością słucha mojego głosu, gdy mówię, lub czyta me słowa, gdy piszę. Czyż nie jest to najbardziej cudowny fakt, którego wszyscy doświadczamy? Stąd wypływa poczucie „tajemnicy istnienia” u filozofów, jeśli rzeczywiście ją odczuli.

Zwykle mówimy „ja”, lecz „ja” jest tylko zaimkiem, a nie samą rzeczywistością. Często lubię pytać, do czego odnosi się „ja”? Dopóki „ja” jest zaimkiem jak „ty” czy „on”, czy „ona”, czy „ono”, czym jest to, co za nim stoi? Czy możecie doszukać się tego i powiedzieć

mi: „Oto jest”? Psychologowie mówią nam, że „ja” nie istnieje, że jest to jedynie pojęcie oznaczające strukturę lub integrację relacji. Ale dziwne jest, że kiedy „ja” wpada w gniew, chce zniszczyć cały świat, wraz z samą strukturą, której jest symbolem. Skąd same tylko pojęcia biorą swoją dynamikę? Co sprawia, że „ja” głosi, że jest jedyną prawdziwą rzeczą, jaka istnieje? „Ja” nie może być tylko iluzją bądź złudzeniem, musi być czymś bardziej realnym i substancjalnym. A jest ono prawdziwie istniejące i substancjalne, ponieważ ono jest „tu”, gdzie *shō* i *hen* jednoczą się jako żywa tożsamość sprzeczności. Cała moc, którą posiada „ja”, pochodzi z tej tożsamości. Według Mistra Eckharta, pchła w Bogu jest bardziej rzeczywista niż anioł w jego własnych prawach. Iluzyjne „ja” nigdy nie może być „najbardziej czczonym”.

Termin *shō* w *shō chū rai* nie jest użyty w tym samym znaczeniu jak w *shō chū hen* i w *hen chū shō*. Termin *shō* w *shō chū rai* powinien być odczytywany łącznie z następującym *chū* jako *shō chū*, co znaczy „wprost ze środka *shō* jako *hen* i *hen* jako *shō*”. *Rai* znaczy „przychodzić” lub „pojawiać się, występować”. Dlatego cała kombinacja *shō chū rai* znaczy: „ktoś, kto przychodzi wprost ze środka *shō* i *hen* w ich sprzecznej tożsamości”.

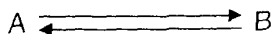
Jeżeli ustanowimy następujące formuły, gdzie *shō* jest A, a *hen* jest B, pierwszym krokiem będzie:

A —————> B

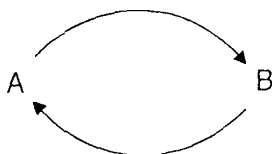
drugim

A <———— B

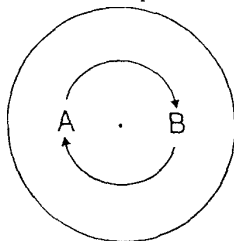
trzecim zaś



Jednak, ponieważ trzeci krok oznacza punkt zwrotny od noetycznego (poznawczego) do decyzyjnego i od logiki do osobowości, powinien być przedstawiony w następujący sposób:

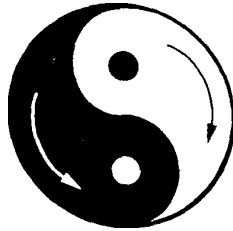


To znaczy, że każda prosta linia ma się zmienić w krzywą wskazującą na ruch; i musimy pamiętać, że ponieważ ten ruch nie jest czymś mechanicznym, lecz żywym, twórczym i niewyczerpalnym, nie wystarczy zakrzywiona strzałka. Być może powinniśmy cały symbol umieścić w kole, czyniąc tak, aby przedstawiało ono *dharmacakrę*, koło kosmiczne w swych nie kończących się nigdy obrotach, w ten sposób:



Lub możemy przyjąć symbol filozofii chińskiej *yin* i *yang** jako symbol *shō chu rai*:

* Z punktu widzenia wieczności - Spinoza, *Etyka* (przyp. red.).



Rai w *shō chū rai* jest znaczące. Wskazuje się tu na ruch, wraz z *shi* w czwartym kroku *ken chū shi*. *Rai* znaczy „pojawiać się, występować”, a *shi* znaczy „proces osiągnięcia przeznaczenia” lub „poruszanie się w stronę celu”. Teraz logiczna abstrakcja, Logos, wychodzi ze swojej klatki i staje się ucieleśniony (inkarnowany), uosobiony i podąża wprost do świata złożoności, jak „złotogrzywy lew”.

Ten „złotogrzywy lew” to jest „ja”, które jest zarazem skończone i nieskończone, przejściowe i trwałe, ograniczone i wolne, absolutne i względne. Ta żywa figura przypomina mi Chrystusa z „Sądu ostatecznego”, słynnego fresku Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej. Lecz „ja” zen, tak dalece, jak pokazują jego zewnętrzne manifestacje, zupełnie nie przypomina Chrystusa, tak energicznego i dzierżącego władzę oraz rozkazującego. Ono jest łagodne, nie narzucające się i pełne pokory.

Niektórzy filozofowie i teologowie mówią o wschodnim „milczeniu” w przeciwieństwie do zachodniego „słowa”, które staje się „ciałem”. Jednak nie rozumieją oni, co Wschód rzeczywiście pojmuje przez „milczenie”, bowiem wcale nie jest ono przeciwne „słowu”, to w końcu tylko słowo, jest ono „grzmiącym milczeniem”, a nie zanurzającym się w głąb niebytu, czy wchłoniętym w wieczną obojętność śmierci. Wschodnie milczenie przypomina oko nawałnicy: jest to centrum ryczącego

sztormu, a bez niego żaden ruch nie jest możliwy. Wyjmować to nieruchome centrum z jego otoczenia to konceptualizować je i niszczyć jego znaczenie. Oko jest tym, co czyni możliwym huragan. Oko i huragan wspólnie stanowią całość. Kaczka cicho płynąca po powierzchni stawu nie powinna być oddzielana od jej ruchliwych, a ukrytych pod wodą, nóg. Dualiści zasadniczo gubią całość w jej konsekwentnie połączonej konkretnej kompletności.

Ci, którzy myślą dualistycznie, są skłonni do jednostronnego podkreślania aspektu ruchu lub widzialnego cielesnego aspektu rzeczywistości i ignorując wszystko inne, nadają mu największą wagę. Na przykład, charakterystycznym produktem Zachodu jest balet. Rytmiczne ruchy ciała i kończyn przebiegają jak najbardziej żywo we wszystkich swoich harmonijnych układach. Porównajcie je z japońskim tańcem teatru *nō*. Jaki kontrast! Balet jest prawie samym ruchem, ze stopami zaledwie dotykającymi podłoża. Ruch odbywa się w powietrzu, nie ma w nim więc stabilności. W *nō* zaś na scenie odbywa się zupełnie inny spektakl. Miarowo, uroczyście, jakby odprawiano religijny rytuał, trzymając stopy mocno na ziemi, a środek ciężkości w częściach brzusznych ciała, aktor wychodzi z *hanamichi* przed wyczekującą publiczność. Porusza się jakby nieruchomo. Ilustruje on doktrynę Lao-tsego o działaniu w niedziałaniu.

Podobnie człowiek zen nigdy się nie narzuca, zawsze usuwa się w cień i jest całkowicie bezpretensjonalny. Kiedy oświadcza, że jest „najbardziej czczony”, to nie dlatego, że w jego zewnętrznym wyglądzie jest coś, co wystawia na pokaz jego wewnętrzne życie. On jest nieporuszoną siłą. To stamtąd wynurza się prawdziwe „ja”, nie owe „ja”, które każdy z nas zazwyczaj wyraża,

lecz „ja” odkrywające samo siebie *sub specie aeternitatis*, w środku nieskończoności. To „ja” pomija się, jakby go wcale nie było, ponieważ wcale nie jest zarozumiałe i nigdy hałaśliwie nie głosi żadnej potrzeby swego uznania i wykorzystania. Dualiści gubią to; wychwalają balet i są znudzeni aktorem teatru *nō*.

Kiedy dyskutowaliśmy o idei niepokoju Sullivana [patrz przedmowa], okazało się, że niepokój może być dwojakiego rodzaju: neurotyczny i egzystencjalny, że ten ostatni jest bardziej podstawowy i że kiedy podstawowy niepokój zanika, neurotyczny ustępuje sam przez się. Wszystkie formy niepokoju rodzą się z faktu, że gdzieś w naszej świadomości mamy poczucie niekompletnej wiedzy o sytuacji i ten brak wiedzy prowadzi do poczucia braku bezpieczeństwa, a następnie do niepokoju z jego wszystkimi odmianami i różnym nasileniem. Na jakąkolwiek sytuację byśmy natrafili, „ja” jest zawsze w centrum. Dlatego też, gdy „ja” nie jest całkowicie znane, nie przestają nas dręczyć następujące pytania i myśli:

„Czy życie ma jakieś znaczenie?”

„Czy wszystko jest próżnością nad próżnościami? Jeżeli tak, to czy jest jakaś nadzieja uchwycenia się czegoś, co jest prawdziwie warte zachodu, żeby to osiągnąć?”

„Jestem rzucony w wir brutalnych faktów, wszystko jest ustalone, wszystko przesądzone, wszystko absolutnie, ostatecznie niezmiennie itp., jestem bezradny; jestem zabawką w rękach ślepego losu. A jednak tęsknię do wolności: chcę być panem siebie. Nie mogę dokonać wyboru, a przecież decyzja, taka lub inna, jest konieczna. Nie wiem, co zrobić. Ale czym jestem «ja», który rzeczywiście tkwi za tymi wszystkimi kłopotliwymi i niepokojącymi pytaniami?”

„Gdzie jest zatem bezpieczny grunt, na którym

mógłbym stanąć bez poczucia niepokoju? Lub czym jest «ja»? Ponieważ wiem, że «ja» samo może być bezpiecznym gruntem. Czy to mógłby być fakt, którego do tej pory nie byłem zdolny odkryć? «ja» musi zostać odkryte. A wtedy wszystko będzie ze mną w porządku!"

2.

Shō chū rai ma już gotowe odpowiedzi na wszystkie te myśli, lecz kiedy dojdziemy do czwartego kroku, *Ken chū shi*, będziemy wiedzieli więcej o „ja” w jego intensywnej aktywności, która wszelako jest nieaktywnością. Mam nadzieję, że stanie się to zrozumiałe, kiedy dojdziemy do piątego kroku, wraz z którym człowiek zen osiąga swój ostateczny cel. Można go tam znaleźć, jak niewinnie siedzi, pokryty ziemią i popiołami.

4. Po tych uwagach przejdźmy do czwartego kroku. Faktycznie, trzeci i czwarty są blisko ze sobą związane i jeden nie może być postawiony bez drugiego.

Jeśli człowiek zen jest logicznie lub noetycznie usposobiony, to i tak jest świadomy *shō* i *hen* i może czuć potrzebę odwołania się do ich sprzecznej tożsamości. Lecz gdy tylko wkroczy do *ken chū shi*, znajdzie się poza okiem nawałnicy i trafi w sam środek sztormu. Zarówno *shō*, jak i *hen* zostają wówczas rozrzucone na cztery wiatry. Człowiek sam staje się teraz sztormem.

Ken znaczy „obydwa” i odnosi się do dualizmu, do czarnego i białego, ciemności i światła, miłości i nienawiści, dobra i zła -- który jest aktualną rzeczywistością świata, w którym człowiek zen wie teraz swoje życie. Podczas gdy *shō chū rai* przypomina nam wciąż

coś z poprzednich dwu kroków, *ken chū shi* pozostawiło je całkiem za sobą, ponieważ jest życiem odartym ze swych intelektualnych paradoksów, lub raczej mieści w sobie w sposób nie dający się rozdzielić ani zróżnicować, totalnie, wszystko, co jest intelektualne lub afektywne czy decyzyjne. Jest to świat, taki jaki jest wraz ze wszystkimi swymi „brutalnymi faktami”, jak ujmują to niektórzy filozofowie, nieodwołalnie wychodzący nam naprzeciw. Teraz człowiek zen „stawia swoje stopy” (*shi*) wprost na nich. Tu zaczyna się jego prawdziwe życie. To jest znaczenie *Ken chū shi*: „Teraz wkroczył on w środek różnych dualności (*ken*)”. Tutaj, prawdziwie, w pełni rzeczywistości, zaczyna się życie miłości (*karu-nā*) człowieka zen.

Jōshū Jūshin, jeden z wielkich mistrzów z okresu dynastii Tang, miał w górach swój zakon znany ze skalnego mostu stworzonego ręką natury. Pewnego dnia jakiś mnich odwiedził Jōshū i powiedział: „O, Mistrzu, twój skalny most jest znany w całym imperium, lecz jak widzę, jest to tylko rozklekotany most z pni”.

Jōshū odparł: „Widzisz twój rozklekotany most i nie udaje ci się zobaczyć prawdziwego mostu ze skał.”

Mnich zapytał: „Czym jest skalny most?”

Jōshū: „Przechodzą przez niego konie; przechodzą przez niego osły”.

Most Jōshū przypomina piaski Gangesu, które są zdeptywane przez wszelkiego rodzaju zwierzęta i niewiarygodnie przez nie brudzone, a jednak piaski w żaden sposób się nie skarżą. Wszystkie ślady nóg pozostawione przez różne stworzenia w mig zostają zatarte, a ich nieczystości skutecznie pochłaniane, dzięki czemu piaski wciąż pozostają tak samo czyste. Tak też jest z kamiennym mostem Jōshū: nie tylko konie i osły, lecz

obecnie wszystkie rodzaje pojazdów łącznie z ciężkimi wozami i kolumnami samochodów przejeżdżają przez niego, a on zawsze okazuje wolę świadczenia im tej usługi. Nawet jeżeli nadużywają go, jego zadowolenie pozostaje niezachwiane. Człowiek zen „czwartego kroku” jest jak most. Może nie nadstawia prawego policzka, kiedy został uderzony w lewy, lecz pracuje cicho dla pożytku swoich bliźnich.

Pewnego razu stara kobieta zapytała Jōshū: „Jestem kobietą, a życie kobiety jest bardzo trudne. Gdy jest dzieckiem, musi być posłuszna swoim rodzicom. Kiedy jest wystarczająco dorosła, wychodzi za mąż i musi być posłuszna mężowi. Kiedy jest bardzo stara, zmuszona jest słuchać swoich dzieci. Jej życie to nic innego, jak tylko posłuszeństwo. Czy dlatego została stworzona, żeby wieść takie życie bez chwili wolności i niezależności? Dlaczego nie jest jak inni, którzy żyją nawet bez poczucia odpowiedzialności? Buntuję się przeciw staremu chińskiemu sposobowi życia”.

Jōshū powiedział: [Niech to będzie twoja modlitwa:] „inni mogą mieć wszystko, co lubią. Co do mnie, radzę sobie z losem, jaki został mi przeznaczony”.

Rada Jōshū, mógłby ktoś zaprotestować, nie jest niczym więcej niż nawoływaniem do życia w absolutnej zależności, które wcale nie jest w duchu współczesnego życia. Jego rada jest zbyt konserwatywna, zbyt negatywna, zbyt nakłaniająca do usuwania się w cień: nie ma w tym poczucia indywidualności. Czyż nie jest to typowe dla buddyjskiej nauki *khsānti*, pasywności, ni-cości? Nie jestem obrońcą Jōshū.

Sam Jōshū odpowiada na ten zarzut, kiedy w następujący sposób wyraża swą własną ideę:

Ktoś zapytał: „Jesteś tak świętą osobą. Gdzie mógłbyś się znaleźć po śmierci?”

Mistrz zen Jōshū odpowiedział: „Pójdę do piekła na czele was wszystkich!”

Pytający był oszołomiony i spytał: „Jak to możliwe?”

Mistrz nie wahał się: „Jeżeli pierwszy nie pójdę do piekła, kto będzie tam czekał, aby wybawić ludzi takich jak ty?”

Rzeczywiście, to mocne stwierdzenie, ale z punktu widzenia zen Jōshū był w pełni usprawiedliwiony. On nie miał żadnego egoistycznego motywu. Cała jego egzystencja była poświęcona czynieniu dobra dla innych. Gdyby tak nie było, jak mógłby powiedzieć coś tak szczerego bez jakiegokolwiek dwuznaczności?

Chrystus stwierdził: „Ja jestem Drogą”. Przywoływał innych, aby mogli zostać przez niego zbawieni. Duch Jōshū również jest chrystusowy. W żadnym z nich nie ma aroganckiego, egocentrycznego ducha. Oni prosto, szczerze i całym sercem wyrażają tego samego ducha miłości.

Ktoś zapytał Jōshū: „Budda jest istotą oświeconą i nauczycielem nas wszystkich. On jest naturalnie wolny od wszystkich namiętności (*klesza*), czyż nie?”

Jōshū odpowiedział: „Nie, on jest tym, kto żywi największą namiętność ze wszystkich”.

„Jak to jest możliwe?”

„Jego największą namiętnością jest wybawienie wszystkich istot!”, odpowiedział Jōshū.

Jeden z największych mistrzów zen w Japonii tak opisuje życie człowieka zen odnośnie do tej kwestii:²⁵

Bodhisattwa pragnie obracać kołem identyczności przeciwieństw lub sprzeczności: czarne i białe, ciemne i jasne, tożsamość i różnica, jedno i wiele, miłość i nienawiść, przyjaciel i wróg itd.. itd. Znajdując się pośród chmur i kurzu, nieskończenie upstrzonym, bodhisattwa zawsze działa z głową i twarzą całkiem pokrytymi

błotem i popiołami. Tam, gdzie szaleje ostateczne pomieszanie, namiętności w swoich nie dających się opisać gwałtownych wybuchach, bodhisattva żyje swoim życiem w zmiennych kolejach losu, jak ujmuje to japońskie przysłowie, „siedem razy przewracając się na różne strony, a ósmym razem stając prosto”. Jest on jak kwiat lotosu w płomieniach, którego barwa staje się coraz jaśniejsza, kiedy przechodzi przez chrzest ognia.

A oto, jak Rinzai opisuje swojego „człowieka bez pozycji”:

Jest on kimś, kto jest w domu, a jednak nie pozostaje daleko od drogi, jest kimś, kto jest na drodze, a jednak nie pozostaje daleko od domu. Jest zwykłym człowiekiem czy wielkim mędrcem? Nikt nie potrafi na to odpowiedzieć. Nawet Budda nie umiałby sobie z nim poradzić, jeśliby zapragnął. Kiedy chcemy wskazać na niego, już go tam nie ma, jest po drugiej stronie góry.

W *Sutrze Lotosu* zapisano: „Dopóty, dopóki jest choć jedna jedyna nie wybawiona dusza, powracam do tego świata, aby jej pomóc”. W tej samej sutrze Budda mówi: „Bodhisattva nigdy nie wejdzie do ostatecznej nirwany. On pragnie pozostać pomiędzy wszystkimi istotami (*sarvasattva*) i pracować dla ich podniesienia z upadku i oświecenia. On chce widzieć, że nie uniknął ani odrobiny cierpienia, jeśliby prowadziło to do powszechnego dobra”.

Jest taka sutra mahajany zwana *Yuima-kyō* (*Vimalakīrtisūtra*); głównym rozmówcą Buddy jest tu świecki uczeń, a zarazem wielki filozof. Pewnego razu doniesiono, że jest chory. Budda zechciał, aby jeden z jego uczniów poszedł i zbadał stan jego zdrowia. Nikt się na to nie godził, ponieważ Yuima był tak zaciekłym

dyskutantem, że nikt z jemu współczesnych nie mógł go pokonać. Jedynie Monju (lub Mañjuśri) zgodził się wypełnić polecenie Buddy.

Kiedy Monju zapytał Yuimę o zdrowie, ten mu odpowiedział: „Jestem chory, ponieważ wszystkie istoty są chore. Moja choroba może być uleczona tylko wtedy, kiedy wszystkie istoty zostaną uleczone. Są one bez ustanku atakowane przez smutek, gniew i szaleństwo”.

Miłość i współczucie, jak widzimy, stanowią istotę buddów i bodhisattwów. To wspomniane „namiętności” sprawiają, że pozostają oni ze wszystkimi istotami dopóty, dopóki choć jedna z nich jest nieoświecona. Japońskie przysłowie mówi: „Do tego świata cierpliwości przychodzi i odchodzą osiem tysięcy razy”, co oznacza, że buddowie i bodhisattwowie chcą odwiedzać nieskończenie wiele razy ten nasz świat, pełen nie kończących się cierpień, jedynie dlatego, że ich miłość nie zna granic.

Wielkim wkładem, jaki Chińczycy wnieśli do buddyzmu, jest ich idea pracy. Pierwszy świadomy wysiłek wprowadzenia do buddyzmu elementu pracy uczynił około tysiąca lat temu Hyakujo, założyciel klasztornego systemu zen, odrębnego od innych buddyjskich instytucji. Przed Hyakujo mnisi buddyjscy głównie poświęcali się uczeniu się, medytowaniu i przestrzeganiu reguł winaji (*vinaya*). Lecz Hyakujo nie był z tego zadowolony; pragnął podążać za przykładem Yenō, Szóstego Patriarchy, który był rolnikiem w południowych Chinach, tak więc zarabiał na życie ścinaniem drzew i sprzedażą opalu. Kiedy pozwolono mu przystąpić do zakonu, przydzielono go na zaplecze, gdzie ucierał ryż, rozpałał ogień i wykonywał inne posługi.

Kiedy Hyakujo zorganizował nowy klasztor **wyłącz**nie dla mnichów zen, jedną z reguł była praca; **każdy** mnich, łącznie z samym mistrzem, miał podejmować

jakaś pracę ręczną i jakieś posługi. Hyakujo, nawet kiedy się zestarzał, odmawiał zaprzestania pracy w ogrodzie. Jego uczniowie obawiali się o niego ze względu na jego zaawansowany wiek i ukrywali wszystkie ogrodnicze narzędzia, tak że nie mógł już pracować tak ciężko, jak zwykł to robić do tej pory. Lecz Hyakujo oświadczył: „Jeśli nie będę pracował, nie będę jadł”.

Z tego powodu charakterystyczne dla świątyn i klasztorów zen w Japonii, jak również w Chinach, jest to, że są utrzymane w dobrym porządku i czystości, zaś mnisi gotowi są podjąć każdy rodzaj pracy ręcznej, nawet najbardziej brudnej i uciążliwej.

Być może duch pracy od dawna głęboko zapuścił korzenie w chińskim umyśle, ponieważ, tak jak o tym mówiłem w pierwszej części, rolnik opisany przez Chuang-tse odmówił używania żurawia studziennego i nie obawiał się żadnej pracy tylko dlatego, że ją kochał. Nie pozostaje to w zgodzie z mentalnością Zachodu, a zwłaszcza ze współczesną ideą konstruowania wszelkiego rodzaju urzędzeń zastępujących ludzką pracę. Kiedy ludzie współcześni w ten sposób zaoszczędzili i zyskali mnóstwo czasu dla przyjemności i innych zajęć, zaczęli się uskarżać i wyrażać niezadowolenie z życia, zajęli się wynajdowaniem broni, za pomocą której mogą zabić tysiące ludzkich istotnień przez zwykłe naciśnięcie guzika. Posłuchajmy, co mówią na ten temat: „Jest to sposób zapewniania pokoju”. Czyż nie jest to naprawdę zdumiewające gdy uświadomiamy sobie, że kiedy podstawowe wady ukryte w ludzkiej naturze nie są zlikwidowane, a sama jej sfera intelektualna zwolniona od kontroli może realizować się w sposób, jaki lubi, wyteęza się ona, aby odkryć najłatwiejszy i najszybszy sposób wymazania się z powierzchni ziemi? Czy kiedy rolnik, o którym pisał Chuang-tse, nie chciał działać mechanicznie, przewidział całe przyszłe

zło, które miało nadejść dwadzieścia jeden czy dwadzieścia dwa wieki po nim? Konfucjusz stwierdził niegdyś: „Kiedy mali ludzie mają mnóstwo czasu do dyspozycji, na pewno będą obmyślali różne złe rzeczy”.

Na koniec pozwólcie mi, że przedstawię wam główne cnoty bodhisattwy albo człowieka zen. Znane są jako sześć *pāramit*:

- (I) *Dāna* (miłosierdzie)
- (II) *Śīla* (reguły moralne)
- (III) *Kṣānti* (pokora)
- (IV) *Vīrya* (energia)
- (V) *Dhyāna* (medytacja)
- (VI) *Prajñā* (mądrość)

(I) Miłosierdzie lub dawanie — znaczy to oddawać dla pożytku i powodzenia wszystkich istot (*sarvasattva*) wszystko, co ktoś jest zdolny dać: nie tylko materialne dobra, ale wiedzę, zarówno światową, jak i religijną czy duchową (wiedzę należącą do dharmy, ostateczną prawdę). Wszyscy bodhisattwowie gotowi byli oddać nawet swoje życie dla wybawienia innych. (Fantastyczne historie o bodhisattwach są zawarte w *Opowieściach Dżataki*.)

Historia buddyzmu japońskiego daje jeden wyraźny przykład samopoświęcenia ze strony mistrza zen. Było to w szesnastym wieku, w okresie politycznym zwanym Erą Wojen, kiedy Japonia była podzielona na wiele niezależnych księstw, które były kontrolowane przez wojujących władców. Najsilniejszym z nich okazał się Oda Nobunaga. Kiedy pokonał on sąsiadującą z jego włościami rodzinę Takeda, jeden z członków tej rodziny schronił się w klasztorze zen. Armia Ody zażądała wydania go, lecz opat odmówił, twierdząc: „Teraz jest on pod moją opieką, a jako wyznawca Buddy nie mogę

go porzucić". Oblegający dowódca zagroził, że spali cały klasztor wraz z obłożonymi. Ponieważ opat nie ustępował, budowla, składająca się z kilku budynków, została podpalona. Opat wraz z kilkoma mnichami, którzy chcieli z nim pozostać, został wciągnięty na drugie piętro wieży bramnej, gdzie wszyscy usiedli ze skrzyżowanymi nogami. Opat, prosząc, aby wypowiedzieli ostatnie słowa przed śmiercią, kazał im się przygotować na dramatyczną chwilę. Każdy wypowiedział swoją wizję życia. Kiedy przyszła kolej na opata, zanim został spalony żywcem wraz z resztą mnichów, po cichu wyrecytował następujące wersy:

Żeby praktykować spokojnie *dhyānā* (medytację),
Niekoniecznie trzeba się udać na górskie odosobnienie.
Gdy umysł oczyścił się z namiętności,
Nawet płomienie są chłodne i odświeżające.

(II) *Sīla* to przestrzeganie ustanowionych przez Budę reguł, które prowadzą do moralnego życia. Dla tych, którzy nie mają domu, reguły są tak pomyślane, ażeby utrzymać porządek we wspólnocie (*sangha*). *Sangha* jest modelowym społeczeństwem, którego celem jest prowadzenie spokojnego, harmonijnego życia.

(III) *Kṣānti* zasadniczo jest rozumiane jako „cierpliwość”, lecz faktycznie znaczy ono cierpliwie, czy raczej z równowagą, poddać się upokarzającym czynom. Albo, jak mówi Konfucjusz, „Szlachetny nie będzie żywił złych uczuć, nawet jeśli jego praca czy zasługi nie są uznane przez innych”. Żadni wyznawcy buddyzmu nie będą się czuli poniżeni, kiedy nie zostaną w pełni docenieni, a nawet gdy zostaną niesprawiedliwie zignorowani. Oni również będą sobie radzić cierpliwie we wszystkich niesprzyjających okolicznościach.

(IV) *Vīrya* to etymologicznie „męskość”. Znaczy to być

zawsze oddanym i energicznym w spełnianiu wszystkiego, co jest zgodne z dharma.

(V) *Dhyāna* jest utrzymywaniem spokojnego stanu swego umysłu we wszelkich okolicznościach, zarówno sprzyjających, jak i niesprzyjających, nie dopuszcza ona do utraty spokoju czy uczucia zawodu, nawet gdy niepomysłne sytuacje pojawią się jedna za drugą. *Dhyāna* wymaga wiele praktyki.

(VI) *Prajñā*. Nie istnieje angielskie, a faktycznie żadne europejskie słowo odpowiadające temu określeniu. bowiem Europejczycy nie mają doświadczenia odpowiadającego specyfice pradžni.

Prajñā jest doświadczeniem, które się pojawia, kiedy człowiek odczuwa w najbardziej podstawowym sensie nieskończoną totalność rzeczy. to jest, mówiąc psychologicznie, kiedy skończone ego, rozbijając swą ciężką skorupę, zwraca się ku nieskończonemu, które okrywa wszystko, co jest skończone i ograniczone, a dlatego przejściowe. Możemy ująć to tak, że doświadczenie to staje się pokrewne zbierającej w całość intuicji czegoś, co przekracza wszystkie nasze szczegółowe, specyficzne doświadczenia.

3.

5. Dochodzimy teraz do ostatniego kroku, *Ken chū tō*. Różnicę pomiędzy tym krokiem i czwartym wyraża użycie *tō* zamiast *shi*. *Shi* i *tō* znaczą właściwie to samo, „przybyć”, „dosięgnąć”, lecz zgodnie z tradycyjną interpretacją, *shi* nie dopełnia jeszcze aktu dosięgania, podróżnik wciąż jeszcze jest na drodze do celu, podczas gdy *tō* wskazuje na zakończenie aktu. Człowiek zen dochodzi tu do swego przedmiotu, ponieważ osiągnął swoje przeznaczenie. Pracuje on w sposób równie

wyteżony jak zawsze; pozostaje w tym świecie pomiędzy swymi bliźnimi. Jego codzienne zajęcia nie ulegają zmianie; tym, co się zmienia, jest jego podmiotowość. Hakuin, założyciel współczesnego Rinzai zen w Japonii, tak mówi o tym:

Najmując tego mędrca-idiotę,
Pracujmy razem, aby napelnić
Studnię śniegiem.

Nie ma jednak wiele do powiedzenia o życiu człowieka zen, ponieważ jego zewnętrzne zachowanie wiele o tym nie mówi; jest on cały zatopiony w swoim wewnętrznym życiu. Może chodzić w lachmanach i pracować jako zwykły robotnik. W feudalnej Japonii ludzie zen byli odnajdywani wśród żebraków. Poświadczony jest przynajmniej jeden wypadek tego rodzaju. Kiedy zmarł pewien człowiek, ktoś oglądając jego miskę na ryż, z którą chodził, żebrząc o pożywienie, przypadkowo odnalazł na niej inskrypcję w klasycznym języku chińskim, która wyrażała jego pogląd na życie i jego zrozumienie zen. Również Bankei, wielki mistrz zen, sam przebywał kiedyś wśród żebraków, zanim nie został odkryty i nie poproszono go, aby nauczał jednego z feudalnych władców tego czasu.

Na koniec zacytuję jedno lub dwa *mondō* oddające charakter zen i mam nadzieję, że rzuca one trochę światła na poprzednie relacje o życiu człowieka zen. Być może jednym z najbardziej godnych zauważenia faktów w tym życiu jest to, że pojęciu miłości, tak jak jest rozumiane przez buddystów, brak demonstracyjnych znamion erotyzmu, które silnie manifestowali niektórzy chrześcijańscy święci. Ich miłość skierowana była w bardzo specjalny sposób na Chrystusa, podczas gdy buddyści nie mają prawie nic do czynienia z Buddą, lecz ze swymi bratnimi istotami, zarówno czującymi,

jak i nieuczającymi. Ich miłość manifestuje się w formie szczodrej i pełnej pracy dla innych, jak to widzieliśmy powyżej.

Żyła kiedyś pewna stara kobieta, która prowadziła herbaciarnię u stóp góry Taisan; znajdował się tam znany w całych Chinach klasztor zen. Zawsze, gdy jakiś podróżujący mnich zapytał ją o drogę do Taisan, mówiła: „Idź prosto przed siebie”. Kiedy mnich podążał we wskazanym przez nią kierunku, zauważała: „Oto jest następny, który idzie tą samą drogą”. Mnisi zen nie wiedzieli, jak rozumieć tę uwagę.

Relacja o tym doszła do Jōshū. Jōshū powiedział: „Dobrze, pójdę i zobaczę, co to za kobieta”. Wyruszył; wchodząc do herbaciarni, zapytał starszą panią o drogę wiodącą do Taisan. Jak zwykle powiedziała mu, aby poszedł wprost przed siebie i Jōshū uczynił dokładnie tak, jak wielu innych mnichów. Dalej kobieta zauważyła: „Zabawny mnich, idzie dokładnie tą samą drogą co reszta”. Kiedy Jōshū powrócił do braci, stwierdził: „Dzisiaj poznałem ją na wylot!”

Możemy zapytać: „Co stary mistrz znalazł w kobiecie, skoro jego zachowanie nie było w żaden sposób odmienne od zachowania innych mnichów?” Jest to pytanie, na które każdy z nas musi odpowiedzieć sobie we własny sposób.

Podsumowując, zen proponuje nam: szukać oświecenia dla siebie i pomoc osiągnąć je innym. W zen istnieje również to, co można nazwać „modlitwami”, chociaż są zupełnie odmienne od chrześcijańskich. Zasadniczo mówi się o czterech, z których dwie ostatnie są w pewnym sensie rozwinięciami dwóch pierwszych:

I. Jakkolwiek niezliczone są wszystkie istoty, modlę się o to, aby wszystkie mogły być wybawione.

II. Jakkolwiek niewyczerpane są namiętności, modlę się o to, aby wszystkie mogły być wykorzenione.

III. Jakkolwiek niezmierną i zróżnicowaną jest dharmą, modlę się o to, żeby w całości można było jej się uczyć.

IV. Jakkolwiek wysoko jest wyniesiona droga Buddy, modlę się o to, żeby w całości mogła zostać osiągnięta.

Zen może czasem wydawać się zbyt tajemniczy, zagadkowy i pełen sprzeczności, ale ostatecznie zawiera proste nauki i reguły:

Czynić dobrze,
Pominać złe,
Oczyścić swe serce:
Oto jest Droga Buddy.

Czyż nie daje się to zastosować do wszystkich ludzkich sytuacji, zarówno współczesnych, jak i starożytnych, zarówno zachodnich, jak i wschodnich?

PRZYPISY

¹ Chryścjanie uważają Kościół za środek do zbawienia, ponieważ to właśnie Kościół symbolizuje Chrystusa, który jest zbawicielem. Chryścjanie zwracają się do Boga nie indywidualnie, lecz za pośrednictwem Chrystusa, który jest Kościołem, zaś kościół jest miejscem, gdzie się gromadzą, aby czcić Boga i modlić się do niego poprzez Chrystusa o zbawienie. W tym względzie chryścjanie są zorientowani grupowo, podczas gdy społecznie są zwolennikami indywidualizmu.

² Patrz niżej, s. 30, a także *Essays in Zen Buddhism*, pierwsza seria, s. 227 et seq.

³ *Sakki* dosłownie znaczy „atmosfera mordu”. Mistrz miecza musi często polegać na jej odczuciu. Jest to coś nie dającego się opisać, odczuwane jedynie wewnętrznie jako emanujące z osoby lub przedmiotu. Często mówi się, że niektóre miecze są przepelnione ową „atmosferą mordu”, podczas gdy inne wywołują uczucie grozy, szacunku, czy nawet dobroćliwości. Generalnie, przypisuje się to rodzajowi temperamentu artysty, który wykuł miecz, gdyż dzieło sztuki odzwierciedla ducha artysty, a w Japonii nie jest on po prostu narzędziem mordu, ale dziełem sztuki. *Sakki* wydobywa się także

z osoby, która skrycie lub otwarcie nosi w sobie chęć zabicia kogoś. Mówi się, że ta „atmosfera mordy” unosi się nad oddziałem żołnierzy zdecydowanych zaatakować wroga.

⁴ Dosłownie „Wysuszony patyk z błota”, jap. *kanshiketsu*, chiń. *kan-shih-chueh*. *Kan* = suchy, *shi* = błoto, *ketsu* = patyk.

⁵ *Mu-ye* (jap.) i *wu-i* (chiń.) znaczy „niezależny” jak również „nie mający szat”. *Ye (i)* oznacza w pierwszym wypadku „zależny”, a w drugim „szaty”.

⁶ Poniższe fragmenty pochodzą z *Mów Rinzaia*, znanych jako *Rinzai Roku*.

⁷ „Ja” w trakcie tej mowy odpowiada słowu „człowiek” (*jén*) albo „absolutnej podmiotowości”, żeby posłużyć się moją terminologią.

⁸ „To” jest tu wstawione, ponieważ oryginał chiński, jak zwykle, pomija podmiot. „To” odpowiada rzeczywistości lub człowiekowi, lub też osobie albo jaźni.

⁹ „Wy” („Ty”) jest używane w znaczeniu „Umysł” jawiący się w „człowieku”. „Ty” („Wy”) i „Człowiek” są tu słowami wzajemnie wymiennymi.

¹⁰ *Avidyā* w sanskrycie.

¹¹ Nieruchomość, czystość, pogodność czy uspokojenie — to wszystko odnosi się do stanu świadomości, w którym wszystkie fale myślowe każdego rodzaju jednostajnie opadają. Nazywa się to również ciemną otchłanią Niewiedzy albo Nieświadomości, zaś człowiekowi zen zaleca się, aby wszelkimi sposobami unikał tego i nie wyobrażał sobie, że ma to być ostatecznym celem dyscypliny zen.

¹² Ogólnie wymienia się trzy rodzaje ludzi — wyższy, średni, niższy — w odniesieniu do ich naturalnego daru lub wewnętrznych zdolności do zrozumienia prawd buddyjskich.

¹³ Oryginalnym chińskim odpowiednikiem słowa „ja” i różnych modyfikacji jest *shan-sêng* (*san-zó* po japońsku), co oznacza „górskiego mnicha”, przez co Rinzaia wskazuje na siebie. Ten skromny tytuł nie powinien być rozumiany jako wprost odnoszący się do Rinzaia jako oświeconego człowieka, który żyje w transcendentalnej sferze absolutnej subiektywności (podmiotowości) albo pustki. Człowiek lub osoba nie porusza się czy nie zachowuje się jako oddzielnie zindywidualizowana istota, jako psychologicznie określona jaźń albo jako abstrakcyjna idea, lecz porusza się całą swoją istotą lub osobowością. W dalszym ciągu rozważań stanie się to jaśniejsze.

¹⁴ „To” jest wprowadzone przez tłumacza i odnosi się do *dharmy* lub rzeczywistości, osoby, człowieka lub do *tao* (Drogi).

¹⁵ Oryginalnie „worek z miską” — jest to worek zawierający miszkę żebracza, którą nosi wędrujący mnich. Ciało wypełnione nieczy-

stościami jest pogardliwym tytułem nadawanym mnichowi, którego oczy jeszcze się nie otworzyły na dharę i którego umysł jest napełniony pustymi nazwami i czczymi myślami. Te ostatnie są przyrównywane do odchodów, które nie powinny być przetrzymywane wewnątrz ciała. Mnich wciąż skłonny do akumulacji idei, nie dążący zdecydowanie do urzeczywistnienia jest również nazywany „workiem na ryż” albo „śmierdzącym workiem skórzanym”.

¹⁶ Oryginalnie „ramienna tyczka” — jest to drewniana lub czasem bambusowa tyczka o długości około sześciu stóp, używana do noszenia ciężarów na ramieniu. Kiedy ciężar jest zbyt wielki, tyczka się zgina. Rinzai sarkastycznie łączy zamknięte usta mnicha z tak zgiętą tyczką.

¹⁷ Zob. powyżej, a także moją pracę *Living by Zen* (London, Rider, 1950), s.24.

¹⁸ Zob. moją pracę *Studies in Zen* (London, Rider, 1955), s. 80 i nast.

¹⁹ Zob. mój *Manual of Zen Buddhism* (London, Rider, 1950), tablica 11, obok str. 129, gdzie idealny człowiek zen przybywa na targ — to jest do świata, aby zbawić wszystkie istoty.

²⁰ Zob. *The Lankāvatāra Sūtra* (London, Routledge, 1932), ss.38, 40, 49, a także moje *Essays in Zen Buddhism, Series 3* (London, Rider, 1951) s.314

²¹ Zob. moje *Essays in Zen Buddhism, Series 1* (London, Rider, 1949), s. 253 i nast., 252.

²² Rinzaia *Sayings (Rinzai Roku)*, zbiór skompilowany przez jego uczniów, zawiera ok. 13.380 świadectw i jest uważany za jeden z najlepszych zbiorów mów zen, znanych jako *Goroku*. Edycja tekstu, która pojawiła się w roku 1120, w czasach dynastii Sung, ma być drugą, opartą na dużo wcześniejszej, która została jednak zagubiona. Zob. moje *Studies in Zen*, s. 25 i nast. Co do Bankeia, zob. moje *Living by Zen*, s. 11 i nast. Był on wielkim przeciwnikiem koanowego sposobu nauki zen, który dominował w jego czasach. Był on starszym współczesnym Hukuinowi, który — o ile wiemy — nic o nim nie wiedział.

²³ Wersja Knox.

²⁴ 1. Jak to się dzieje, że pisma zen wyrażają tak mało wyraźnego zainteresowania warunkami kulturowymi, organizacją społeczeństwa i dobrobytem człowieka? Wiąże się z tym pytanie o wykorzystanie zen np. w sztukach walki — by odwołać się do skrajnego przypadku — do zadawania śmierci.

Czy w takim powrocie do jaźni nie zawiera się niebezpieczeństwo utraty wrażliwości na wartość każdego człowieka? Czy mistrzowie i uczniowie zen nie mają swego udziału w problemach trapiących współczesne społeczeństwo?

2. Jaka jest postawa zen wobec etyki? Wobec politycznej i ekonomicznej dyskryminacji? Wobec pozycji i odpowiedzialności jednostki względem własnej społeczności?

3. Jaka jest różnica pomiędzy *satori* a chrześcijańskim nawróceniem? W jednej ze swoich książek powiedział pan, iż myśli, że są różne. Czy jest jakaś inna różnica poza różnicami kulturowymi wpływającymi na sposób mówienia o tym?

4. Mistycyzm chrześcijański jest pełen obrazów erotycznych — czy jest jakiś tego ślad w *satori*? Lub może w studiach poprzedzających *satori*?

5. Czy zen posiada kryterium odróżniające autentyczne doświadczenia mistyczne od halucynacji?

6. W jaki sposób zen zainteresowany jest historią jednostki, wpływami rodziny, edukacji i instytucji społecznych na wzrost wyobcowania jednostki wobec samej siebie? Niektórzy z nas są zainteresowani tym, aby z a p o b i e c alienacji w nowych pokoleniach przez udoskonalenie zarówno wychowania jednostki, jak też instytucji społecznych. Jeśli wiemy, co decyduje o złym zdrowiu, możemy coś zrobić, aby uchronić jednostkę przed kryzysem w wieku dorosłym.

7. Czy zen mówi coś na temat jakiegoś rodzaju ćwiczeń rozwojowych w dzieciństwie, które byłyby najbardziej sprzyjające oświeceniu w wieku dorosłym?

8. W zen mistrz, jak się wydaje, zaczyna praktykę z uczniem bez przykładania uwagi do wyczucia, kim jest uczeń, lub przynajmniej nie objawia tego wyraźnie i bezpośrednio. Jednak jest możliwe, że taki człowiek może praktykować zen z próżności lub potrzeby znalezienia nowego Boga — czego może nie być świadomy. Czy pomogłoby to mu znaleźć ścieżkę, jeżeli zdawałby sobie sprawę z faktu, że takie nastawienie jedynie obróci doświadczenie w popiół?

Czy mistrz zen mówi o swoim odczuciu innej osoby i o przeszkodach, jakie mogą zaistnieć na tej drodze? Jeżeli nawet tego nie czyni, to czy można pomyśleć, że gdyby to zrobił, ułatwiłoby to osiągnięcie celu?

9. Czy myśli pan, że psychoanaliza, jak pan ją rozumie, daje pacjentom nadzieję oświecenia?

10. Jaka jest postawa zen wobec obrazów, jakie mogą się pojawić w procesie medytacji?

11. Czy zen jest zainteresowany zagadnieniem dojrzałości emocjonalnej i spełnienia człowieka w egzystencji społecznej, to znaczy w związkach interpersonalnych?

²⁵ Słownictwo zostało częściowo uwspółcześnione.