

Sangharakszita

ESENCJA ZEN

Copyright © Friends of the Western Buddhist Order, 1976

Copyright fo Polish Edition © Fundacja „Przyjaciele Buddyzmu”, 2020

Tytuł oryginału: *The Essence of Zen*

Przekład:
Tomasz Nasiłowski

Korekta i redakcja:
Nityabandhu (Michał Balik)

ISBN: 978-83-65395-06-1

www.buddyzm.info.pl

PODZIĘKOWANIA REDAKCJI POLSKIEJ

Redakcja pragnie podziękować za wsparcie finansowe w formie grantu ze środków Funduszu Tłumaczeń (Translation Fund) udzielone przez Ośrodki Triratny w Europie (Triratna European Chairs Assembly). Niniejsza książka ukazała się dzięki niemu. Fundusz Tłumaczeń istnieje dzięki dobrowolnym składkom ośrodków Triratny w całej Europie. Dziękujemy wszystkim darczyńcom!

We wish to thank the Triratna European Chairs Assembly for making possible the translation and electronic publication of this book with a grant from their Translation Fund. A big thank you!



Chcieliśmy również podziękować Wydawnictwu *Windhorse Publications* z Birmingham w Anglii za pozwolenie na bezpłatne udostępnienie polskiego tłumaczenia tej książki w internecie.

Dziękujemy także Tomkowi za wspaniałe tłumaczenie!

This translation of *The Essence of Zen*
is published by arrangement with Windhorse Publications.

Przedmowa

Spędziwszy dwadzieścia lat na Wschodzie, głównie w Indiach, powróciłem do Anglii na zaproszenie English Sangha Trust, pełniąc przez dwa lata obowiązki w Hampsteadzkiej Wiharze Buddyjskiej w Londynie. W tym okresie miałem w Wiharze przeszło setkę wykładów dotyczących różnych aspektów buddyzmu, w tym pięć wystąpień na temat „Esencji zen”.

Wystąpienia te miały miejsce pod koniec roku 1965 i niniejszy tekst stanowi ich transkrypcję. Mimo że przejście od słowa mówionego do pisanego wymagało w nieunikniony sposób pewnej dozy kondensacji, chciałem oprzeć się pokusie nadania zawartości tych wykładów bardziej „literackiej” formy. Mam nadzieję, że w ten sposób nie tylko pozostałem bliżej serca *chan*¹, ale też uniknąłem oczywistej niespójności stworzenia kolejnej „książki o zen”. Niezależnie od tego, że teraz czytacie oczami, a nie słuchacie uszami, na tych stronach dalej po prostu mówię... Ciekawe, czy mnie usłyszycie.

Freathy Bay, Kornwalia, 26.04.1973r.

1 Wym.: czan [przyp. red.]

Specjalny przekaz poza pismami;

Brak zależności od słów i liter;

Bezpośrednie wskazywanie na umysł;

Wgląd we własną naturę i zrealizowanie stanu buddy.

Pierwszy wykład

Wprowadzenie

Zen to jedna z najszerzej znanych i najważniejszych form buddyzmu, i przez dłuższy czas zastanawiałem się, czy wypowiadać się na jej temat. Byłem świadom, iż będę stąpać po bardzo niepewnym gruncie, ośmielając się mówić o zen. Wielu ludzi mogłoby mnie właściwie uznać za intruza na swojej własnej działce. Rozważywszy jednak sprawę, zdobyłem się na odwagę i postanowiłem przemówić na temat zen. Owocem tego będzie seria pięciu wykładów o „esencji zen”, z których pierwszy, dzisiejszy wykład będzie pełnić rolę wprowadzającą.

Moja niechęć do mówienia o zen na pewno nie brała się z braku szacunku do tej formy buddyzmu. W istocie żywię najgłębszy podziw dla zen. Obok mahamudry oraz ati jogi z Tybetu reprezentuje ono w moim przekonaniu szczyt buddyjskiej duchowości. Moja niechęć wiązała się raczej ze świadomością ogromnej trudności właściwego oddania tego przedmiotu. Byłem także świadom licznych nieporozumień wokół zen, z których przynajmniej część musiałaby zostać rozwiana jeszcze przed podejściem do samego zen. Wszelako po serii wykładów o szkołach therawady i mahajany oraz o buddyzmie tybetańskim (nie wspominając dodatkowego wykładu o szin) postanowiłem wreszcie, że powinienem przezwyciężyć swoją powściągliwość i powiedzieć coś również o zen, choćby z uwagi na kompletność obrazu.

Istotne może być kilka słów o moim osobistym związku z zen. W wieku lat szesnastu zdarzyło mi się przeczytać *Diamentową sutrę* i *Sutrę Wei-Lang* (jak wówczas nazywano *Sutrę platformową Szóstego Patriarchy*) i od razu miałem intuicyjną percepcję zawartej w nich absolutnej prawdy, która, nie będąc dla mnie nowa, stanowiła coś, co właściwie cały czas wiedziałem i akceptowałem. Jak wielu innych, czytałem też pisma dra D.T. Suzukiego i jego naśladowców. Słowa Suzukiego o buddyzmie wywarły na mnie głębokie wrażenie dzięki mieszance erudycji, błyskotliwości intelektualnej i przenikliwości duchowej. Powracałem do nich w poszukiwaniu inspiracji przez całe swoje buddyjskie życie. Przez ponad dwadzieścia lat, głównie na Wschodzie, studiowałem i praktykowałem formy buddyzmu inne niż zen. W szczególności praktykowałem medytację wedle metod therawady i wedle tradycji tantrycznych pochodzących z tybetańskich szkół buddyjskich. Owe studia i praktyki, wespół z doświadczeniami, do których doprowadziły, pogłębiły moje pojmowanie zen i szacunek dlań. Wyda się to dziwne jedynie ludziom skłonnyim traktować różne formy buddyzmu jako liczne wzajemnie się wykluczające byty, do których należy podchodzić niezależnie i jak gdyby *de novo*. Wszystkie szkoły buddyzmu, dalekie od wzajemnego wykluczania się, mają pomimo ogromnej różnorodności bardzo wiele wspólnego, przez co doświadczenie prawdy w ramach jednej z nich oznacza, przynajmniej w pewnym stopniu, zdolność pojmowania wewnętrznego znaczenia i wagi wszystkich innych. We wszystkich chodzi ostatecznie o osiągnięcie Oświecenia. Poznanie prawdy buddyzmu na przykład za sprawą pewnej postaci buddyzmu tybetańskiego daje możliwość pojęcia i docenienia therawady czy dzodo szin szu. Wiedza całości zawiera w sobie znajomość części. Aby zrozumieć ducha zen, nie zawsze trzeba czytać książki o „buddyzmie zen”, przebywać w klasztorze z etykietą „klasztor zen”, ani nawet praktykować „medytacji zen” – tym mniej konieczna zatem jest nauka japońskiego czy siedzenie na poduszkach szczególnego kształtu i rozmiaru.

Gdyby jednakże to było wszystko, gdyby mój związek z zen ograniczał się do doświadczenia *Diamentowej sutry*, *Sutry Wei-Lang*, lektury prac Suzukiego i do mego ogólnego rozumienia buddyzmu, byłoby wielce wątpliwe, czy zdobyłbym się na zabranie głosu na ten temat. Szczęśliwie istniał jeszcze jeden łącznik. Przed powrotem do Anglii utrzymywałem kontakt z pewnym niezwykle ciekawym człowiekiem. Był to świecki buddyjski pustelnik² żyjący na peryferiach Kalimpong w dwóch małych pokojach, których [w momencie dawania tego wykładu] nie opuszcza już od co

2 Jogin Czen (ang. Yogi Chen / Mister Chen), którego Sangharakszita uważa za jednego ze swoich 8 głównych nauczycieli buddyjskich [przyp. red.]

najmniej 15-16 lat. Od piątej rano do piątej po południu siedział w medytacji z krótką przerwą na posiłek, i pewien jestem, że dalej to robi. Wizyty można mu składać pod wieczór, po uprzednim umówieniu się. Przez kilka lat widywałem się z nim regularnie, zazwyczaj w sobotnie wieczory. Obok posiadania gruntownej znajomości kanonicznej literatury buddyjskiej wyróżniał się on, jak to szybko zauważyłem, zaawansowaną praktyką wadźrajany, którą studiował we wschodnim Tybecie, oraz zen, choć powinienem raczej powiedzieć chan, jako że był Chińczykiem. Był również płodnym pisarzem publikującym liczne książki o tantrycznym buddyzmie i zen, chociaż pozwalał sobie jedynie na pół godziny literackiej pracy dziennie. Pomimo faktu, że odrzucił bycie guru i nie przyjmował uczniów, zdołałem nauczyć się od niego bardzo wiele w trakcie naszych rozmów i dyskusji. Mogłem przede wszystkim w większym stopniu nasiąknąć duchem zen. Bez tego kontaktu najpewniej nie czułbym się na miejscu, by w ogóle mówić wam o zen.

Zauważyliście być może, że w tych wystąpieniach dotarłem do tematu zen jak gdyby akademicko. Mam na myśli to, że po serii wykładów o therawadzie, mahajanie, buddyzmie tybetańskim itd. zdecydowałem się wreszcie dać serię wykładów o zen z uwagi na kompletność. Przywodzi nas to do niezmiernie ważnego punktu, bezpośrednio dotyczącego natury ruchu buddyjskiego nie tylko w tym kraju, lecz również na całym Zachodzie. Buddyzm ma długą historię. Kwitnie na Wschodzie od 2,500 tysiąca lat i w tym czasie pojawiły się liczne sekty i szkoły w Indiach, Chinach, Japonii, Tybecie i gdzie indziej. Prawdopodobnie kilkaset z nich ciągle istnieje. Nikt nie wie, ile ich istniało lub ciągle istnieje, ponieważ niektóre zniknęły. Szkoły te ukazują obraz czy wzorzec jedności w wielości i wielości w jedności. Wszystkie dążą do osiągnięcia Oświecenia czy stanu buddy. Jednocześnie podchodzą do tego na różne sposoby i z wielu punktów widzenia. Dominuje w nich albo element racjonalny, albo mistyczny, skłaniają się albo do aktywizmu, albo do kwietyzmu, sytuują swoich nauczycieli w kontekście albo historycznym, albo mitycznym – i tak dalej. Szkoły te, a w każdym razie najważniejsze z tych szkół, są obecnie wprowadzane na Zachodzie. Częściowo z powodów już przytoczonych, a częściowo wskutek powiązania z różnymi kulturami narodowymi, prezentują one zachodnim adeptom widowisko nieokreślanych różnic, by nie rzecz dysharmonii. Nie powinniśmy jednak dać się zwieść pozorom. Pomimo ich domniemyanych różnic, czy wręcz wzajemnych przeciwieństw, powinniśmy studiować i starać się docenić je wszystkie, zapoznając się w miarę możliwości z całym ogromnym bogactwem buddyjskiej myśli i praktyki. Jedynie w taki sposób będziemy mogli uzyskać zrównoważony obraz buddyzmu. Inaczej możemy popełnić błąd utożsamienia buddyzmu z takim czy innym jego wyrazem, utrzymując, że to i tylko to jest prawdziwe ucieleśnienie nauczania Buddy. Taki stan rzeczy byłby niepokojący, oznaczałby bowiem w swoich konsekwencjach przyjęcie sekciarskiej postawy wyłączności, która, będąc niefortunną cechą większości form chrześcijaństwa aż do ostatnich czasów, jest raczej obca duchowi buddyzmu.

W tym momencie nie identyfikujemy się wyłącznie z jedną konkretną szkołą. Stąd po zajęciu się wieloma innymi postaciami buddyzmu było nieuniknione, że prędzej czy później zabierzemy się za zen. Takie synoptyczne podejście jest, rzecz jasna, bardzo trudne, wręcz dezorientujące. Wymaga zdolności odróżnienia tego, co istotne, od tego, co przygodne w buddyzmie. Wymaga obiektywności i siły osądu wraz ze znaczną ilością gruntownych studiów. Większość z nas wzbrania się przed podjęciem koniecznego tutaj wysiłku. Wszak stosunkowo łatwo jest „podjąć” formę buddyzmu, która najmocniej nas pociąga, utożsamić się z nią całym sercem, czerpać być może emocjonalną satysfakcję ze stwierdzenia, że to i tylko to jest prawdziwa Dharma, zaś inne formy to trawestacje, wypaczenia i zniekształcenia! Trzeba jednak oprzeć się tej pokusie. Musimy pamiętać, że jako buddyści przyjmujemy Schronienie w Dharmie, a nie w nauczaniu tej czy innej szkoły. Ścieżka naszej praktyki duchowej może, a w istocie musi być wyspecjalizowana, przynajmniej w pewnym stopniu: recytujemy Nembutsu **albo** praktykujemy uważność oddychania **albo** wizualizujemy mandalę buddów, bodhisattwów i innych bóstw. Ale nasze ogólne podejście, całość-ciowa postawa wobec buddyzmu powinna być tak szeroka, jak to tylko możliwe. Powinna być doprawdy uniwersalna.

Przypominają mi się tutaj moje doświadczenia z Letniej Szkoły Towarzystwa Buddyjskiego w 1964r., krótko po moim powrocie z Indii. Były tam wykłady i zajęcia o therawadzie, mahajanie,

zen i buddyzmie tybetańskim. Niektórzy z nowicjuszy bardzo szybko stawali się zniechęceni i zdezorientowani, chodząc z jednego spotkania na kolejne, jak większość z nich czyniła. Raz wyglądało na to, że buddyzm jest wyjątkowo racjonalny, ściśle ascetyczny i raczej suchy, to znowu, że jest ciepły, mistyczny i etycznie liberalny. Na jednych zajęciach zalecano im myśleć, na innych używać intuicji. Jeden mówca stanowczo namawiał do polegania na własnych wysiłkach, by osiągnąć zbawienie; inny zachęcał do polegania wyłącznie na współczuciu Amitabhy, Buddy Nieskończonego Światła, który w czasach dawno minionych osiągnął już łaskawie ich zbawienie! Słyszano ich uwagi, że owszem, dowiedzieli się wiele o mahajanie, therawadzie i różnych innych szkołach, ale gdzie – pytali – jest buddyzm? Gdzie usłyszą coś na ten temat? Większości coś już jednak świtało, i do końca tygodnia zaczęli sobie zdawać sprawę, że, pomimo różnych sprzeczności, wszystkie szkoły miały na celu Oświecenie, wszystkie interesował ten czy inny aspekt tej samej transcendentalnej Rzeczywistości.

Mieliśmy tego samego rodzaju doświadczenie na zajęciach z ćwiczeń dla mówców. Przy jednej okazji cztery osoby, dwóch mężczyzn i dwie kobiety, miało mówić przez dwadzieścia minut, każde po prostu o „buddyzmie”. Chociaż temat był taki sam, zaprezentowali cztery zupełnie inne mowy. Doprawdy ciężko byłoby o większe rozbieżności. Zaczynijmy od tego, że męskie podejście do zagadnienia było wyraźnie bardziej intelektualne niż kobiece, które było bardziej intuicyjne. Jeden mówca dał systematyczny wykład Czterech Szlachetnych Prawd i Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, a jedna z mówczyń poświęciła całą mowę tematowi medytacji. Ktoś włączył szczegółowy opis życia Buddy. Ktoś inny nawet o Buddzie nie wspomniał. Jednocześnie we wszystkich czterech mowach, pomimo różnych podejść, łatwo dało się rozpoznać wspólny temat – buddyzm. Jak gdyby wszystkie, nie utrafiając oczywiście w centralny punkt niekomunikowalnej istoty buddyzmu, poprzez to usiłowanie zarysowały z różnych stron linie wyznaczające pewien obszar lub opisujące figurę, wewnątrz której można odnaleźć buddyzm i go doświadczyć. Nasze podejścia do buddyzmu są w nieunikniony sposób ograniczone i uwarunkowane, krótko mówiąc – jednostronne, niezależnie od tego, jak bardzo będą wyczerpujące i obiektywne. Moje doświadczenia ze szkoły letniej i zajęć wymowy pokazują, że jednym ze sposobów przekroczenia tej jednostronności jest zestawienie niespójnych opracowań buddyzmu tak, by nie tylko uzmysłowić sobie ich niespójność, ale też zdać sobie sprawę, że stanowią one jednakowo prawomocny wyraz duchowego doświadczenia, które zawsze umyka logicznym kategoriom dyskursywnego umysłu. Oto jedna z korzyści płynących z gruntownego studiowania odmiennych szkół buddyzmu. Nie powinniśmy bać się sprzeczności. Jak stwierdził Emerson: „Głupia konsekwencja to chochlik małych umysłów”.

Na płaszczyźnie psychologicznej buddyzm przywiązuje wielką wagę do harmonii i równowagi. Ludzka natura ma szereg różnych wymiarów, intelektualnych i emocjonalnych, aktywnych i kontemplatywnych etc., i należy oddać sprawiedliwość im wszystkim. W życiu duchowym i świeckim trzeba pielęgnować i rozwijać wszystko, utrzymując idealną równowagę. Ilustruje to nauka o pięciu zdolnościach duchowych, jedna z najstrasznych i najważniejszych „list numerycznych”, w której od wczesnych czasów przechowały się nauki Buddy. Pięć zdolności (lub władz) duchowych to: wiara (*śraddha*), mądrość (*pradžnia*), energia (*wirja*), koncentracja (*samadhi*) i uważność (*smryti*). Wiara, reprezentując emocjonalny i rytualny wymiar życia duchowego, musi być równoważona przez mądrość, inaczej wyrodzi się w religijną histerię, manię prześladowczą, fanatyzm i nietolerancję. Z drugiej strony mądrość, reprezentująca wymiar intelektualny, czy lepiej poznawczy lub gnostyczny, musi być równoważona przez wiarę, bez której prędko zwyrodnienie do postaci scholastyizmu dzielącego włos na czworo. Energia, czyli aktywny, kinetyczny wymiar duchowego życia, musi być równoważona przez koncentrację, reprezentującą introspektywną, kontemplatywną tendencję przeciwną, bez której energia przemienia się w zwierzęcą żywotność lub neurotyczny niepokój; koncentrację natomiast powinna równoważyć energia, której pozbawiona staje się ona bezcelową zadumą, chorobliwą introspekcją lub neurotycznym wycofaniem. Pozostała zdolność, uważność, będąc z samej natury niezdolną do popadnięcia w skrajności (nie można mieć zbyt wiele uważności), nie wymaga żadnej równoważącej zdolności, która trzymałaby ją na wodzy. W istocie to sama uważność utrzymuje wiarę i mądrość, energię i koncentrację w stanie zrównoważenia. „Uważność zawsze się przydaje”.

jak raz orzekł Budda.

Oprócz bycia jedną ze szkół buddyzmu, zen jest, mówiąc dokładniej, jedną ze szkół mahajany – drugiego z trzech wielkich etapów rozwoju historycznego, który przeszedł indyjski buddyzm wedle tradycyjnego podziału. W mahajanie można rozróżnić cztery główne szkoły bądź typy podejścia, i korespondują one z pięcioma zdolnościami duchowymi, co szczegółowo wytłumaczyłem w mojej książce *Wprowadzenie do buddyzmu (A Survey of Buddhism)*. To, co Conze nazywa buddyzmem wiary i rytuału, z jego wysoce emocjonalnym kultem buddów, zarówno historycznych, jak i „legendarnych”, a także bodhisattwów takich jak Awalokiteśwara, Mandżuśri i Tara, reprezentuje jak gdyby specjalizację w zdolności wiary. Szkoła madhjamika, czyli „szkoła środka” z jej rygorystycznie dialektycznym podejściem do Rzeczywistości, reprezentuje specjalizację w zdolności mądrości. Podobnie tantra, która w swojej ezoterycznej formie integruje nie tylko umysł, ale też fizyczne energie oddechu i nasienia, skupia się na zdolności energii. Czwarta zdolność duchowa, koncentracja, jest reprezentowana od strony teoretycznej przez jogaczarę, zaś od strony praktycznej przez szkołę znaną w swej japońskiej odsłonie jako zen. Zdolność uważności reprezentuje duch tolerancji rozpowszechniony we wszystkich szkołach i spajający je wszystkie jako części składowe mahajany.

Analogia pomiędzy szkołami mahajany i pięcioma zdolnościami duchowymi daje nam istotną wskazówkę co do natury zen. Całkiem po prostu jest to aspekt buddyzmu mahajany, który podkreśla wagę medytacji i w niej się specjalizuje. Wskazuje to sama nazwa szkoły. Chiński termin *cz'an'na* to zniekształcenie sanskryckiej *dhjany*, ogólnego indyjskiego słowa na praktykę medytacji i doświadczenie medytacyjne, zaś *zen-na*, w skrócie *zen*, to japońskie zniekształcenie chińskiego zniekształcenia. Toteż szkoła zen to w istocie szkoła dhjany, czyli medytacji.

Zen ma jednocześnie swoje własne wyróżniające cechy. Staje się to oczywiste, kiedy zagłębimy się nieco bardziej w znaczenie słowa „medytacja”. Według niezwykle, uprzednio wspomnianego pustelnika istnieją cztery rodzaje chan lub zen. O ile wiem, ta niebywale ważna tradycyjna klasyfikacja, która rzuca wiele światła na naturę zen, nie ukazała się nigdy wcześniej po angielsku i jest nieznaną zachodnim buddystom – mam więc nadzieję, że was ona zainteresuje.

Po pierwsze jest **chan tathagaty**: klasyczne metody koncentracji, takie jak liczenie oddechów i pielęgnowanie ducha uniwersalnej miłości, które były nauczane przez Gautamę Buddę i są wspólne praktycznie wszystkim formom buddyzmu, włącznie z zen. W klasztorach zen metod tych uczy się początkujących i często przez kilka lat nie praktykują oni nic innego. Po drugie **chan patriarchalny**, tj. chan Huinenga, szóstego chińskiego patriarchy szkoły zen. Odnosi się to do nauk *Sutry platformowej* dotyczących identyczności, a przynajmniej niemożności oddzielenia, *samadhi* i *pradźni*. Huineng mówi: „Uczeni słuchacze, w moim systemie *samadhi* i *pradźnia* są fundamentalne. Nie ulegajcie jednak błędnemu wrażeniu, że są one od siebie niezależne, albowiem są nierozdzielnie zjednoczone i nie stanowią dwóch istności. *Samadhi* to kwintesencja *pradźni*, zaś *pradźnia* to działanie *samadhi*. W tym samym momencie, w którym osiągamy *pradźnię*, *samadhi* jest obecne, i vice versa [...]. Uczeń nie powinien sądzić, że jest jakaś różnica między „*samadhi* płodzącym *pradźnię*” i „*pradźnią* płodzącą *samadhi*”. Co więcej, *samadhi* i *pradźnia* [...] są analogiczne do lampy i jej światła. Dzięki lampie jest światło. Bez niej byłoby ciemno. Lampa to kwintesencja światła, a światło to wyraz lampy. Z nazwy to dwie różne rzeczy, ale w esencji są jednym i tym samym. Tak samo ma się rzecz z *samadhi* i *pradźnią*”.

Pradźnia znaczy oczywiście mądrość w sensie transcendentalnej mądrości. Ale co znaczy *samadhi*? Należy tu rozjaśnić wiele zamieszania. Jako jedna z pięciu zdolności duchowych *samadhi* znaczy po prostu jednopunktowość umysłu, czyli koncentracja. Takie jest znaczenie tego terminu w tym, co można by nazwać ogólnym buddyzmem, typem buddyzmu skodyfikowanym przez therawadę i obecnie przez nią reprezentowanym, i w tym samym sensie należy rozumieć *samadhi* wymienione jako drugi z trzech wielkich etapów postępu, na które podzielona jest ścieżka duchowa, gdzie pierwszym etapem jest *śila* (etyka), trzecim zaś *pradźnia* (mądrość). Jednakże w sutrach mahajany, stanowiących zaplecze nauczania Huinenga, *samadhi* ma całkiem inne znaczenie. W umysłach zachodnich adeptów zen powstało zamieszanie, ponieważ błędnie przyjęli, że *samadhi* zrównane przez Huinenga z *pradźnią* to *samadhi* w sensie mentalnej koncentracji; cały

schemat buddyjskiego samorozwoju duchowego stał się przez to nonsensem. W sutrach mahajany *samadhi* odpowiada *śetowimutti*, czyli stanowi świadomego duchowego wyzwolenia z tekstów therawady, nie zaś *samadhi* w sensie koncentracji. *Samadhi* mahajany można śmiało określić Oświeceniem w jego subiektywnym aspekcie subiektywnej realizacji. *Pradźnia* czy mądrość to obiektywny aspekt jego właściwej manifestacji i funkcji w świecie – oba te aspekty są, rzecz jasna, nierozdzielne.

Ta *pradźnia* nie jest zwyczajną *pradźnią* ogólnego nauczania buddyjskiego, która polega na wglądzie w niezadowalającą, nietrwałą i bezistotową naturę uwarunkowanych rzeczy; jest to *mahapradźnia*, Wielka Mądrość, realizacja pustki³ uniwersalnej – nie nicości, lecz absolutnej nieuwarunkowanej Rzeczywistości wszystkich zjawisk egzystencji. Zestawiając ogólne nauczanie buddyjskie z sutrami mahajany można powiedzieć, że wedle Huinenga cały system buddyjskiego treningu duchowego da się wyrazić za pomocą formuły: *śila* (etyka) → *samadhi* (koncentracja) → *pradźnia* → *samadhi-pradźnia* = stan buddy.

Podczas gdy chan tathagaty zajmuje się praktyką koncentracji, drugim terminem tego szeregu, chan patriarchalny zajmuje się realizacją czwartego, *samadhi-pradźni*.

Po trzecie, **chan potomstwa**. Jest to chan w postaci nauczanej przez duchowych następców Huinenga, zwłaszcza przez wielkich mistrzów czwartego, piątego, szóstego i siódmego pokolenia, którzy stali się założycielami pięciu szkół chan w Chinach. Podczas gdy chan tathagaty i chan patriarchalny są indyjskie w formie, chan potomstwa jest charakterystycznie chiński. Zamiast cytować pisma i w tradycyjny sposób wypowiadać się obszernie o filozofii i praktyce zen, jak czynił to nawet Huineng, ten rodzaj chan stara się przywołać doświadczenie Oświecenia bardziej bezpośrednio i konkretnie przy pomocy ekscentrycznych i dziwacznych na pierwszy rzut oka słów, zdań i działań. Chodzi o sławetne *kung-any* (japońskie *koany*: dosłownie „publiczne dokumenty”) lub „zbieżne przyczyny” Oświecenia, takie jak nagły okrzyk, ryk śmiechu lub uderzenie laską.

Po czwarte, **ustne chan**. Jest to chan tych ludzi, którzy jedynie mówią o zen albo piszą o nim książki i artykuły, nigdy natomiast nie podejmują praktyki. Kiedy mój przyjaciel w Kalimpong powiedział mi o tym rodzaju zen, stwierdziłem [ironicznie], iż jest on bardzo powszechny na Zachodzie, gdzie stanowi dominującą szkołę z licznymi „wybitnymi mistrzami” i swoją własną niemal patriarchalną sukcesją. Odpowiedział, ze smutkiem, że także w Chinach jest to wystarczająco rozpowszechnione, i było takie również w dawnych czasach. Przy innej okazji, kiedy pokazałem mu artykuł o zen w zachodnim magazynie buddyjskim, po przeczytaniu kilku zdań wybuchł śmiechem. Ale śmiech prędko przerodził się we łzy, i gorzko płakał ze współczucia dla szczerych poszukiwaczy prawdy, oszukiwanych i prowadzonych na manowce przez wyrazieli ustnego chan.

W ciągu najbliższych czterech tygodni postaram się oddać sprawiedliwość cechom dzielonym przez zen z innymi szkołami buddyzmu oraz jego cechom wyróżniającym. Przyjrę się temu zagadnieniu poprzez rozważenie popularnych, tradycyjnych wersów szeroko uznawanych za ucieleśnienie esencji zen. Mam nadzieję, że dzięki temu unikniemy nieporozumień. Zanim powiem wam, jakie to są wersy, niech wolno mi będzie pokrótce zasygnalizować, jakie są, jak mi się wydaje, trzy przyczyny tłumaczące wiele z aktualnych zachodnich nieporozumień wokół zen.

Pierwszą przyczyną jest nasze czysto intelektualne podejście. Większość zachodnich studentów czerpie swą wiedzę o zen z książek, zazwyczaj książek Suzukiego. Oczywiście na początku jest to nieuniknione. Na szczęście obecnie dostępny jest szereg książek na tyle zapewne godnych zaufania, na ile tylko może być książka o zen. Takie są np. trzy tomy *Nauk chan i zen* Charlesa Luka czy *Pierwszy wybór tekstów o zen* i *Grota tygrysa* Trevora Leggeta. Rozważna (można nawet powiedzieć – kontemplatywna) lektura prac tego rodzaju uświadamia wrażliwemu czytelnikowi ograniczenia podejścia intelektualnego, poza przekazywaniem czegoś z ducha zen. Niejako jednym głosem nawołują one do praktyki. Niestety aż nazbyt wielu ludzi wydaje się doskonale rozumieć intelektualnie, że zen nie może być intelektualnie zrozumiany. Tak gruntownie rozumieją potrzebę praktyki, że pomysł samodzielnego praktykowania zen nigdy im się w głowie

3 W oryg. Voidness (pustość) i emptiness (pustka, nicość, próżnia) [przyp. tłum.].

nie pojawia. Zamiast tego, na podstawie lektur i intelektualnej wiedzy o zen, zaczynają opracowywać i tworzyć kolejną książkę na ten temat. W książkach tych, jak gdyby chcąc przekonać nieprzekonanych, zwykle nader obszernie argumentują, że książki nie powiedzą nam nic o zen, że intelekt to przeszkoda i że powinno się pielęgnować własną intuicję. Po kilku setkach stron rozważań zen zostaje zazwyczaj zdefiniowany, w dużej mierze ku ich własnej satysfakcji, jako „niedefiniowalny”. Jeśli spyta się ich o medytację, intelektualności zen tego typu najpewniej rzucą na odczepne: „Medytuję, kiedy czekam na zmianę światła!”.

Po drugie, staramy się zrozumieć zen niezależnie od buddyzmu. To jak próba zrozumienia żołądka bez dębu – rzecz całkowicie daremna. Zen to integralna część całości buddyjskiej tradycji. Jak już widzieliśmy, jest to ten wymiar mahajany, który specjalizuje się w praktyce medytacji. Terminologia i techniki zen, podobnie jak jego doktryny, pisma, ideały duchowe, organizacja klasztorna i rodowody ordynacyjne – wszystko to zostało przejęte z buddyzmu, i nawet po nadaniu im szczególnego biegu rozwojowego, charakterystycznych akcentów, które czynią z nich zen, nie może on być rozpatrywany niezależnie. Jeśli jesteśmy w osobistym kontakcie z oświeconym mistrzem zen i jesteśmy gotowi bez zastrzeżeń podążać za jego instrukcjami, nie musimy przejmować się buddyzmem. Nie musimy nawet przejmować się zen. Ale dopóki nie mamy tej przewagi, nie mamy też innego wyjścia niż studiować zen jako część buddyzmu. Każdy inny stan rzeczy byłby równie daremny, jak usiłowanie zrozumienia początków i natury metodyzmu bez odniesienia do Kościoła anglikańskiego ani chrześcijaństwa.

Ostatnią z trzech głównych przyczyn niezrozumienia zen jest to, że myli się palec z księżycem. Wedle buddyjskiego przysłowia, kiedy ktoś pyta „Gdzie jest księżyc?” i ktoś w odpowiedzi wskazuje na niego, mówiąc: „Tam jest!”, nie należy stać ze wzrokiem utkwionym w palec. Patrzy się od palca do księżyca. W podobny sposób wszystkie nauki i metody zen to liczne wskazówki doświadczenia Oświecenia. Uczeń nie traktuje ich jako celu samego w sobie. Użytkuje je jako pomoce w osiągnięciu wyzwolenia. Jednakże niektórzy zachodni adepci zen, zafascynowani dziwnymi na pierwszy rzut oka powiedzeniami i czynami późniejszych mistrzów zen, sądzą, że **to jest zen**. Czytają na przykład, że kiedy uczeń X spytał mistrza Y, ten drugi, zamiast odpowiedzieć, dzielił go trzydzieści razy swoją łaską. Sądzą, że trzydzieści uderzeń kijem to zen. Kiedy ktokolwiek wspomina więc o zen, triumfalnie tłumaczą: „Oho, trzydzieści kijów dla ciebie!”, uważając, że tym samym zademonstrowali swoje wyższe rozumienie zen. Inni myślą, że ceremonia parzenia herbaty to zen, lub judo, lub kendo, lub karate. Nie zdają sobie sprawy, że nie jest to zen jako takie, lecz jedynie pewien wyraz zen w konkretnym dalekowschodnim kontekście kulturowym. Niekiedy sądzą nawet, że zen jest japońskie. Gdyby chcieć wyrazić się paradoksalnie, by nie rzec prowokacyjnie, można by posunąć się do stwierdzenia, że zen nie ma nic a nic do czynienia z Japonią.

W nadchodzących tygodniach postaramy się uniknąć nieporozumień, takich jak opisane powyżej. Przechodząc do naszych wersów: uważa się, że powstały w Chinach za czasów dynastii Tang, nie wiadomo jednak, kto je skomponował. Wyglądają one tak:

Specjalny przekaz poza pismami;

Brak zależności od słów i liter;

Bezpośrednie wskazywanie na umysł;

Wgląd we własną naturę i zrealizowanie stanu buddy.

Każdy z czterech wersów reprezentuje fundamentalną zasadę szkoły zen. Dlatego co tydzień rozważymy po jednym wersie. Mam nadzieję, że w taki sposób osiągniemy pewien wgląd w esencję zen, zbliżając się dzięki temu do Oświecenia oraz poszerzając i wzbogacając własne zrozumienie całej tradycji buddyjskiej.

Drugi wykład

Specjalny przekaz poza pismami

Na pierwszy rzut oka idea specjalnego przekazu poza pismami wydaje się całkiem prosta i łatwa do zrozumienia. Gdybyśmy natknęli się na nią w książce, nie poświęcilibyśmy jej zapewne namysłu, przyjmując za oczywiste, że rozumiemy, o co chodzi. Ale czy w tym wersie, pierwszym wiersie naszego czterowiersza, faktycznie jest to takie proste, jak się wydaje? „*Specjalny przekaz poza pismami*”... Jeśli damy sobie czas do namysłu, narzuca się kilka pytań.

O jakie pisma chodzi? Co kryje się za „przekazem” albo „specjalnym przekazem”? Co znaczy „poza”? Przyjrzyjmy się każdemu po kolei.

Po pierwsze, **pisma**. Wszystkie religie świata posiadają święte księgi. Chrześcijanie na przykład mają Biblię, muzułmanie Koran, a Hindusi Wedy. Podobnie buddyści mają to, co znane jest pod nazwą *Tripitaki*. *Tri* znaczy „trzy”, zaś *pitaka* znaczy „kosz”, lub, poszerzając znaczenie, „zbiór”. *Tripitaka* to zatem „trzy kosze” lub „trzy zbiory” buddyjskich świętych tekstów. Według pewnych ekspertów we wczesnych dniach buddyzmu wiązki manuskryptów na liściach palmowych, na których spisywano teksty, zostały podzielone na trzy grupy pod względem tematyki. Dla wygody trzymano je oddzielnie w wiklinowych pojemnikach. Niektórzy jednak sugerowali, że termin odnosi się do sposobu, w jaki ziemię i inny wykopywany materiał przekazywano sobie w koszach z rąk do rąk w szeregu robotników. W podobny sposób mnisi przekazywali sobie z pokolenia na pokolenie święte tradycje, najpierw w ustnej, a potem pisemnej formie.

„Trzy kosze” lub „trzy zbiory” to, po pierwsze, *Winaja Pitaka*, czyli „Zbiór dyscypliny klasztornej”. W swojej obecnej postaci składa się głównie z reguł rządzących porządkiem klasztornym, łącznie z okolicznościami, kiedy mają być one obwieszczane; przeplata się to z dużą ilością kwestii biograficznych, historycznych i doktrynalnych. Pierwotnym jądrem *pitaki* wydaje się być krótki życiorys Buddy. Po drugie, *Sutra Pitaka*, czyli „Zbiór wystąpień, dialogów i powiedzeń Buddy” na różnorakie moralne i duchowe tematy. Ten zbiór jest najważniejszy. Po trzecie, *Abhidharma Pitaka*, czyli „Zbiór wyższej doktryny”. Jest to systematyczne uporządkowanie i scholastyczna analiza materiału zawartego w *Sutra Pitace*.

W tradycji cała zawartość *Tripitaki* jest uważana za *Budda-waczanę*, czyli słowo Buddy. Sam Budda oczywiście niczego nie napisał. Jak Sokrates i Chrystus nauczał ustnie. Pamiętający jego słowa opowiadali o nich swoich uczniom, ci z kolei swoim i w taki sposób nauczanie było przekazywane potomności. Dopiero po około pięciuset latach ustnego przekazu nauki zostały poddane zapisowi. Bez wątpienia wiele dodano. Być może wiele zostało utracone. Do naszych czasów przetrwały w buddyjskim świecie trzy znaczące opracowania *Tripitaki*: po pierwsze chińskie *San-Tsang* lub „Trzy skarbcze” (tj. *Tri-pitaka*) w 55 tomach; po drugie tybetański Kandzur (*Budda-waczana*) w 100 lub 108 tomach. Oba te wydania składają się głównie z przekładów z sanskrytu, przy czym wiele z oryginalnych tekstów od tamtej pory zaginęło. Po trzecie palijska *Tripitaka* w 45 tomach (królewskie wydanie tajske). Jest to jedyna wersja kanonu, która ocalała w całości w języku, w którym została pierwotnie skompilowana.

Trzy wydania *Tripitaki* zawierają dużo wspólnego materiału. Największa różnica polega na tym, że wydania chińskie i tybetańskie włączają sutry mahajany, podczas gdy wydanie palijskie je pomija.

Nawet jeśli weźmie się pod uwagę wzajemne nakładanie się na siebie, pisma buddyjskie są znacznie bardziej pojemne niż pisma jakiegokolwiek innej religii. Biblia składa się z 64 ksiąg; natomiast chińskie *San-Tsang* zawiera 1662 niezależne prace, z których kilka jest niemal równie długich, jak cała Biblia. Mimo że duża część tej przepastnej literatury została przetłumaczona na angielski i inne języki europejskie, jeszcze większa część pozostaje nieprzetłumaczona. Dzięki wysiłkom Pali Text Society palijska *Tripitaka* została przełożona niemal w całości. Dostępnych jest również wiele spośród najważniejszych sutr mahajany. Kern przetłumaczył *Saddharma-Pundarikę*,

Izumi *Wimalakirti-Nirdeśę*, Suzuki *Lankawatare*, Lamotte *Sanghinirmoczanę* (na francuski), Luk Surangamę⁴. Nade wszystko zaś Conze przetłumaczył całą grupę sutr *Pradžniaparamity*, czyli „Doskonalenia mądrości”, złożoną z ponad trzydziestu niezależnych prac – stanowi to największe współczesne osiągnięcie na tym polu.

A zatem wiele jest materiału dostępnego dla studiów. Niestety większość angielskich buddystów i adeptów buddyzmu nie wykorzystuje tego faktu. Bardzo nieliczni studiuje regularnie i systematycznie choćby ułamek tego, co zostało przełożone. W efekcie ich znajomość buddyzmu pozostaje mglista i powierzchowna. Niektórzy wydają się czytać wszystko poza pismami.

Klasycy chrześcijańskiego mistycyzmu, książki o Pak Subud, nawet fantazje Lobsanga Rampy są chętnie pochłaniane, natomiast nie czyta się kluczowych tekstów, jak *Diamentowa Sutra* lub *Sutta-Nipata*. Nie chcę przez to powiedzieć, że jest coś złego w czytaniu klasyków chrześcijańskiego mistycyzmu i czerpaniu z nich inspiracji. Ale jeśli ktoś uważa się za buddystę i twierdzi, że poważnie podąża ścieżką Buddy, można się dziwić, że nie podejmuje on dość wysiłku, by zapoznać się z podstawową literaturą przedmiotu. Bez wątplenia buddyjskie pisma, nawet w najlepszych tłumaczeniach, często są nieatrakcyjne w formie i niejasne, trudne w treści. Jeśli jednak chce się czerpać z duchowych bogactw buddyzmu, trzeba podjąć wysiłek, by je zrozumieć. Bądź co bądź, jeśli chcemy zostać inżynierami, lekarzami czy nawet hodowcami świń, musimy w to włożyć pewną ilość intelektualnej ciężkiej pracy – musimy studiować. Buddyzm wymaga tego samego. Niech więc ci z was, którzy uważają się za buddystów, zadadzą sobie pytanie, kiedy ostatnio czytali tłumaczenie jednej z buddyjskich świętych ksiąg. Odpowiedź może was zaskoczyć.

Niektórzy, rzecz jasna, starają się racjonalizować sytuację i usprawiedliwić się. Zachodni orędownicy zen uwielbiają na przykład cytować przykład Huinenga, szóstego chińskiego patriarchy, którego dalekowschodnia sztuka buddyjska przedstawia czasami w geście darcia *Diamentowej Sutry*. Zapominają, że nawet jeśli w istocie zrobił coś takiego (nie ma wzmianki o tym incydencie w *Sutrze platformowej*), stało się to dopiero po uświadomieniu sobie przezeń doniosłości sutry; znał zresztą zapewne cały tekst na pamięć. W klasztorach zen nie tylko studiuje się pisma w rodzaju *Diamentowej Sutry*, *Sutry Serca* i *Sutry Kuannon*, ale też uczy ich na pamięć i liturgicznie recytuje jako wsparcie życia duchowego. Interesującą obserwacją jest, że ci, którzy zaniedbują, a potem deprecjonują pierwotne źródła, mogą być fanatyczni w swoim oddaniu dla źródeł wtórnych. Słowo Buddy rozbrzmiewa bez odzewu, ale w Suzukiego i w mnóstwo mniej światłych autorów wsłuchują się z gorliwą uwagą.

Niezależnie od tego, czy interesujemy się buddyzmem w ogóle, czy jakąś jego konkretną postacią, nie możemy pominąć pism. Zawarte są w nich oryginalne zapisy transcendentalnych doświadczeń Buddy i jego oświeconych uczniów. Bez wstępnego intelektualnego zrozumienia tych zapisów nie posiadamy narzędzi do uświadomienia sobie, co chcemy osiągnąć jako buddyści (wliczając w to zwolenników zen) i jakie są metody osiągania tego. Jedyne, co może nas zwolnić od studiów, to regularny kontakt osobisty z oświeconym nauczycielem, który jest żywym ucieleśnieniem pism. Takiego nauczyciela trudno znaleźć nawet na Wschodzie. Jeśli brak jest kontaktu osobistego tego rodzaju, pisma są niezbędne.

To tyle, jeśli chodzi o pisma. Teraz przechodzimy do **przekazu** lub **specjalnego przekazu**. Co należy przez to rozumieć? Wedle słownika dosłownym znaczeniem słowa „przekazywać” jest „podawać dalej” lub „wręczać”. Mamy tu ideę buddyzmu jako czegoś **przekazywanego**, podawanego dalej. Na płaszczyźnie biologicznej życie jest przekazywane z rodziców na dzieci. Na płaszczyźnie duchowej istnieje przekaz buddyzmu lub Dharmy. Przekaz ten zachodzi pomiędzy mistrzem a uczniem. Stąd tak ważny jest ten związek. Jest to w istocie oś, wokół której obraca się cały buddyjski świat. Istnieje szereg różnych typów przekazu buddyzmu, czy raczej przekaz może mieć miejsce na różnych poziomach. Można wyróżnić cztery zasadnicze rodzaje przekazu:

- (1) **Przekaz ordynacji**. Ogólnie mówiąc, istnieją trzy rodzaje ordynacji: jako świecki brat lub siostra (*upasaka*, *upasika*), jako mnich lub mniszka (*bhikszu*, *bhikszuni*) i jako

4 Od czasu wygłoszenia tego wykładu (1965r.) przetłumaczono bardzo dużo źródłowych tekstów buddyjskich na języki europejskie, przy czym stosunkowo niewiele na język polski [przyp. red.]

bodhisattwa. Te trzy kategorie ordynowanych osób współtworzą Sanghę, czyli społeczność duchową w społeczno-eklezyjastycznym sensie tego terminu. Każda ordynacja wymaga przyjęcia pewnej postawy duchowej i przestrzegania pewnej określonej reguły. Świecki brat i świecka siostra mogą być ordynowani przez każdego mnicha, mniszkę lub bodhisattwę, idą po Schronienie do Buddy, Dharmy i Sanghi i podejmują się przestrzegania Dziesięciu Wskazówek, czyli: powstrzymywania się od szkodenia żywym istotom, od zabierania tego, co nie dane, od złego prowadzenia się w sferze seksualnej, od fałszywej, ostrej, frywolnej i plotkarskiej mowy oraz od chciwości, nienawiści i błędnych poglądów. Mnich musi zostać ordynowany przez kapitułę nie mniej niż pięciu innych mnichów na czele z reprezentantem starszyny (*sthawirą*) lub mnichem będącym przynajmniej od dziesięciu lat we wspólnocie. Mniszki wymagają podwójnej ordynacji, raz przez kapitułę mnichów, raz przez kapitułę mniszek. Zarówno mnisi, jak mniszki wyrzekają się domowego życia, poświęcają całą swoją energię na realizację Nirwany, i zachowują podstawową regułę zakonną złożoną ze 150 wskazań. Cztery najważniejsze wskazania dotyczą powstrzymania się od relacji seksualnych, od kradzieży, od morderstwa i podżegania do samobójstwa oraz od wyrażania fałszywych twierdzeń co do osiągnięć duchowych. Bodhisattwa jest ordynowany w idealnym wypadku przez buddę, ale w praktyce przez każdego starszego bodhisattwę. W specjalnych okolicznościach dozwolona jest ordynacja samego siebie. Bodhisattwa rozwija Pragnienie Oświecenia dla dobra wszystkich istot czujących i przestrzega reguły złożonej (wedle tradycji indyjsko-tybetańskiej) z osiemnastu znaczniejszych i czterdziestu sześciu pomniejszych postanowień. Wymowa ich wszystkich jest silnie altruistyczna. Te trzy rodzaje ordynacji nie wykluczają się wzajemnie. Świecki brat, świecka siostra, mnich lub mniszka mogą dodatkowo zostać ordynowani jako bodhisattwowie. W świecie buddyzmu mahajany istnieje tendencja do wypierania innych rodzajów ordynacji przez ordynację bodhisattwy.

- (2) **Przekaz pism.** Jak widzieliśmy, Budda nic nie napisał. Po stuleciach ustnego przekazu jego słowa poddano zapisowi i zachowano w formie manuskryptów na liściach palmowych. W końcu manuskrypty zostały wydane w formie książkowej. Książki te, w trzech opisanych edycjach, konstituują pisma buddyjskie. Tradycyjnie jedną z podstawowych funkcji mnicha było staranne zachowanie czystego i autentycznego słowa Buddy, zrazu w formie ustnej, a potem pisemnej. Jedynie oni mieli czas na konieczny przy tym ogromny wyczyn uczenia się wszystkiego na pamięć. Kiedy jednak „pisma” zaczęły być spisywane, zmalało znaczenie mnichów jako strażników i przekazicieli. Pozostali oni jednak stróżami poprawnej interpretacji tekstów. Takie podejście było często wyrażane w komentarzach, które zostawiały niewiele miejsca na osobiste rozumienie tekstu autora komentarza, uwydatniając tradycyjne interpretacje przekazane mu przez jego nauczyciela razem z samym tekstem. W pewnych częściach świata buddyjskiego ciągle uważa się, że pełne opanowanie pism jest możliwe jedynie podczas lektury pod kierunkiem nauczyciela. Nie wystarczy samodzielne czytanie wydrukowanych stron. Należy jednocześnie uczyć się poprawnej interpretacji, dokonywanej tylko z pomocą nauczyciela „z linii sukcesji”. Tybetański buddyzm w dalszym ciągu zachowuje instytucję *lun*, czyli „uprawnienia”. Studentom wolno czytać i recytować święty tekst jedynie po jego przeczytaniu na głos do ucha przez ich nauczyciela, razem z wyjaśnieniami. Niektóre teksty wymagają oczywiście więcej wyjaśnień od innych, ale w każdym wypadku podtrzymywana jest zasada właściwego **przekazu pism oraz ich znaczenia.**
- (3) **Przekaz doktryny.** Przez „doktrynę” rozumie się w tym kontekście systematyczną prezentację nauczania zawartego w pismach, w kategoriach logicznie spójnej struktury intelektualnej. To wyrażenie można uważać za mniej więcej równoważne określeniom

„myśl buddyjska” lub „filozofia buddyjska”. Tego rodzaju prezentacje wydają się mieć swój początek w „listach list”, które zestawiono po śmierci Buddy, a być może nawet za jego życia. Były to mniej czy bardziej kompletne wyliczenia różnych zestawów wzajemnie powiązanych tematów doktrynalnych – Pięciu Skupisk, Dziewięciu Świętych Osób, Dwunastu Ogniw, w których dla celów mnemonicznych zarysowano nauki. Jako interpretacje nauk „listy list” były systematyczne jedynie w czysto formalnym sensie. Słowo „systematyczne” stosuje się bardziej do *śastr*, takich jak traktaty Abhidarmy, Pięć Ksiąg Maitrei i *Przebudzenie wiary w mahajanie*. W Indiach istniały cztery różne, praktycznie równoczesne przekazy doktryny, w postaci czterech szkół „filozoficznych” Waibhaśików, Sautrantików, Widźnianawadinów i Madhjamików. Były to systematyczne prezentacje nauk w kategoriach, odpowiednio: naiwnego realizmu, krytycznego realizmu, idealizmu i absolutyzmu. Wszystkie cztery przekazy były kontynuowane, z poszerzeniami i wzmocnieniami, w Tybecie i na Dalekim Wschodzie. W Chinach przekaz doktryny był zabezpieczony przez wielkie rodzime szkoły Huajen (Awatamsaka lub „Kwietny Ornament”) i Tian Tai, scharakteryzowane przez Tatakusu jako, odpowiednio: totalistyczna i fenomenologiczna (mahajanistyczna).

- (4) **Przekaz ducha buddyzmu.** Jest to najważniejszy przekaz ze wszystkich. Właśnie do tego rodzaju przekazu odnosi się nasz czterowersz, mówiąc o specjalnym przekazie poza pismami. Mimo że wspomniane są tu tylko pisma, przekaz ten powinien być rozumiany jako zachodzący również poza ordynacją i poza doktryną.

Jak właściwie zaczął się ten przekaz ducha buddyzmu? Wedle tradycji Budda siedział pewnego razu pośrodku wielkiego zgromadzenia swoich uczniów. Obecne były setki bodhisattwów, arahantów, mnichów i mniszek, świeckich braci i świeckich sióstr oraz różnego rodzaju niebiańskie istoty. Wszyscy czekali w ciszy na słowa Buddy. Są to, rzecz jasna, zwyczajowe okoliczności przemowy Buddy, jednakże przy tej okazji Mistrz, zamiast mówić, trzymał po prostu złoty kwiat przy milczeniu całego zgromadzenia. Jedynie Mahakaśjapa, jeden z najstarszych uczniów, znany ze swej prostoty, pojął znaczenie gestu Buddy i uśmiechnął się. Budda powiedział potem: „Jestem posiadaczem oka wspaniałej Dharmy, którym jest Nirwana, Umysł, tajemnica Rzeczywistości i nie-Rzeczywistości, i brama transcendentalnej prawdy. Przekazuję to teraz Mahakaśjapie”. Tak dokonał się przekaz.

Co się wydarzyło? Bardzo trudno to wyjaśnić. Kiedy Budda trzymał w górze złoty kwiat (nie wtedy, gdy mówił, słowa bowiem były dla innych uczniów, którym nie udało się zrozumieć znaczenia jego gestu), miała miejsce bezpośrednia komunikacja z jednego umysłu do drugiego, z doskonale oświeconego umysłu do takiego, któremu niewiele brakowało i który potrzebował tylko najdelikatniejszego tknięcia, by zostać doprowadzonym do doskonałości. Przekaz Buddy był analogiczny do tego, co się wydarza, na nieskończenie niższym poziomie doświadczenia, także pomiędzy ludźmi rozumiejącymi siebie nawzajem bardzo dobrze. Znak lub spojrzenie, którego sens jest tajemnicą dla każdego innego, wystarcza do przekazania całego świata znaczeń. Podobnie jest na najwyższej płaszczyźnie duchowej.

Mahakaśjapa przekazał ducha Dharmy Anandzie, który był osobistym towarzyszem i pomocnikiem Buddy w ciągu ostatnich dwudziestu lat jego ziemskiego życia, ten przekazał go swojemu uczniowi Sanakawasi i tak dalej. Od Mahakaśjapy w V w. p.n.e. do Bodhidharmy w VI w. n.e. była nieustannie przekazywana w długim szeregu duchowych mistrzów, z których jedni nie pozostawili po sobie śladu, inni zaś znajdują się wśród najwybitniejszych postaci indyjskiego buddyzmu. Lista owych mistrzów, tradycyjnie zawierająca 27 nazwisk (razem z Bodhidharmą – 28) indyjskich „patriarchów” szkoły zen wygląda tak:

1. Mahakaśjapa, 2. Ananda, 3. Sanakawasa, 4. Upagupta (nauczyciel duchowy cesarza Aśoki), 5. Dhritaka, 6. Miććaka, 7. Wasumitra (najwcześniejszy historyk buddyzmu), 8. Buddhanandi, 9.

Buddhamitra, 10. Parśwa (być może przewodniczący Czwartej Rady, Rady Kaniśki), 11. Punjajaśas, 12. Aśwaghosza (autor *Życia Buddy, Przebudzenia wiary w mahajanie*, etc.), 13. Kapimāla, 14. Nagardżuna (ponowny odkrywca sutr „Doskonalenia Mądrości” i założyciel szkoły Madhjamika), 15. Kanadewa (lub Arjadewa, współzałożyciel szkoły Madhjamika), 16. Rahulata, 17. Sanghanandi, 18. Gajasata, 19. Kumarata, 20. Dżajata, 21. Wasubandhu (autor *Abhidharma-Kośy* etc., i założyciel szkoły Widźnianawady), 22. Monorhita, 23. Haklena, 24. Arjasimha, 25. Basjasita, 26. Punjamitra, 27. Pradźniatara i 28. Bodhidharma.

Pochylenie się nad tą listą ujawnia bliski związek pomiędzy zen a tym, co można określić jako centralną tradycję indyjskiego buddyźmu.

To właśnie słynny Bodhidharma, dwudziesty ósmy patriarcha indyjski, o którym tradycja mówi, że przepłynął ocean na trzcinie, „zabrał” zen do Chin, stając się tym samym pierwszym chińskim patriarchą tej szkoły. Oczywiście nie przyniósł szkoły zen znanej nam dzisiaj, pełnej doktryn, pism, organizacji klasztornej; przyniósł żywego ducha buddyźmu. Przekazał tego ducha swojego uczniowi Huike, ten zaś swojemu, i tak dalej w sukcesji złożonej z sześciu mistrzów. Mistrzowie ci są znani jako sześciu chińskich patriarchów szkoły zen:

1. Bodhidharma, 2. Huike, 3. Sengcan, 4. Daoxin, 5. Hongren, 6. Huineng (Wei-Lang).

Geniusz duchowy Huinenga, szóstego i ostatniego chińskiego patriarchy, był tak duży, że potrafił przekazać ducha buddyźmu nie tylko jednemu uczniowi, co było widocznie do tamtego czasu w zwyczaju, ale czterdziestu trzem. Istniało potem wiele różnych linii przekazu, z których żadna nie mogła być uznawana za główną. Pięć linii miało jednak szczególne znaczenie, i dwie z nich trwają do dnia dzisiejszego. Dwie te linie są reprezentowane przez szkoły soto i rinzai ze współczesnego buddyźmu japońskiego. Zen zajmuje się zasadniczo czwartym typem przekazu, przekazem żywego ducha buddyźmu. Przekaz ten jest możliwy dzięki wysokiemu poziomowi komunikacji duchowej pomiędzy mistrzem a uczniem, zachodzącej zazwyczaj w kontekście medytacji i studiowania. Ordynacja, przestrzeganie dyscypliny klasztornej i studia nad pismami są istotne, ale tylko jako środki do celu, nigdy jako cel sam w sobie. Realną sprawą, jedyną sprawą mającą w ostatecznym rachunku znaczenie, jest doświadczenie duchowe (czy lepiej – transcendentalne), doświadczenie Oświecenia. Jeśli to nie jest przekazywane, przekaz wszystkiego innego to strata czasu. W najlepszym razie jest to kulturowa ciekawostka. Wnosząc poprawki do naszej poprzedniej definicji, która była prowizoryczna, możemy teraz powiedzieć o zen nie tylko to, że jest on aspektem mahajany wyspecjalizowanym w medytacji, ale też to, że reprezentuje przekaz żywego ducha buddyźmu z pomocą trzech głównych rodzajów chan opisanych w poprzednim wykładzie.

Po trzecie i ostatnie, co znaczy wyrażenie „poza pismami”? Pisma składają się ze słów. Słowa przekazują idee. W wypadku pism idee te wskazują w kierunku doświadczeń duchowych. Zen zajmuje się przede wszystkim takimi doświadczeniami. Nie zajmuje się ordynacją, pismami czy doktryną; czy raczej zajmuje się nimi jedynie jako narzędziami doświadczenia Oświecenia, a nie celem samym w sobie. Na pewno jednak nie odpuszcza ich sobie całkowicie, jak gdyby dla zasady. Zamiast tego podąża drogą środka. Różny od pism, ale nie oddzielony od nich, jego szczególny przekaz wykorzystuje pisma bez przywiązywania się do nich i bez zniewolenia nimi. Podkreśleniu tego służy słowo „poza”.

Odpowiedzieliśmy zatem na trzy pytania, jakie pojawiły się na początku tej mowy, i mam nadzieję, że rozumiemy teraz sens, w jakim o zen mówi się „specjalny przekaz poza pismami”.

Trzeci wykład

Brak zależności od słów i liter

W tym tygodniu stajemy przed trudnością. „Brak zależności od słów i liter” obwieszcza drugi wers naszego czterowersza, prezentując dalszą część swojej definicji zen. Znaczy to, że będę musiał mówić o niezależności od słów i liter, ale czyniąc to będę w istocie zależny od słów i liter, a przynajmniej od słów i dźwięków. Jest to sprzeczne wewnętrznie. Najdoskonalsze byłoby wyłożenie wersu poprzez siedzenie w absolutnej ciszy przez godzinę. I byłaby to wspaniała prezentacja! Gdybym jednak tak zrobił, wszyscy zapewne stalibyście się niespokojni i niezadowoleni i przy wychodzeniu nie wrzucilibyście nic do miseczki z datkami, a w każdym razie nie tyle, ile zazwyczaj. Ludzie cenią słowa; nie cenią ciszy. Sądzę więc, że będę musiał się postarać i dać z siebie wszystko za pomocą słów.

„Brak zależności od słów i liter”. Zdanie to sugeruje, że zwykle taka zależność istnieje. Przeanalizujemy nieco tę kwestię, najpierw pod względem naszej zależności od słów i liter w ogólnym sensie, a następnie pod względem zależności od nich w sprawach duchowych.

Weźmy przypadek tego, co nazywamy naszą wiedzą. Mówimy, że wiemy to czy tamto. Ale co mamy naprawdę na myśli? Na pewno mamy na myśli, że gdzieś to przeczytaliśmy, słyszeliśmy o tym lub widzieliśmy to w telewizji. Nie mamy żadnej **bezpośredniej** wiedzy. Wszystko to opiera się na pogłosce, jest informacją z drugiej ręki, trzeciej lub dziesiątej ręki, jest domysłem lub plotką. Uważamy na przykład, że wiemy, co dzieje się ogólnie na świecie, w takich odległych miejscach, jak Indie, Rodezja⁵, Indonezja etc. Ale skąd wywodzi się nasza ‘wiedza’? Ze słów i liter. Z radia i czasopism, ze strzępków rozmów zasłyszanych w metrze, z przypadkowych uwag na przyjęciu. Jak wielka jest nasza zależność! Ta myśl jest mocno niepokojąca. Założywszy, że nie byłoby radia ani gazet, ‘wiedzielibyśmy’ bardzo mało o wydarzeniach na świecie. Mielibyśmy mniej myśli, mniej wyobrażeń. Mając umysł mniej zabałaganiony, łatwiej moglibyśmy skupiać się na rzeczach będących pod ręką. Bylibyśmy w stanie żyć bardziej intensywnie. Być może bylibyśmy bliżej Rzeczywistości.

Takie były oczywiście okoliczności życia naszych przodków w minionych dniach; taka sytuacja w dalszym ciągu jest udziałem wielu ludzi w krajach „słabo rozwiniętych”. W porównaniu z nami nasi przodkowie wiedzieli bardzo mało o tym, co działo się w wielkim świecie znajdującym się poza granicami ich własnej wsi czy społeczności miejskiej. Mgliste pogłoski docierały do nich z odległej stolicy, i zazwyczaj było to wszystko. Czasami widzieli oczywiście przemarsze wojsk, które niekiedy niszczyły ogniem i mieczem, ale spoza bijących bębnow i żywych kolorów zwyczajny lud nie uchwytował, o co toczyła się wojna ani kto walczył z kim. Okazjonalnie odbywał się pobór mężczyzn. Oprócz tego, nie licząc katastrof naturalnych, strumień życia płynął łagodnie i niezmaczenie z roku na rok i z pokolenia na pokolenie. Nie idealizuję przeszłości. Staram się tylko pokazać, jak mocno nasza wiedza zależy od słów i liter, a jak mało od osobistego, bezpośredniego doświadczenia, i co więcej, że owa zależność jest obecnie większa zarówno w proporcji, jak w kategoriach absolutnych, niż kiedykolwiek wcześniej w historii.

Jest to prawda na każdym polu. Weźmy dowolny przedmiot, który uznajemy za „znany” nam. Weźmy botanikę, historię sztuki lub każdy inny dział ludzkiej wiedzy, od astronomii po zoologię. Nieporównanie większa część naszej znajomości tych przedmiotów, jeśli nie całość, pochodzi z drugiej ręki. Praktycznie nic w niej nie jest oryginalne, nic nie jest rezultatem naszych własnych niezależnych myśli i odkryć. Odziedziczywszy wielkie nagromadzenie wiedzy z przeszłości, idziemy przez życie, w większości nie dodając tam choćby pojedynczego własnego ziarenka. Oryginalność wydaje się być przywilejem geniuszu.

W codziennym życiu wszystko to nie ma zbyt wielkiego znaczenia, chociaż jest być może

5 Rodezja – dawna brytyjska nazwa obecnego Zimbabwe, kraju w południowej Afryce [przyp.tłum.].

godne ubolewania. Jakoś dajemy sobie radę. Z punktu widzenia zen warto tym niemniej zdać sobie sprawę, co właściwie ma miejsce. Interesujące może być wykonanie pewnego eksperymentu. Siedząc tu, złożmy ręce i zamknijmy oczy, dokładnie tak, jak robimy to do medytacji. Zapomnijmy o wszystkim, czego kiedykolwiek dowiedzieliśmy się z książek, gazet, magazynów, radia, telewizji, [Internetu] i reklam. Zapomnijmy nawet o rozmowach, wykładach i dyskusjach. Ile wówczas zostałoby nam wiedzy? Doprawdy bardzo mało. Eksperyment taki wykonywany regularnie byłby zbawienny. Powinniśmy bowiem zdać sobie sprawę, jak mało naprawdę wiemy. Wiedzieć, że się nie wie, to początek mądrości.

Przejdźmy teraz od naszej ogólnej zależności od słów i liter do zależności od nich w sprawach duchowych. Załóżmy, że mamy pewną ilość wiedzy religijnej. Wiemy coś o buddyzmie. Wiemy o Czterech Szlachetnych Prawdach i Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce; o karmie i odrodzeniu, Nirwanie i współzależnym pochodzeniu; o sunjacie, bodhisattwach i Czystej Krainie. Jakże dużo wiemy! Wiemy nawet coś o zen. Skąd pochodzi ta wiedza? Z książek i wykładów. Ostatecznie, rzecz jasna, pochodzi ona z pism, których ogólny ogląd starałem się zaprezentować w zeszłym tygodniu. Pisma składają się zaś ze słów i liter. Zatem nasza wiedza o buddyzmie zależy od słów i liter. Dlatego pochodzi z drugiej ręki, nie opiera się na bezpośrednim osobistym doświadczeniu czy percepcji.

Wykonajmy teraz inny eksperyment. Odstawmy na bok całą wiedzę o buddyzmie, która zależy od słów i liter, której nie doświadczyliśmy i nie zweryfikowaliśmy osobiście. Sporo zapewne odrzucimy. Czy naprawdę **wiemy**, czym jest Nirwana? Co z sunjata? Jeśli to konieczne, porzucmy je. Ile zostanie prawdziwej wiedzy na końcu eksperymentu? Być może nic.

Nie powinniśmy jednak myśleć, że coś straciliśmy. W istocie jest to wielki zysk. Jak widzieliśmy w zeszłym tygodniu, w zen chodzi o doświadczenie żywego ducha buddyzmu oraz o przekaz tego ducha. Dla zen nic innego się nie liczy. Nie można dopuścić, by cokolwiek stało na drodze. To właśnie sprawia, że zen jest takie „bezwzględne”. Zen nie waha się palić świętych przedstawień Buddy ani drzeć na kawałki świętych ksiąg, jeśli staną one na drodze. Ale co staje na drodze bardziej niż cokolwiek innego? Co takiego udaremnia większości z nas zdobycie realnej wiedzy o buddyzmie, opartej na własnym doświadczeniu? Niech ktoś mi powie... Wszyscy milczycie. Bez wątplenia największą przeszkodą jest **myślenie, że się wie**. Bez usunięcia tej przeszkody nie jest możliwy żaden postęp. Tutaj, bardziej niż gdziekolwiek indziej, zaczyna się mądrość. Zaczyna się tu również Oświecenie, zaczyna się tu postęp: w **wiedzy, że się nie wie**.

Taka wiedza wymaga rozróżniania tego, co wiemy z drugiej ręki, od tego, co wiemy z doświadczenia. Właśnie to zen ma na myśli, gdy domaga się niemieszania tych dwóch rodzajów wiedzy. Kiedy je mieszamy, żaden postęp duchowy nie jest możliwy. Niestety cały czas mamy na sumieniu takie pomieszanie. Właściwie jest to część naszego ogólnego warunkowania psychologicznego. Nie odróżniając myśli od rzeczy, nie potrafimy potem odróżnić słów od myśli. Sądzimy, że jeśli umiemy etykietować rzeczy, umiemy tym samym je zrozumieć. Weźmy na przykład Nirwanę. Jest to w istocie zasada duchowa lub transcendentálna Rzeczywistość i można o niej myśleć na wiele sposobów. Można na przykład myśleć o niej w kategoriach całkowitego ustania pragnienia. Skoro rozumiemy, co znaczą słowa „ustanie pragnienia”, wydaje nam się, że wiemy, czym jest Nirwana! Kiedy więc natykamy się w jakiejś niebuddyjskiej pracy na ideę wolności od pragnień, triumfalnie wykrzykujemy: „A owszem, Nirwana!”. Natychmiast przyklejamy etykietę. Uważamy, że wiemy, że stan wolności od pragnień wspomniany w niebuddyjskiej pracy i buddyjska Nirwana są jednym i tym samym. W istocie nie zrobiliśmy nic innego niż zrównanie myśli i słów. W ogóle nie docieramy do rzeczy, do rzeczywistości. W najlepszym razie operujemy myślami o rzeczach, a często jedynie słowami.

Tego rodzaju aktywność polegająca na konceptualizacji i werbalizacji jest na Zachodzie aż nazbyt częsta. Ludzie mówią o wiele za dużo. Zawsze chcą przypiąć gotowe etykiety do swoich doświadczeń. Jak gdyby byli niezdolni cieszyć się pięknem kwiatu, dopóki nie ustalą jego poprawnej klasyfikacji botanicznej i nazwy łacińskiej. Musimy uczyć się wartości ciszy, nie tylko fizycznej ciszy, lecz także ciszy myślowej, ciszy umysłu. Przypomina mi się w związku z tym anegdota opowiedziana mi wiele lat temu przez mojego indyjskiego przyjaciela, starszego brata we

Wspólnocie. Kilka lat wcześniej przyjaciel ten złożył wizytę w Niemczech, gdzie dał kilka wykładów na temat buddyizmu. Pewnego ranka przyszła do niego niemiecka buddystka. Jako że był w trakcie pisania listu i chciał zdążyć przed opróżnieniem skrzynki pocztowej, poprosił ją o poczekanie w przyległym pokoju. Pisał jednak tylko przez kilka minut, kiedy nagle drzwi otworzyły się z impetem i niemiecka buddystka gwałtownie zakrzyknęła: „Zwariuję, jeśli zostanę tam jeszcze przez chwilę. *Nie ma z kim porozmawiać!*”. Dotarłszy do końca tej historii, mój przyjaciel załamał ręce w żartobliwym geście rozpaczy, jakby chciał powiedzieć: „Jaka jest nadzieja na rozpowszechnienie buddyizmu pośród takich ludzi?”.

Pewne rzeczy mogą być doświadczane, a także opisywane i poddawane namysłowi. Inne, mimo że w zasięgu doświadczenia, wykraczają poza myśli i słowa. W najlepszym razie mogą być jedynie wskazywane, sugerowane lub dawane do zrozumienia. Dotyczy to tych realności, czy też aspektów Rzeczywistości, do których odnosimy się w kategoriach „Oświecenia”, „Nirwany”, „stanu buddy”. Wszystkie te określenia są używane jedynie prowizorycznie. Dają nam pewien zasób praktycznych wskazówek, wyobrażenie obszaru, gdzie należy szukać, kierunek, w którym należy orientować swoje duchowe usiłowania; ich ważność jest jednak relatywna. Tak naprawdę nie definiują celu. Dlatego używając ich, nie mówimy w absolutnym sensie zupełnie nic. Stąd w *Sutrze Lankawatara* Budda oznajmia, że począwszy od nocy swojego doskonałego Oświecenia aż do nocy swego ostatecznego odejścia nie wypowiedział ani jednego słowa. Między tymi dwoma wydarzeniami leży 45 lat niestrudzonego ziemskiego posłannictwa. W tym okresie nauczał on tysiące, być może setki tysięcy ludzi. Prawie nie było dnia bez przemów, dialogów, odpowiedzi na pytania. Ale w Rzeczywistości nic nie zostało powiedziane, ponieważ nic nie może zostać powiedziane o Rzeczywistości. Wszystkie jego słowa były wskazówkami czegoś, co jest ponad słowami. Jak powiada Aśwaghosza: „Używamy słów, aby uwolnić się od słów, dopóki nie osiągniemy czystej, bezsłownej Esencji”.

Jeszcze lepiej znana i bardziej uderzająca jest „cisza jak grom” Wimalakirtiego. Wimalakirti, wielki gospodarz-bodhisattwa z Wajśali, jest chory, i Budda prosi Śariputrę, by poszedł i zapytał się o jego zdrowie. Wielki uczeń jednak się wymawia, został bowiem raz skarcony przez Wimalakirtiego i czuje się niegodny misji. Wszyscy inni uczniowie, łącznie z bodhisattwami, również wymawiają się z uwagi na to, że czują się niegodni; wszyscy zostali poważnie zbici z tropu przez Wimalakirtiego w tym czy innym czasie. W końcu Mandżuśri, wielki bodhisattwa mądrości, godzi się spełnić prośbę Buddy i wyrusza z ogromną świtą na spotkanie Wimalakirtiego. Wywiązuje się obszerna dyskusja z dużą ilością subtelnej dialektyki. Wreszcie w dyskusji pojawia się temat doktryny niedwoistości. Różne interpretacje zostają zaproponowane przez obecnych. Ktoś mówi: „Czystość i nieczystość to dwie rzeczy. Jeśli widzi się prawdziwą naturę nieczystości, nie istnieje stan czystości i dostrajamy się do stanu czystości. Jest to przekroczenie progu doktryny niedwoistości”. Ktoś inny powiada: „Samsara i Nirwana to dwie rzeczy. Gdy ujrzymy (prawdziwą) naturę samsary, nie ma samsary, więzów, nie ma wyzwolenia, płonienia i wygaszenia”. Na końcu o opinię proszony jest Mandżuśri; odpowiada tak: „Wedle mojego wyobrażenia przekroczyć próg doktryny niedwoistości to nie mieć słów ani mowy, nie mieć świadomości ani nie wskazywać na żadną z *dharm*, i trzymać się z dala od wszelkich pytań i odpowiedzi”. Jego interpretacja spotyka się z wielkim aplauzem. Następnie Mandżuśri prosi Wimalakirtiego, by zabrał głos. Wszelako „Wimalakirti trwał w milczeniu, bez jednego słowa”. Oto „cisza jak grom” Wimalakirtiego.

Dopóki jesteśmy zależni od słów i liter, pozwalając sobie na zniewolenie nimi, zamiast traktować je użytkowo, nie będziemy zdolni urzeczywistnić tego, co wykracza poza słowa i litery. Będziemy jednocześnie mieszać dwa rodzaje wiedzy, sądząc, że wiemy coś, o czym zaledwie słyszeliśmy lub czytaliśmy. Z tego powodu zen nalega na „brak zależności od słów i liter”. Nie chodzi o to, że słowa są całkowicie bezużyteczne. Jak mówiłem na początku tego wykładu, by zakomunikować prawdę o braku zależności od słów i liter, jest się w nieunikniony sposób zależnym od słów i liter. Wracamy więc do punktu wyjścia.

Powstaje w tym punkcie ważne pytanie. Skoro w zen nie ma zależności od słów i liter, **od czego mamy zależeć**, na czym polegać? Zajmiemy się tym pytaniem w przyszłym tygodniu, gdy będziemy rozważać trzeci wers czterowiersza.

Czwarty wykład

Bezpośrednie wskazywanie na umysł

Dzisiaj zajmujemy się trzecim wersem naszego czterowiersza, „bezpośrednim wskazywaniem na umysł”, z nadzieją znalezienia tu odpowiedzi na pytanie, które zamknęło zeszlotygodniowy wykład – pytanie, od czego według zen mamy zależeć, na czym polegać, skoro ma nie być zależności od słów i liter. Podobnie jak dwa poprzednie wersy wiersza, wers, którym się teraz zajmiemy, wydaje się na pierwszy rzut oka zawierać dosyć prosty zwrot, który każdy może zrozumieć. Tak jednak nie jest. Zanim jego znaczenie stanie się dla nas jasne, stoi przed nami pewna doza niejasności, które trzeba rozstrzygnąć. Niejasność ta nie wynika z mętnego stylu nieznanego autora wiersza, tym mniej wynika z natury zen; stanowi ona po prostu efekt charakterystycznie chińskich prób upakowania maksimum treści w minimum słów. Znaczenie tego wersu można rozjaśnić poprzez rozważenie trzech wzajemnie ze sobą powiązanych kwestii.

Co znaczy tutaj „umysł”? Czemu zen podkreśla wskazywanie na umysł, a nie coś innego? Jaka jest waga i znaczenie **bezpośredniego** wskazywania?

Przede wszystkim znaczenie słowa „umysł”. Kiedy byłem w Kalimpong, mój przyjaciel pustelnik, o którym opowiedziałem wam na pierwszym wykładzie, udzielił mi raz szczegółowego wyjaśnienia dziewięciu podstawowych znaczeń tego słowa w chińskiej literaturze, włącznie z literaturą buddyjską. Na szczęście w tym kontekście nie musimy przejmować się nimi wszystkimi. Ogólnie mówiąc, *hsin* (lub *xin*) odpowiada indyjskiemu (palijskiemu i sanskryckiemu) słowu *ćitta*, którego zwykle jest tłumaczeniem. *Ćitta* to umysł w najszerszym i najogólniejszym sensie tego słowa, emocjonalnym i poznawczym, intelektualnym i racjonalnym. Niektórzy uczeni wolą wszakże oddawać *ćittę* i *hsin* przez „serce”, inni przez „duszę”. Na przykład Suzuki w niektórych swoich wczesnych pracach, jak doskonale *Zarysy buddyzmu mahajany* oraz bezcenne tłumaczenie *Przebudzenia wiary w mahajanie* Aśwaghoszy, często tłumaczy *ćittę* jako „duszę”. Oba tłumaczenia łatwo mogą być mylące. W tym kontekście *ćitta* czy *hsin* to nie serce przeciwstawione mózgowi w sensie intelektu, ale raczej całość mentalnego życia i aktywności, do których zaliczają się obie te sfery. Bardziej przypomina to *psyche* w sensie Jungowskim. W podobny sposób *ćitta* i *hsin* to nie „dusza”, ponieważ termin ten ma w angielskim konotacje całkiem obce buddyzmowi. Tak więc dziś trzymamy się słowa „umysł” jako najlepszego roboczego odpowiednika terminu zarówno chińskiego, jak i indyjskiego. W każdym bądź razie na tym etapie naszej analizy nie musimy poświęcać zbyt wiele uwagi subtelny różnicom w terminologii psychologicznej, i ogólny termin „umysł” będzie dość dobrze służyć naszym celom.

Po ostrzeżeniu, by nie polegać na słowach i literach, czyli na pośredniej wiedzy o Rzeczywistości, zen mówi nam w pewien sposób, by polegać na umyśle. Odpowiada to na pytanie, które pozostało nam na końcu poprzedniego wykładu. Zen w rzeczy samej oznajmia: **polegajmy na własnym umyśle**. Inaczej mówiąc, polegajmy na sobie, bowiem pod względem psychologicznym umysł to jaźń. Nie patrzmy na zewnątrz, nie pozwalajmy, by nasza uwaga rozpraszała się na zewnętrznych zjawiskach. Patrzmy wewnątrz. Ta idea nie jest oczywiście charakterystyczna jedynie dla zen. Dotyczy całego buddyzmu. Na przykład w *Dhammapadzie* Budda stwierdza, że ujarzmienie siebie to największe ze wszystkich zwycięstw, że „ja” jest swoim własnym schronieniem, swoim własnym mistrzem, i że czystość i nieczystość zależą od własnego „ja”. Tutaj uwaga jest jasno skierowana raczej na podmiot doświadczenia niż jego przedmiotową treść – na czujący, wiedzący, chcący umysł, a nie na zewnętrzny świat. Podobna w duchu jest maksyma umieszczona na Świątyni Apollina w Delfach: „Poznaj samego siebie”, i powiedzenie z *Tao Te Czing*: „Kto zna innych, jest mądry; kto zna siebie, jest oświecony”. Wskazując na umysł i sugerując, że zależyśmy bardziej od tego niż od czegokolwiek innego, zen nadaje dobrze znanej idei swój własny, szczególny nacisk.

Nacisk ten w żadnym razie nie jest zbyteczny. Właściwie jest on konieczny zawsze i

wszędzie. Ludzie, którzy osiągnęli pewien poziom dojrzałości i pewien stopień dobrobytu, zaczynają się nudzić i cierpieć na brak satysfakcji. Stają się znudzeni i niezadowoleni z pracy, z żony i rodziny, z książek i teatru, z radia i telewizji, z działań zadaniowych i zabawy, ze społeczeństwa, do którego należą, i czasów, w których się urodzili, ze śmiechu i płaczu, z poezji, muzyki i sztuki, z oblicza natury i kształtu człowieka. Wreszcie nudzą się samymi sobą i patrzą na siebie z niezadowoleniem. W tym stanie znudzenia i niespełnienia, nawet zmęczenia i niesmaku, zaczynają w ciemno czegoś szukać – nie wiedzą, czego. Nadając temu nazwę, określają to jako Prawdę, Rzeczywistość. Inni mówią o tym w kategoriach spokoju, szczęścia, ostatecznego spełnienia. Jeszcze inni wykorzystują specyficzną religijną terminologię. Mówią w kategoriach Boga, zbawienia, Oświecenia itd. Mówią nawet w kategoriach zen. Ale niezależnie od sposobów mówienia o tym, czego szukają, wszyscy są zgodni co do poszukiwania tego **na zewnątrz siebie**. Czasami oczywiście odnajdują to, czego szukają, i tworzą relację zależności od tego. Potem myślą, że ich poszukiwanie się powiodło i nuda oraz niespełnienie zostały zażegnane. Ale w istocie ponieśli porażkę. Stało się jedynie to, że padli ofiarą projekcji.

Jako zjawisko psychologiczne projekcja jest nam dość dobrze znana. Aby uniknąć konieczności rozpoznania i zapewne pogodzenia się z czymś w nas, nieświadomie przypisujemy to innym ludziom. Ten wypierany i projektowany czynnik to zazwyczaj coś doświadczanego jako nieprzyjemne lub złe, czego się wstydzimy albo obawiamy. Możemy na przykład być zimni, twardzi i samolubni, kompletnie pozbawieni ciepła i uczucia. Krytykujemy więc innych ludzi za bycie takimi. Narzekamy, czasem zgorzkniale, że nasi przyjaciele i krewni są niemili i brak im współczucia, że depczą po naszych uczuciach i nas nie kochają. Możemy nawet przypisywać uczucia chłodu i wrogości całemu wszechświatowi. Tak naprawdę nie robimy nic poza przypisywaniem swoich osobistych defektów innym ludziom i światowi zewnętrznemu. Tego rodzaju projekcja psychologiczna zachodzi cały czas. Mimo że ekstremalne przypadki są rzadkie, element projekcji dotyczy niemal wszystkich naszych negatywnych ocen innych ludzi. Jeśli jesteśmy czujni, możemy często się na tym przyłapać. W ramach kolejnego eksperymentu spróbujcie w nadchodzącym tygodniu zaobserwować, czego najbardziej nie lubicie w innych, co najczęściej w nich krytykujecie i potępiać. Mała, elementarna autoanaliza może ujawnić, że dokładnie te właściwości są ukryte głęboko w waszym własnym umyśle, i że krytykowanie innych w ten sposób to w istocie nieświadome krytykowanie samego siebie.

Projektowane mogą być nie tylko złe właściwości, ale też dobre. Nie są to sprawy, których się wstydzimy i obawiamy, lecz zdolności istniejące na bardzo głębokim poziomie, których nie zdołaliśmy na razie rozwinąć. Czasami możemy nie zdawać sobie sprawy z możliwości ich rozwinięcia. Projektujemy na przykład cechę miłości. Czując potrzebę miłości, ale będąc niezdolnymi do jej rozwinięcia, usiłujemy znaleźć ją na zewnątrz i z tego źródła czerpać. Innymi słowy projektujemy. Mimo że może to być dobra właściwość sama w sobie, jej projekcja bywa jednak zła, o ile stoi na drodze ku pełnej integracji siebie. W przypadku miłości nie możemy prawdziwie jej przyjmować, dopóki nie jesteśmy zdolni sami jej dawać, a nie możemy dawać miłości, dopóki się ona nie rozwinie.

Można pójść nawet dalej. Projekcja jest nie tylko psychologiczna, lecz także duchowa. Wszyscy ludzie są zdolni przekształcać swoje niejasne przeblyski zrozumienia i sporadyczne impulsy dobroci w najwyższą mądrość i nieskończone współczucie doskonałego stanu buddy. Wszyscy są zdolni osiągnąć Oświecenie. Ale tego nie czynimy. Zamiast tego projektujemy niejako własne potencjalne Oświecenie na zewnątrz, na inną osobę, choćby na postać Buddy, a następnie przechodzimy do utrwalenia relacji z nim, czyli do czczenia go, a przynajmniej głębokiego szacunku dla niego jako w najwyższym stopniu mądrego i nieskończonego współczującego nauczyciela. Nie ma to znaczyć, że Budda nie był oświecony, ani że ideał Buddy obecny w naszej wyobraźni religijnej to tylko projekcja, nawet jeśli to projekcja duchowa. Znaczy to, że w ostatecznym rachunku musimy zaspokoić swoją potrzebę Oświecenia przez rozwinięcie jej w sobie, a nie pasożytowanie na Oświeceniu Buddy. Nie chodzi o to, że na projekcję duchową wcale nie ma miejsca w życiu religijnym, ani że wiara i kult są złe. Duchowa projekcja reprezentuje bardzo ważny etap i jako taka ma swoje uzasadnione miejsce w ogólnym schemacie rozwoju duchowego.

Ale **ostatecznie** to przeszkoda.

Dlatego zen, przyjmując absolutny punkt widzenia, wskazuje na umysł. Wzywa do zupełnego wycofania się ze **wszelkich** projekcji, pozytywnych i negatywnych, psychologicznych i duchowych. Mówi: „Polegaj na umyśle, polegaj na sobie”. W tym kontekście Oświecenie może zostać zdefiniowane jako całkowita nieobecność projekcji.

Dotychczas bardzo ogólnie rozważaliśmy wskazywanie na umysł przez zen. Nadszedł czas, by stać się bardziej konkretnym. Zen wskazuje na umysł – ale na jaki umysł? Umysł istnieje na wielu różnych poziomach i płaszczyznach; ma liczne aspekty, liczne funkcje. Na przykład mamy postrzegający umysł, myślący i rozważający umysł i Absolutny Umysł. Na który z nich wskazuje zen? W ogólny sposób, rzecz jasna, wskazuje na wszystkie, na umysł jako odrębny od materii, odrębny od świata zewnętrznego. Ale dokładniej mówiąc, wskazuje na Absolutny Umysł. Wskazuje na Umysł ponad umysłem, na wewnętrzną naturę buddy, i mówi, by na tym polegać.

Na tym etapie nasze pierwsze pytanie: „Co znaczy tutaj umysł?” zaczyna nakładać się na drugie: „Czemu zen podkreśla wskazywanie na umysł, a nie coś innego?”. Umysł to punkt kontaktu z Rzeczywistością. Absolutny Umysł **jest** Rzeczywistością. Dlatego też wskazując na umysł, zen wskazuje na Rzeczywistość, na Oświecenie, które jest doświadczeniem Rzeczywistości, wskazuje na naturę buddy. Oto dlaczego wskazuje na umysł, a nie cokolwiek innego.

Możemy teraz wyraźniej zobaczyć charakter powiązania między zen a medytacją. Możemy zrozumieć, czemu zen to Szkoła **Medytacji**. Wbrew temu, co niekiedy się sądzi, medytacja to nie tylko kwestia poprawnie wykonywanych ćwiczeń w koncentracji. Można zdefiniować medytację jako usilną i metodyczną próbę dostrzeżenia Rzeczywistości w sobie. Normalnie nasza uwaga skierowana jest na zewnątrz, ku światu. Kiedy jednak podejmujemy praktykę medytacji, uczymy się wycofywać uwagę z zewnętrznych obiektów, odcinać zmysły od odpowiadających im bodźców i skupiać uwagę do wewnątrz. Tak postawa wycofania wyraża się w postawie ciała zazwyczaj przyjmowanej podczas medytacji, gdy siedzimy z nogami skrzyżowanymi pod sobą i rękoma spoczywającymi, jedna nad drugą, na skrzyżowanych przegubach. Oczy są zamknięte, co oznacza wykluczenie nie tylko bodźców wzrokowych, ale też jakichkolwiek innych doznań zmysłowych. Dzięki praktyce staje się możliwe utrzymanie ześrodkowania umysłu do wewnątrz przez coraz dłuższy czas. W końcu skutkuje to trwałym przesunięciem centrum uwagi z zewnętrznego świata na sam umysł, przez co, nawet jeśli jesteśmy zaangażowani w zewnętrzne aktywności, zawsze utrzymuje się pewien poziom wewnętrznej skupienia i świadomości.

Następnym krokiem do podjęcia jest stopniowe oczyszczanie, rozjaśnianie i rozświetlanie umysłu. Inaczej mówiąc, po odwróceniu się od zewnętrznego świata ku umysłowi, musimy odwracać się od niższego umysłu ku umysłowi wyższemu. W ogólnej tradycji dzielonej przez zen ze wszystkimi innymi formami buddyzmu postęp ów jest wyrażany przez cztery *rupa-dhjany*, stany świadomości medytacyjnej powiązanej ze światem form, oraz cztery *arupa-dhjany*, stany świadomości medytacyjnej powiązanej ze światem bezforemnym. Zazwyczaj uważa się, że konstytuują one jeden ciągły szereg.

Pierwszy z czterech kroków medytacyjnej świadomości powiązanej ze światem form składa się z pięciu psychicznych czynników: myśli, zarówno inicjującej jak i podtrzymującej, zachwyty (lub uniesienia), błogości i jednopunktowości (koncentracji). W drugim z tych stanów myśl zostaje wyeliminowana, zaś w trzecim – zachwyt. W czwartym błogość zostaje zastąpiona spokojem, równowagą. Jednopunktowość to jedyny czynnik psychiczny, który pozostaje niezmienny cały czas. Właściwie jego intensywność rośnie w miarę, jak pozostałe czynniki są eliminowane, absorbuje on bowiem energię im poświęcaną.

Cztery stany medytacyjnej świadomości powiązanej z bezforemnym światem są znane jako: sfera nieskończonej przestrzeni, sfera nieskończonej świadomości, sfera nie-przedmiotowości i sfera ani percepcji, ani nie-percepcji. Nazwy te mówią nam bardzo mało o rzeczywistej naturze tych stanów, stoją za nimi jednak coraz wyższe i coraz bardziej wyrafinowane doświadczenia jednopunktowości i unifikacji.

Nawet kiedy przeszło się drogę wzwyż od niższego do wyższego umysłu i wszystkie osiem stanów świadomości medytacyjnej zostało doświadczone w całej pełni, nie osiągnęło się jeszcze

granic medytacji. Natura ośmiu stanów jest relatywna i światowa. Nie są absolutne ani transcendentalne. Nie ujrzelśmy jeszcze Rzeczywistości. Odwróciwszy się od niższego ku wyższemu umysłowi, musimy na końcu odwrócić się od relatywnego umysłu ku Absolutnemu Umysłowi. Jako że relatywny umysł i Absolutny Umysł są z punktu widzenia relatywnego umysłu całkowicie nieciągłe, przejście to może się dokonać jedynie za pomocą skoku egzystencjalnego z jednego umysłu do drugiego. Nie ma tu już kwestii ścieżki z wyraźnie oznaczonymi krokami i etapami. Ścieżka, którą dotychczas podążaliśmy, kończy się na skraju czeluści, i z tego punktu nie mamy innej alternatywy niż skok w ciemność. Skoczywszy, znajdujemy się pośrodku Pustki. Ciemność zamienia się w światło. Nagle i tajemniczo relatywny umysł zostaje zastąpiony przez Umysł Absolutny. Umysł Absolutny nie jest podmiotem w opozycji do przedmiotu, nie może też sam stać się przedmiotem myśli. Jest czystą, olśniewającą i przejrzystą świadomością, wewnątrz której nie istnieje rozróżnienie na podmiot i przedmiot. Cel medytacji został tym samym osiągnięty. „Ujrzelśmy” Rzeczywistość. Wskazując na umysł, zen wskazał na Rzeczywistość, Oświecenie, stan buddy.

Zobaczywszy, co kryje się za słowem „umysł” i czemu zen akcentuje wskazywanie na umysł, a nie cokolwiek innego, dochodzimy do naszego trzeciego pytania: jakie jest znaczenie **bezpośredniego** wskazywania? Nietrudno to dostrzec. Bezpośrednie wskazywanie oznacza odnoszenie wszystkiego do samego umysłu – przede wszystkim odnoszenie do myślącego i postrzegającego umysłu zamiast do obiektu jego myśli i postrzeżeń. Oznacza to rzucanie ucznia raz po raz na głębokie wody jego osobistych problemów i indywidualnych zasobów. Oznacza rezygnację z podróży od Hampstead do Highgate⁶ przez cały wszechświat. To ostatnie jest oczywiście jedynie rodzajem objazdu, z którego ludzie uwielbiają korzystać. Mimo przeciwnych zapewnień nie chcą oni tak naprawdę dotrzeć do Highgate. Nie chcą stanąć twarzą w twarz z wyzwaniem egzystencji. Chcą tego uniknąć.

Istnieje na to wiele sposobów. Jednym z najpopularniejszych, zwłaszcza w kręgach zachodniego buddyźmu, jest zadawanie pytań. Mogliście sądzić, że ludzie zadają pytania w celu rozwiania wątpliwości, rozjaśnienia umysłowego zamieszania i dotarcia do prawdy, i trzeba przyznać, że czasami tak bywa. Ale w większości przypadków ludzie zadają pytania, by **nie** otrzymać odpowiedzi. Odpowiedź w realnym życiu jest ostatnią rzeczą, której chcą. Nawet, jeśli ją otrzymają, nie będą wiedzieć, co z nią zrobić. Czuliiby się zapewne jak mały chłopiec bawiący się w ogrodzie w polowanie na lwy i tygrysy, który stanął oko w oko z prawdziwym lwem czy tygrysem, który uciekł z zoo. Zadają więc ciągle pytania. Jaka jest natura Nirwany? Jak może działać prawo karmy, skoro nie istnieje trwałe „ja”? Jakie są dowody na odradzanie się? Skąd mamy wiedzieć, czy osiągnęliśmy Oświecenie? Skąd bierze się ignorancja? Czy naprawdę można pragnąć braku pragnień? Jak jest możliwe bycie w pełni świadomym, jeśli świadomość oznacza bycie świadomym tego, że jest się świadomym i tak dalej *ad infinitum*? Czy pies ma naturę buddy? Czemu Bodhidharma przybył z Zachodu? Na pytania tego rodzaju zen nie daje odpowiedzi, a przynajmniej nie odpowiada na nie w ich kategoriach bądź z ich punktu widzenia. Ogólnie woli raczej odpowiedzieć pytaniem na pytanie: „Czemu się o to pytasz?”. Lub w sposób bardziej wymagający: „Kim jest ten, kto pyta?”. Tak oto wymiana jest od razu umieszczona na zupełnie innej płaszczyźnie. Z abstrakcyjnej i teoretycznej staje się konkretna i egzystencjalna. Pytający zostaje zmuszony zdać sobie sprawę, choćby mgliście, że wcale nie jest motywowany przez bezinteresowne „naukowe” dążenie do prawdy, lecz wpływają na niego raczej czynniki, których jest w dużej mierze nieświadomy, i tak naprawdę usiłuje uciec od prawdy.

Większość ludzi, rzecz jasna, opiera się temu olśnieniu. Ich motywy są ostatnią rzeczą, którą by analizowali. Ale zen nie pozwala im łatwo od tego uciec. W taki czy inny sposób, za pomocą kija lub krzyków, gdy zawodzą słowa, odciąga ich od filozofii, religii i psychologii, nawet od samego zen, i zmusza do spojrzenia tam, gdzie być może nigdy nie myśleli patrzeć – na ich własny umysł.

Właśnie to każdy z was powinien robić. Inaczej ta przemowa poszłaby na marne. To, co

powiedziałem, powinno być samo w sobie traktowane jako bezpośrednie wskazywanie na umysł.
Traktujcie to jak wykład o bezpośrednim wskazywaniu na umysł, a zagubicie całe przesłanie.

Wykład piąty

Wgląd we własną naturę i zrealizowanie stanu buddy

Dzisiaj dochodzimy do czwartego i ostatniego wersu tradycyjnego wiersza, z pomocą którego staraliśmy się w ciągu ostatnich kilku tygodni uzyskać pewien wgląd w esencję zen. Wers brzmi: „Wgląd we własną naturę i zrealizowanie stanu buddy”. Wyrażenie „własna natura” odpowiada sanskryckiemu *swabhawa*, dosłownie „własne bycie” lub „natura ja”, i w tym kontekście reprezentuje umysł, na którym zaleca nam polegać poprzedni wers. Toteż można by również oddać ten wers jako „Wgląd we własny **umysł** i zrealizowanie stanu buddy”. Słowo „i” nie pojawia się jednak w oryginalnym chińskim. Z tego, co wiem język chiński obywa się całkowicie bez spójników. Nie ma konieczności ponownego łączenia tego, co nie jest podzielone. Tutaj to, co uznalibyśmy za pominięcie słowa „i”, sugeruje, że „wgląd” we własną naturę lub we własny umysł i „zrealizowanie” stanu buddy nie są dwoma odrębnymi aktywnościami, nawet jeśli są równoległe. Są to po prostu różne aspekty jednego i tego samego procesu duchowego.

By zrozumieć, jak zachodzi ten proces, odnieśmy się do *Sutry Surangama*, jednego z najwybitniejszych wielkich pism mahajany. Scena sutry znajduje się w Śrawasti w północno-zachodnich Indiach, w sadzie nabytym od księcia Dżety przez bogatego kupca Anathapindikę jako dogodny miejsce odosobnienia dla Buddy. Wkrótce po rozpoczęciu sutry Budda i jego uczniowie zostają przez króla zaproszeni na wielką ucztę, by uczcić rocznicę śmierci królewskiego ojca. W odpowiednim czasie wszyscy więc wyruszają do pałacu. Brakuje jedynie Anandy, osobistego pomocnika Buddy. Poszedł załatwić kilka spraw i po powrocie widzi, że nikogo nie ma. Stwierdziwszy, że klasztor jest opuszczony, a w nim nie ma nic do jedzenia, bierze miseczkę jałmużniczą i rusza, by zebrać od drzwi do drzwi na ulicach miasta. Jako sumienny mnich żebrze u wszystkich po kolei, nie robiąc rozróżnień na biednych i bogatych, na wyższe kasty i niższe kasty, i w ten sposób dociera w końcu do domu kobiety z niskiej kasty o imieniu Matangi, która ma piękną córkę Prakriti. Zobaczywszy młodego i przystojnego mnicha, Prakriti z miejsca się w nim zakochuje i błaga matkę, by rzuciła nań miłosny urok. Matangi tak czyni. Ananda, mimo że mnich to sumienny, nie jest odporny na ataki magii i nie tylko zaczyna go pociągać wdzięki dziewczyny, ale też ulega pokusie wejścia do domu i do jej pokoju.

W międzyczasie Budda powrócił do swego odosobnienia w sadzie, gdzie rozprawia z królem i innymi znakomitościami towarzyszącymi mu w drodze powrotnej z pałacu. Wiedząc jednak cały czas, co dzieło się z Anandą, wzywa bodhisattwę Mandżuśriego i nakazuje mu pójść i ocalić Anandę przez powtórzenie Wielkiego Dharani w domu Matangi. Zaraz po tym, jak Mandżuśri to czyni, urok Matangi traci swoją moc, Ananda odzyskuje zmysły, i przybity mnich oraz skruszona dziewczyna podążają w towarzystwie wielkiego bodhisattwy do stóp Buddy.

Wszystko to ma oczywiście znaczenie alegoryczne. Po pierwsze, Matangi jest kobietą z **niskiej kasty**. Zajmuje innymi słowy miejsce na samym dnie indyjskiej drabiny społecznej. Jako że istnieje wyraźna odpowiedniość między wyższymi i niższymi kastami z jednej strony, a wyższymi i niższymi stanami świadomości z drugiej, można powiedzieć, że reprezentuje ona nieuznawane i wypierane strony własnej natury. W buddyzmie tantrycznym kobieta z niższej kasty to królewski symbol wszystkich surowych, nieoczyszczonych energii psychicznych, które według tej tradycji nie powinny być wypierane, lecz wyciągane na wierzch i jednoczone ze świadomą duchowością. Znaczące jest też, że córka Matangi ma na imię Prakriti, „Prakriti” znaczy bowiem „natura”. Ananda jest bardzo uczony i bardzo sumienny, ale nie jest oświecony. Innymi słowy, nie powiodło mu się jeszcze zintegrowanie różnych stron własnej istoty. Serce ciągle wojuje z głową, nieświadome ze świadomym. Rzucenie uroku oznacza nie atak z zewnątrz, a raczej atak sił pochodzących z głębi jego własnego nieświadomego umysłu, sił, z którymi jeszcze nie jest w pełnej zgodzie. Mandżuśri reprezentuje oczywiście transcendentálną mądrość. Konflikt pomiędzy sercem a głową, emocją a rozumem, nieświadomym a świadomym umysłem może zostać rozwiązany

jedynie przez pojawienie się wyższej władzy, gdzie światło rozumu i ciepło emocji są nie tylko stopione, ale też podniesione na najwyższy możliwy poziom intensywności. Dopiero, gdy bodhisattwa recytuje Wielkie Dharani, zaklęcie Matangi traci swoją moc. Nie znaczy to jednak, że naturalne siły reprezentowane przez to zaklęcie zostają po prostu wypchnięte z powrotem w ciemność nieświadomego. Mandźuśri to nie św. Michał triumfalnie duszący pod stopami siły zła. Mandźuśri przyprowadza Anandę z powrotem do stóp Buddy. Przyprowadza też jednak Prakriti. Innymi słowy, Natura powinna być uznawana, a nie wypierana, oczyszczana i przyswajana, a nie odrzucana.

Pojawiwszy się przed Buddą, Ananda pada przed nim na twarz, wyznaje swoje niedostatki i prosi o pomoc. Budda mówi, że przepytą Anandę, i że powinien on **odpowiadać spontanicznie**, bez odwoływania się do różnicującego myślenia. Takie postawienie sprawy jest ważne. Ananda to bardzo uczonego człowiek, „wiele słyszał”, ale Budda nie chce, by przy odpowiedziach korzystał z nabytej wiedzy, która wszak jest z drugiej ręki; chce, by mówił od siebie, w oparciu o osobiste postrzeżenia i uświadomienia. Chce, by mówił głosem własnym, a nie pożyczonym. Rzecz jasna, ten rodzaj spontaniczności jest bardzo rzadki. Kiedy jesteśmy pytani na tematy fundamentalnej wagi, zwykle odpowiadamy po dłuższym namyśle i zastanowieniu. Oznacza to, że odpowiadamy ze stosunkowo powierzchownego poziomu naszej istoty, zbudowanego bardziej z zewnętrznych przyrostów niż z wewnętrznych kreacji, złożonego z opinii i poglądów. Jedynie w momentach kryzysu, lub głęboko poruszeni, naprawdę **siebie** w pewnym sensie wypowiadamy. Właśnie ten rodzaj spontaniczności, sięgający nawet jeszcze głębiej, pochodzący z egzystencjalnych głębi ucznia, ma w zamiśle wzbudzać *mondo*, czyli w tradycji zen „wymiana” między mistrzem a uczniem lub między dwoma mistrzami. Dopóki źródłem wypowiedzi ucznia jest cokolwiek innego niż jego własny prawdziwy umysł, jego natura buddy, mistrz pozostaje niezadowolony.

Krok po kroku uczeń zostaje zatem zepchnięty do narożnika, w impas. Jego odpowiedzi są odrzucane, umysł ma skonsternowany, zasoby intelektualne są wyczerpane, i w tym stanie bliskim załamania może uciec z impasu tylko dzięki przebudzeniu się w rzeczywistości własnego prawdziwego umysłu, przemawianiu jego głosem, mówieniu tego, co przyjdzie. Być może tym, co przyjdzie, wcale nie będą słowa, lecz uśmiech lub wybuch śmiechu, grzeczny ukłon lub nagle uderzenie. Musi to być jednak spontaniczne, musi pochodzić z najgłębszego możliwego poziomu jego istoty.

Budda chce, by Ananda w taki właśnie sposób odpowiedział na jego pytanie, które brzmi: „W jaki sposób zainteresowałeś się buddyzmem?”. Inaczej mówiąc, Budda powraca do korzeni, nie marnując czasu na pytanie Anandy, czemu załatwianie spraw tyle mu zajęło albo czemu nie utkwiał oczu w miseczkę jałmużniczej, kiedy zebrał pod domem Matangi. Zamiast tego jak grom z jasnego nieba pojawia się pytanie: „Jak zainteresowałeś się buddyzmem?”. Jako że znaczenie sutry jest uniwersalne i ponadczasowe, pytanie to jest skierowane nie tylko do Anandy, ale też do nas, nie tylko do Anandy ze sceny historii buddyjskiej, ale do Anandy w naszych umysłach, do tych aspektów nas samych, które, jako niezintegrowane, są podatne na ataki nieświadomego, tak jak on był podatny. My także od czasu do czasu potrzebujemy pochylić się nad naturą naszego własnego zaangażowania, podjąć refleksję nad powodami naszego podążania ścieżką ku Oświeceniu. Czy pociąga nas w buddyzmie jego sztuka, jego etyka, czy jego metafizyka? Czy to książki zaprowadziły nas do stóp Buddy, czy raczej żywy przykład kogoś, kogo znamy? Czy poszukujemy psychologicznego bezpieczeństwa? Czy nasze buddyjskie życie nie stało się kwestią nawyku i rutyny? Tego rodzaju pytania powinniśmy sobie zadawać, i, podobnie jak Ananda, powinniśmy starać się odpowiedzieć na nie spontanicznie.

Cóż, jak właściwie Ananda zainteresował się buddyzmem? Trudno sobie wyobrazić, by ktokolwiek dzisiaj dał taką odpowiedź, jaką daje on Buddzie. Zainteresował się, jak mówi, ponieważ był pod wrażeniem osobistego wyglądu Buddy, i ponieważ był przekonany, że aureola transcendentalnie czystej i złotej jasności, która, jak dostrzegł, emanowała z jego osoby, nie mogła pochodzić od kogoś, kto nie wyzwolił się ze wszystkich seksualnych namiętności i pożądań. To z tego powodu podziwiał Buddę i to skłoniło go, by stać się jednym z jego prawdziwych wyznawców.

Aprobując tę deklarację, Budda uroczyście zwraca się następnie do całego zgromadzenia. Czujące istoty rodzą się i odradzają w czasie niemającym początku – powiada im – albowiem nie zrealizowały prawdziwej Esencji Umysłu wraz z jego samooczyszczającą się jasnością. Przeciwnie, były pochłonięte złudnymi i ulotnymi myślami, które nie są niczym poza fałszem i próżnością, gotując sobie w ten sposób warunki ponownego odrodzenia. Jeśli Ananda pragnie doskonalszego zrozumienia Najwyższego Oświecenia, musi nauczyć się odpowiadać na pytania spontanicznie, bez odwoływania się do myślenia różnicującego, ponieważ to dzięki poleganiu na swoim intuicyjnym umyśle buddowie dziesięciu dziedzin wszechświata zostali wybawieni z cyklu uwarunkowanej egzystencji. Po oznajmieniu tego Budda zadaje Anandzie dalsze pytanie: kiedy go ujrzał i był pod wrażeniem jego wyglądu, jak go postrzegał?

Ananda odrzekł, że postrzegał go za pomocą swoich oczu i swojego umysłu.

A gdzie się one mieszczą?

Oczy, podobnie jak inne organy zmysłowe, mieszczą się na powierzchni ciała, zaś umysł ukryty jest wewnątrz ciała.

Nie zadowala to Buddy. Wskazuje on, że Ananda siedzi teraz w przybytku odosobnienia. Pierwszym, co widzi, są ludzie tutaj siedzący i inne rzeczy, a dopiero potem widzi sad i park na zewnątrz. Podobnie, gdyby umysł Anandy ukryty był w jego ciele w sensie przestrzennej lokalizacji, powinien być zdolny postrzegać najpierw swoje wewnętrzne organy, a potem obiekty zewnętrzne. Ananda próbuje raz jeszcze. Umysł może wszak być zlokalizowany poza ciałem. Może być jak lampa, która oświeca najpierw wewnętrzne pokoju, a potem, świecąc przez drzwi i okna, oświeca podwórze na zewnątrz.

To także nie zadowala Buddy. Jedna osoba, która je, nie zaspokaja głodu wszystkich; w podobny sposób, jeśli postrzegający i rozumiejący umysł Anandy istotnie jest na zewnątrz jego ciała, wówczas to, co postrzega umysł, nie mogłoby być odczuwane przez ciało, zaś to, co odczuwa ciało, nie mogłoby być postrzegane przez umysł. Umysł i ciało trwają we wzajemnym stosunku, czego dowodzi fakt, że kiedy oczy Anandy patrzą na dłoń Buddy, umysł dokonuje jej identyfikacji. Skoro umysł i ciało są we wzajemnym stosunku, nie można orzec, że umysł istnieje poza ciałem.

Ananda ciągle myśli, że umysł musi się gdzieś znajdować. Jeśli nie może istnieć ani wewnątrz, ani na zewnątrz ciała, musi istnieć gdzieś pomiędzy. Może być w rzeczy samej ukryty w samych organach zmysłów. Jak oko może być pokryte kryształową misą, tak umysł może być „pokryty” okiem czy też w nim zawarty. Jako część oka umysł nie może mieć wglądu we wnętrze ciała, ale będąc ukryty w oku, może bez problemu postrzegać obiekty zewnętrzne.

Na to wyjaśnienie Budda oponuje, że gdyby naprawdę umysł zawierał się w oku tak, jak oko może być pokryte przez kryształową misę, to umysł winien postrzegać oko przed postrzeżeniem zewnętrznych obiektów, tak samo, jak oko widziałoby misę przez postrzeżeniem gór i rzek.

Tak oto ów dialog się odbywa. Ananda i inni członkowie wielkiego zgromadzenia pojmują, że umysł nie może być nigdzie zlokalizowany, nie będąc zjawiskiem uwarunkowanym przestrzennie. Nie ma czasu podążać w szczegółach za tą dyskusją, w której krok po kroku Budda prowadzi Anandę do najwyższego uświadomienia, ale powinno stać się już jasne, że *Sutra Surangama* to jeden z najwspanialszych buddyjskich dialogów pośród wszystkich napisanych. Dorównuje ona nawet Platonowi pod względem atmosfery i piękna oprawy, a jej zawartość jest wręcz głębsza, nie będąc niczym innym, jak stopniowym objawieniem doświadczenia koronującego drogę Buddy, jego doświadczenia najwyższego *samadhi*.

Co więcej, umysł nie tylko nigdzie się nie znajduje, ale też nie istnieje jako rzecz pośród innych rzeczy. Nie będąc rzeczą, obiektem, nie może być w istocie postrzegany ani widziany. Ale czwarty wers naszego wiersza, którym zajmujemy się teraz, mówi o wglądzie we własną naturę, czyli we własny umysł. W oczywisty sposób istnieje w tym sprzeczność. Jak ją rozwiązać?

Docieramy tym samym do najgłębszych i najważniejszych nauk buddyzmu mahajany, do nauk, których zen w swojej najlepszej postaci jest po prostu praktycznym wyrazem. **Umysł widzi się, nie widząc.** Nie będąc obiektem postrzegania, lecz samą zasadą postrzegania, umysł nie może być postrzeżony. Wszystko, co jest postrzegane, nie jest umysłem. Dlatego dla umysłu próba postrzeżenia swej własnej egzystencji jest jak dla opuszki palca próba dotknięcia się. Czegokolwiek

się nie dotknie, nie będzie to opuszka palca. Jedynym sposobem, w jaki opuszka palca może siebie „dotknąć”, jest wycofanie się z wszelkiego kontaktu z zewnętrznymi obiektami i bezpośrednio „czucie” swojego własnego istnienia. Podobnie jest z umysłem. Nigdy go nie poznamy, goniąc za nim – przy użyciu umysłu – jak gdyby to był zewnętrzny obiekt różny od umysłu. Zen nazywa to „używaniem umysłu w poszukiwaniu umysłu” i jest to całkiem bezużyteczne. Kierując się tą procedurą możemy odkryć wiele „umysłów”, ale nie będziemy w stanie odkryć właściwego umysłu, samej zasady percepcji. Prawdziwy umysł można odnaleźć jedynie przez nieodnajdywanie, innymi słowy – przez realizację czystej, nie-dualnej świadomości bez rozróżnienia na podmiot i przedmiot.

To, co zostało powiedziane o „widzeniu własnego umysłu”, z jednakową mocą stosuje się do „zrealizowania stanu Buddy”, ponieważ, jak to już widzieliśmy, jedno i drugie to różne aspekty tego samego procesu. „Widzenie” odpowiada „zrealizowaniu”, a „umysł” – „stanowi buddy”. Podobnie, jak niepoważne są próby zobaczenia umysłu umysłem, tak i niepoważne są próby zrealizowania umysłem stanu buddy. Zen mówi nam: jesteś buddą. Wszystko, co musimy zrobić, to przebudzić się do doniosłości tego ostatecznego faktu. Praktyki rytualne, studia nad pismami, nawet medytacja to koniec końców strata czasu. Angażowanie się w nie to „używanie buddy do zrealizowania buddy”, co przypomina szukanie siebie.

Oczywiście nie jest łatwo się przebudzić. Dokonanie tego wymaga doprawdy wielkiego wysiłku. Przede wszystkim musimy zdać sobie sprawę, choćby mgliście, że jesteśmy uśpieni. Siedząc tutaj i przysłuchując się słowom, nie jesteście przytomni, jak zapewne sobie wyobrażaliście, lecz uśpieni, mocno uśpieni. Zen to nic innego, jak głos krzyczący: „Obudź się! Obudź się!”. Choć rozbrzmiewa on głośno w naszych uszach, nasze uśpienie jest tak głębokie, że jest dla nas prawie niedosłyszalny, jak gdyby przychodził z dalekiego dystansu. Już od pięciu tygodni mówię o zen; jednak nikt nie wydaje się przebudzony. Być może sam się jeszcze nie przebudziłem. Być może cały ten czas przemawiałem tylko we śnie. Zdarza się jednak niekiedy, że jedna śpiąca osoba, mówiąc przez sen, może wybudzić drugą. Miejmy nadzieję, że w efekcie tych wykładów o esencji zen nastąpiło coś tego rodzaju.

Spis treści

Przedmowa	4
Pierwszy wykład	
Wprowadzenie	7
Drugi wykład	
Specjalny przekaz poza pismami	14
Trzeci wykład	
Brak zależności od słów i liter	20
Czwarty wykład	
Bezpośrednie wskazywanie na umysł	24
Piąty wykład	
Wgląd we własną naturę i zrealizowanie stanu buddy	30
Spis treści	35