

Agnieszka Kozyra

Instytut Filozofii UW

GLÓWNE NURTY BADAŃ NAD ZEN

Na temat zen powstało tak wiele opracowań, że nie sposób omówić je wszystkie. Można jednak wyodrębnić kilka najważniejszych nurtów interpretacyjnych zen, z których większość nawiązuje do pionierskich opracowań na temat zen Suzukiego Daisetsu. Arnold Toynbee porównał wprowadzenie zen do kultury zachodniej przez Suzukiego do odkrycia energii jądrowej¹ – taka, nieco przesadzona, ocena świadczy o tym, jak wielkim wyzwaniem stały się dla zachodnich intelektualistów książki Suzukiego.

Główne grupy tematyczne badań nad zen to: polemiki dotyczące historii i ortodoksji zen nierozdzielnie związane z zadawnionymi konfliktami pomiędzy różnymi szkołami zen, interpretacja psychologiczna i psychoanalityczna zen (oraz jej „libertyńska” odmiana), teoria uniwersalizmu zen (mająca związek z dialogiem zen i chrześcijaństwa), związki zen i sztuki, tzw. nurt „misyjny”, wreszcie dyskusje na temat filozofii zen.

Wszystkie te grupy tematyczne zostaną pokrótce omówione w tym artykule, z wyjątkiem problemu wpływu zen na sztukę i sztuki walki, który został świadomie pominięty, ponieważ zasługuje na oddzielne syntetyczne opracowanie².

Polemiki dotyczące historii zen

Zen jest szkołą buddyzmu mahayany, która głosi, iż istota oświecenia została zachowana dzięki duchowemu przekazowi, zapoczątkowanemu przez historycznego Buddę, Śakjamuniego. Nazwa „zen” pochodzi od sanskryckiego słowa *dhyana*, ozna-

¹ B. Faure, *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton, New Jersey 1993, s. 53.

² Por. D. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Zen a japońska kultura, 1979); T. H a s u m i, *Zen in Japanese Art* (Zen w sztuce Japonii, 1986).

czającego medytację. W języku chińskim początkowo ten sanskrycki termin był transliterowany jako *channa*. Później pozostawiono tylko pierwszy znak i zaczęto używać słowa *ch'an*, czytanego w języku japońskim „zen”³.

Według chińskich kronik, zen z okresu Sung (X–XIII w.) Budda Śakjamuni, który nauczał na Górze Sępa na oczach zebranych podniósł kwiat lotosu. Jedynie Mahākaśyapa⁴ zrozumiał i uśmiechnął się, dając w ten sposób dowód swojego zrozumienia istoty oświecenia. Śakjamuni potwierdził oświecenie Mahākaśyapy następującymi słowami:

„Posiadam Prawdziwe Oko Dharmy⁵, cudowną jaźń nirwany, Prawdziwą formę tego, co nie posiada formy. Subtelna brama Dharmy nie znajduje się ani w mowie, ani w piśmie, ale jest specjalnym przekazem, niezależnym od spisanych nauk (sutry). Powierzam to Prawdziwe Oko Dharmy Mahākaśyapie”⁶.

Mahākaśyapa otrzymał szatę Buddy na znak sukcesji i miał ją przekazać następnemu Buddzie, Maitreyi⁷. Według legendy, Mahākaśyapa nie został skremowany, tylko przebywa w jaskini w górze Kukkutapada, czekając na przyjście Buddy Maitreyi. Kroniki zen podają, iż Mahākaśyapa powierzył „duchowy przekaz” Anandzie, a następnie jest wymienianych kolejnych dwudziestu ośmiu patriarchów zen w Indiach, z których wielu, jak np. Nāgārjuna⁸, otaczanych jest szacunkiem przez przedstawicieli także innych szkół buddyjskich.

Uczniem dwudziestego siódmego patriarchy zen w Indiach, Prajnatāry, był Bodhidharma, który przybył do Chin w 520 roku. Bodhidharma nauczał, że wszyscy budowiec nauczali bezpośrednio – „od jaźni do jaźni” (*ishin denshin*)⁹. Przypisuje mu się autorstwo słynnego wersu, stanowiącego motto zen:

„Specjalny przekaz poza sutrami
niezależny od mowy i pisma.
Wskazując bezpośrednio na Jaźń

Kyōge betsuden
Furyū monji
Jikishi ninshin

³ T. T a g a m i, „The Internationalization of Zen – Problems and Perspectives”, *Zen Buddhism Today*, No. 4 March, The Institute for Zen Studies, Hanazono College, Kyoto 1986, s. 72.

⁴ Mahākaśyapa (jap. *Makakashō*), jeden z najsłynniejszych uczniów Buddy. Był synem bogatego bramina, w młodości otrzymał staranne wykształcenie. Podobno dostąpił oświecenia osiem dni po tym jak został uczniem Śakjamuniego. Po śmierci mistrza zwołał pierwszy sobór buddyjski.

⁵ *Dharma* (jap. *hō*) – w tym kontekście oznacza istotę nauki Buddy. W myśli indyjskiej pojęcie to oznacza naturę każdego zjawiska, naturę świata. Inne znaczenia tego terminu to: prawo, przedmiot myśli, rzecz, element. Wg Takakusu Junjirō, dosłowne znaczenie słowa *dharma* to „coś, czego się trzymamy”, czyli w odniesieniu do psychiki człowieka jest to znaczenie bliskie pojęciu „ideału”. W przypadku buddyzmu „ideał” ten może być pojmowany w różnorodny sposób – jako oświecenie Buddy, jego nauka czy ustanowione prawo. Może się również odnosić do rozumienia rzeczywistości i wszystkiego, co jawi się jako przedmiot poznania. Zwrot „wszystkie dharmy” oznacza wszystkie formy, w tym także formy psychiczne (por. D.T. S u z u k i, *Study of Lankavatara Sutra*, Boston 1975, s. 338).

⁶ H. D u m o u l i n, *Zen Buddhism. A History. India and China*, London 1988, s. 8.

⁷ *Maitreja* (sansk. *Maitreya*, jap. *Miroku*) – „budda przyszłości”, czyli bodhisatwa, będący uosobieniem wszechogarniającej miłości, który przebywa w niebie „radujących się istot” (sansk. *tusita*, jap. *tosot-suten*), ale kiedyś pojawi się na ziemi, by głosić naukę Buddy.

⁸ Nāgārjuna (jap. Ryūju II/III w.) czasami określany mianem „drugiego Buddy”. Założyciel szkoły środkowej drogi (sankr. *Mādhyamika*, jap. *chūganha*).

⁹ *The Zen Teaching of Bodhidharma*, red. R. P i n e, New York, 1998, s. 9 (pierwsza wzmianka o „duchowym przekazie” [*ishin-denshin*] zen została zamieszczona w epitafium mnicha Fa-ju [638–689]. Por. K. K r a f t, *Eloquent Zen. Daito and Early Japanese Zen*, Honolulu 1992, s. 99).

Można osiągnąć wgląd w swoją prawdziwą Naturę i dostąpić stanu Buddy”¹⁰. *Kenshō jōbutsu*

Dopiero w XX wieku rozpoczęły się krytyczne badania nad historią zen, kiedy to między innymi powstały takie pozycje, jak *Daruma* (Bodhidharma, 1911) Matsumoto Bunzaburō.

Poszukiwania „pierwotnego zen” w odróżnieniu od jego wypaczonych form stały się przyczyną licznych polemik na temat historii zen, które nie były wolne od wpływu zadawnionych animozji między japońskimi szkołami zen. Ui Hakuju, uczeń słynnego buddologa Takakusu Junjirō, wydał trzytomowe dzieło *Zenshūshi kenkyū* (Studia nad historią szkoły zen, 1937), które jednak ogranicza się do dziejów linii *caodong* (jap. *sōtō*), której przedstawicielem jest Ui. Według niego, nauki mistrza Dōgena, założyciela japońskiej szkoły *sōtō*, stanowi jedyną słuszną interpretację zen. Ui był jednym z pierwszych historyków, którzy kwestionowali podział na ortodoksję zen tzw. szkoły południowej i herezję szkoły północnej (czasami łączonej ze szkołą *sōtō*), powołując się na teksty szkoły północnej odkryte w jaskini Tun-huang.

Ui Hakuju interesował się poglądami na wczesną historię zen Hu Shi (1891–1962), chińskiego historyka, który krytykował interpretację zen Suzukiego Daisetsu, uważając ją za ahistoryczną. W 1953 roku na łamach „Philosophy East and West” zamieszczono krytyczny artykuł Hu Shi wraz z odpowiedzią Suzukiego¹¹. Hu Shi, który badał dokumenty z jaskini Dunhuang, ma rację, że nie można rozważać zen w oderwaniu od jego historycznych uwarunkowań, jednak jego wizja rozwoju zen w Chinach wydaje się zbyt uproszczona. Hu Shi uznał bowiem zen za wyraz racjonalizmu i humanizmu chińskiego oraz skuteczną broń w walce z przesądami tradycyjnych szkół buddyjskich.

Inną wizję historii zen przedstawił Yanagida Seizan ze szkoły *rinzai* w *Shoki zenshūsho no kenkyū* (Studia nad wczesnymi źródłami historycznymi zen, 2000). Broni on wiarygodności tradycyjnego przekazu, krytycznego w stosunku do szkoły północnej, twierdząc, iż wielu historyków przywiązuje zbyt dużą wagę do dokumentów z Dunhuang, pomijając inne ważne źródła historyczne. Yanagida Seizan jest twórcą komputerowej bazy danych klasycznych tekstów zen.

Dwutomowa historia zen w Indiach, Chinach i Japonii autorstwa Henricha Dumoulina (*Zen Buddhism: A History. India*, 1988, *Zen Buddhism: A History. India, China, Japan*, 1990) jest próbą obiektywnego przedstawienia rozwoju zen, podobnie jak powstała ostatnio książka Ibuki Atsushiego *Zen no rekishi* (Historia zen, 2001).

Powstało także wiele monografii poświęconych najslawniejszym mistrzom zen wraz z przekładami ich prac, np.: S. Antzen, *Ikkyū and the Crazy Cloud Anthology* (Ikkyū i antologia „Szalonej Chmury”, 1986); K. Kraft, *Eloquent Zen. Daitō and Early Japanese Zen* (Eloquentne zen – Daitō a wczesny okres rozwoju zen w Japonii, 1992) oraz opracowania dotyczące ważnych okresów w historii zen (np. W.M. Bodiford, *Sōtō Zen in Medieval Japan* (Szkoła *sōtō* w średniowiecznej Japonii, 1993); M. Collcut, *Five Mountains: The Rinzai Zen Monastic Institution in Medieval Japan* (Pięć gór: Struktury organizacyjne szkoły *rinzai* w średniowiecznej Japonii, 1981).

Chociaż niewątpliwie najslawniejszym pierwszym propagatorem zen na Zachodzie był Suzuki Daisetsu, nie można zapomnieć o działalności Nukariyi Kaitena ze szkoły *sōtō*, autora *The Religion of Samurai* (Religia samurajów, 1913), ani o wykładach o zen

¹⁰ S. Yanagida, *Zenbukkū no kenkyū*, Kyōto 1999, s. 3.

¹¹ Hu Shih, „Ch’an (Zen) Buddhism in China. Its History and Method”, *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 1, April 1953, s. 3; D. Suzuki, „Zen. A Reply to Hu Shih”, *Philosophy East and West*, Vol. 3, No. 1, April 1953, s. 25.

Anesakiego Masaharu w College de France w 1921 roku. Obaj nie znali jednak tak dobrze angielskiego, jak Suzuki, i wpływ ich był ograniczony¹². Historia zen w Ameryce została szczegółowo omówiona przez Ricka Fielda w jego książce *How the Swans Came to the Lake* (O tym, jak łabędzie przyfrunęły nad jezioro, 1981).

Ostatnio głośny stał się problem związków zen z japońskim militarystycznym, dzięki książce Briana Victorii pt. *Zen at war* (Zen na wojnie, 1997). Jej autor analizuje tzw. „cesarskie zen” (*kōkoku zen*), którego zwolennicy popierali militarystyczną ekspansję Japonii w czasie II wojny światowej. Brian Victoria, który sam praktykuje zen, zwraca szczególną uwagę na tzw. „zen wojownika” (*bujin zen*). Orędownicy „zen wojownika” uważali, że żołnierz musi całkowicie utożsamić się z otrzymanym rozkazem, tak samo jak praktykujący zen z kluczowym wersem koanu¹³. Przedstawicielem tego nurtu zen był m.in. Harada Daiun Sōgaku (1907–1961), mistrz zen szkoły sōtō, nauczyciel Philipa Kapleau, który uważał go za surowego, ale wspaniałego mistrza zen. W 1915 roku Harada zaczął głosić swoją teorię „wojennego zen” (*sensō zen*), według której militarna ekspansja prowadzona przez Japonię jest czymś naturalnym, gdyż cały wszechświat jest w stanie wojny. Brian Victoria podkreśla, że określenie „wojenne zen” nie jest bynajmniej metaforyczne. W 1934 roku Harada pisał:

„Japończycy są narodem wybranym, którego misją jest zapanowanie nad światem. Miecz, który zabija, jest jednocześnie mieczem, który daje życie. Antywojenne argumenty są głupimi wypowiedziami tych, którzy widzą tylko jeden aspekt rzeczywistości, a nie widzą drugiego”¹⁴.

W 1944 roku Harada głosił, że wszyscy poddani cesarza powinni umrzeć honorową śmiercią w przypadku klęski¹⁵.

Także przedstawiciele szkoły z Kioto wywodzącej się od Nishidy Kitarō nie uniknęły oskarżeń o nacjonalizm i popieranie militarystycznej polityki Japonii. W 1942 roku Kōsaka Masaki (1900–1965) i Nishitani Keiji (1900–1991) brali udział w sympozjum zatytułowanym „Japonia z punktu widzenia światowej historii”, na którym wyrażali poparcie dla polityki Hitlera¹⁶. Tradycja zen była krytykowana jako „wola niemocy”, odpowiedzialna za wiele negatywnych społecznych zjawisk nie tylko ze względu na jej związki z japońskim imperializmem¹⁷.

W większości pozycji dotyczących zen można odnaleźć bez trudu echa polemik między przedstawicielami szkoły rinzai i sōtō na temat metod praktyki zen. Jak słusznie zauważa Faure, w Japonii badania nad tradycją zen szkoły rinzai odbywają się przede wszystkim na Uniwersytecie Hanazono w Kioto związanym z tą szkołą. Uniwersytet Komazawa w Tokio jest natomiast związany ze szkołą sōtō i jej tradycją. Ci, którzy chcą wyjść poza ortodoksję swojej szkoły, poszukują „neutralnych tematów”, np. dotyczących historii buddyzmu w Indiach¹⁸.

Furuta Shōkin uważa, że Suzuki unikał sekciarstwa i był bezstronny, dlatego nie można uznać go za orędownika szkoły rinzai¹⁹. Faure zwraca jednak uwagę na to, że

¹² B. Faure, op.cit., s. 52.

¹³ B. Victoria, *Zen at War*, Tokyo 1997, s. 103.

¹⁴ Ibidem, s. 137.

¹⁵ Ibidem, s. 138.

¹⁶ B. Faure, op.cit., s. 85.

¹⁷ Por. R. Etienne, *Connaissances-nous la Chine*, Paris 1964, s. 133.

¹⁸ B. Faure, op.cit., s. 93.

¹⁹ S. Furuta, „Daisetsu Suzuki” [w:] *Memoriam Daisetsu Teitarō Suzuki, 1870–1966*, The Eastern Buddhism, No. 2,1, Kyoto 1967, s. 123.

stawianie na pierwszym planie praktyki koanów w książkach Suzukiego jest związane z jego przynależnością do szkoły rinzai, której przedstawiciele tradycyjnie krytykowali wyciszoną medytację²⁰. Suzuki uważał, że Dōgen, założyciel szkoły sōtō, głosił „wyciszone” zen (*mokushō zen*), które nie uwzględnia dynamicznego aspektu oświecenia²¹. „Medytacja jest sztucznym dodatkiem i nie zalicza się do przyrodzonych działań umysłu – nad czym medytują ptaki w locie?”²² – pisał Suzuki, podkreślając, że „uprawianie zazen niezależnie od koanu ma znaczenie drugorzędne”. Nie oznacza to, że odrzucał praktykę medytacji, o czym świadczy jego następująca wypowiedź:

„Nawet jeśli adept zrozumie koan, jego głęboka duchowa prawda nie dotrze do niego i nie utrwali się w jego umyśle, o ile nie będzie doskonale wyćwiczony w medytacji zazen. Koany i zazen to dwie podpory zen”²³.

Niemniej Suzuki odnosił się krytycznie do szkoły sōtō:

„Trudno nie przyznać, że szkoła ta ma wiele cennych elementów, które powinny być poddane wnikliwej analizie, jeśli jednak chodzi o codzienne życie, zgodne z duchem zen, to chyba bardziej aktywna jest szkoła rinzai, stosująca system koanów”²⁴.

Ze wszystkich przedstawicieli szkoły sōtō Suzuki najbardziej cenił Ryōkana, ekscentrycznego samotnika i poetę, który nie miał żadnych uczniów.

Z drugiej strony, Suzuki nie jest typowym przedstawicielem szkoły rinzai, ponieważ bardziej ceni Bankeia Yōtaku niż Hakuina, od którego wywodzą się wszyscy współcześni mistrzowie tej szkoły. Według Suzukiego, w całej historii zen, zarówno w Chinach, jak i Japonii, nie było drugiego tak niezależnego mistrza jak Bankei. Suzuki jest autorem *Zen no shisōshi kenkyū* (Historii idei zen), której pierwszy tom poświęcony właśnie Bankeiowi zatytułowany jest „Nienarodzone zen Bankeia” (*Bankei no fushōzen*)²⁵. Od drugiego tomu Suzuki omawia chronologicznie rozwój zen, poczynając od Bodhidharmy. Musimy pamiętać, że Hakuin, od którego wywodzą się wszyscy współcześni mistrzowie szkoły rinzai, ostro krytykował Bankeia za nieprzywiązywanie wagi do systematycznej praktyki koanów. Wszystko wskazuje na to, że Suzuki podziela poglądy Bankeia w tym względzie, podkreślając, że „jeden koan może wystarczyć do otwarcia umysłu na ostateczną prawdę zen”²⁶. Jego zdaniem, oświecenia nie można dostąpić samym tylko wspinaniem się po szczeblach drabiny koanów (*hashigo zen*), tak jak to zwykle czynią wyznawcy rinzai, ponieważ ilość nie ma tu najmniejszego znaczenia.

Takie podejście Suzukiego do tradycji szkoły rinzai wyjaśnia, dlaczego nie zaproponowano mu stanowiska na Uniwersytecie Hanazono, tradycyjnie związanym ze szkołą rinzai – udało mu się uzyskać etat na Uniwersytecie Otani, związanym ze szkołą jōdo-shinshū, której głównym obiektem kultu jest Budda Amida²⁷.

²⁰ B. Faure, op.cit., s. 53; por. D. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, London 1949–1953, t. 2, s. 116.

²¹ D.T. Suzuki, *Dogen, Hakuin, Bankei: Three Types of Thought in Japanese Zen Buddhism*, The Eastern Buddhist, No. 9,1, 9,2, Kyoto 1976.

²² D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, przeł. M. i A. Grabowsky, Poznań 1998, s. 45.

²³ Ibidem, s. 122.

²⁴ Ibidem, s. 134.

²⁵ D.T. Suzuki, *Zen-no shisōshi kenkyū* (Studia nad filozofią zen), t. 1, Tōkyō 1968.

²⁶ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, op.cit., s. 140.

²⁷ Por. B. Faure, op.cit., s. 65–66 – Budda Amida (sansk. *Amitābha*, chiń. *Amituo*) – Budda Nieograniczonej Światłości, władca Czystej Ziemi „Ostatecznej Szczęśliwości” (sansk. *Sukhāvati*, jap. *Gokuraku*)

Pod wpływem Suzukiego większość opracowań na temat zen koncentrowała się wokół unikalnej metody praktyki koanów. Oczywiście pojawiły się także pozycje, których autorzy, będący pod wpływem tradycji szkoły sōtō, bronili supremacji medytacji nad innymi formami praktyki zen. Na przykład w książce *A First Zen Reader* (Najważniejsze teksty zen) pod redakcją Trevora Leggeta zebrane zostały przede wszystkim te teksty mistrzów zen, które podkreślają zalety medytacji. W zamieszczonej w tym zbiorze rozprawie Daitō Kokushiego (Shūhō Myōchō 1282–1338), mistrza szkoły rinzai, zawarte są pouczenia, iż dla początkujących adeptów zalecana jest siedząca medytacja (zazen)²⁸. Ani słowem nie wspomniano o tym, że Daitō uważał, iż medytacja w pozycji siedzącej ma znaczenie tylko wspomagające, twierdząc, że bez praktyki zazen także można dostąpić oświecenia²⁹. W zbiorze tym zamieszczono także pouczenia współczesnego mistrza zen szkoły sōtō, Takashiny Rosena, który metodę praktyki pięciu grup koanów w szkole rinzai określa pejoratywnym mianem „zen hierarchicznego” (*hashigo zen*, dosł. „zen drabiny”)³⁰. Na pytanie dlaczego medytacja ma być najlepszą formą praktyki, odpowiedź brzmi: „Taka jest droga buddów i dlatego nie wolno zadawać w tej sprawie dalszych pytań”³¹. Legget broni także ortodoksji „wyciszzonego zen” (*mokushō zen*), twierdząc, że „kontemplacja samadhi wszystkich buddów jest niczym innym, jak stanem wyeliminowania myśli”³². Prymatu medytacji broni także Katsuki Sekida w swojej książce *Zen Training. Methods and Philosophy* (Trening Zen – metody i filozofia). Natomiast Suzuki Shunryū, mistrz szkoły sōtō, w odróżnieniu od przedstawicieli szkoły rinzai, nie czyni centrum swoich rozważań przełomu duchowego, jakim jest satori, podkreślając konieczność zachowania na co dzień „umysłu początkującego” (*shoshin*)³³.

Zen a psychoanaliza

Psychologiczna interpretacja zen nawiązuje do książki *Buddyzm zen i psychoanaliza*, której współautorem był Suzuki Daisetsu, a która zawiera także takie pozycje, jak „Psychoanaliza i buddyzm zen” Ericha Fromma czy „Sytuacja człowieka a buddyzm zen” Richarda De Martino³⁴. Interpretacja ta jest zgodna z podejściem Junga, według którego oświecenie jako przemiana świadomości jest zagadnieniem psychologicz-

znajdującej się na zachodzie. Według podań, Amida był kiedyś królem, który zrezygnował z tronu i został mnichem, przyjmując imię Dharmakara (jap. *Hōzō*). Amida złożył 48 ślubowań, między innymi obiecując w osiemnastym ślubowaniu, iż każdy, kto z wiarą wezwie jego imię, odrodzi się w Czystej Ziemi, gdzie bez trudu dostąpi oświecenia. Szkoła Prawdziwej Nauki o Czystej Ziemi (*jōdo shinshū*) w Japonii została założona przez Shinrana (1173–1262), który za najważniejszą praktykę religijną uznał recytację inwokacji *Namu Amida Butsu* (Chwała Buddzie Amidzie).

²⁸ *A First Zen Reader*, red. T. Legget, Tokyo 1960, s. 21.

²⁹ K. Kraft, op.cit., s. 126.

³⁰ *A First Zen Reader*, op.cit., s. 29.

³¹ *Ibidem*, s. 33.

³² *Ibidem*, s. 34.

³³ S. Suzuki, *Zen Mind, Beginner's Mind*, Tokyo 1970, s. 22.

³⁴ E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm Zen i psychoanaliza*, przeł. M. Maćko, Poznań 1995.

nym³⁵. Charakterystyczne dla Suzukiego jest nawiązywanie do pojęć buddyjskich bez podawania, chociażby w przypisach, ich pierwotnego znaczenia. Suzuki wyjaśnia je – jak przystało na mistrza zen – we własnych słowach, czyniąc je przez to bardziej zrozumiałymi dla zachodniego czytelnika. Z drugiej jednak strony, wyrwanie ich z buddyjskiego kontekstu może prowadzić do ich opaczego zrozumienia. Na przykład „najwyższa mądrość” (sansk. *prajñā*; jap. *hannya*), która jest równoznaczna z przekroczeniem dualizmu podmiotu i przedmiotu poznania jest zdefiniowana jako nieświadoma „nieruchoma siła, która działa w polu świadomości”³⁶. Suzuki używa także jako synonimów takich pojęć, jak: osoba, indywidualum, jaźń, czy też ego³⁷.

Według Suzukiego, oświecony jest „w bezpośredniej łączności z wielką nieświadomością”, którą określa także mianem: „kosmicznej nieświadomości” i „źródłem wszelkiej twórczości”³⁸. Kiedy taka zapomniana, kosmiczna nieświadomość wkracza do względnej świadomości, „wprowadza tam właściwy porządek”.

Egocentryzm i związany z nim indywidualizm są uważane za przyczynę ciągłego niepokoju. Kiedy dominuje indywidualizm, przeważa odczucie napięcia wywołanego wzajemnym ograniczaniem. Nie ma tu wolności, nie ma spontaniczności, lecz duszna, ciężka atmosfera, w której zaczynają panować zakaz, ucisk i zgnębienie, rodzące wszelkie rodzaje psychologicznych zaburzeń. Egocentryzm prowadzi do potrzeby dominacji nad innymi, a jeśli się to nie udaje, do poczucia ograniczenia i uzależnienia. W takim stanie twórcza nieświadomość nie może funkcjonować, a „ja” zostaje zredukowane do „fragmentarycznej, ograniczonej i skrępowanej egzystencji”³⁹. W takim psychologicznym ujęciu celem oświecenia staje się uwolnienie człowieka od „intelektualnej ingerencji”, aby mógł on żyć spontanicznie w pełni wolności, „gdzie dla takich zaburzających uczuć, jak lęki, niepokój, niepewność, nie ma miejsca”⁴⁰. Niewątpliwie psychoanalityczne podejście do zen przyczyniło się do jego popularności na Zachodzie, ponieważ intelektualści w Europie i Ameryce wyraźnie odczuwali przesyt tematyką religijną. W wieku „śmierci Boga” poszukiwano alternatywnej oferty, a taką alternatywę oferował Suzuki w swoich książkach o zen.

Istnieje jednak obawa, że tak pojęte zen może zostać potraktowane jako droga do „odmiennych stanów świadomości”, jak to miało miejsce w przypadku tzw. „Beat Zen”, czyli – jak twierdzi Ernst Benz – swoistego snobizmu związanego z zen (*Zen Snobbism*)⁴¹. Libertyńska interpretacja zen takich przedstawicieli tego nurtu, jak Jack Kerouac, Allen Ginsberg czy Allan Watts, spotkała się z krytyką ze strony Suzukiego Daisetsu, który uważał, że w praktyce zen konieczna jest żelazna dyscyplina, oraz potępiał zażywanie takich środków jak LSD⁴². Suzuki podkreślał, że spontaniczność oświecenia nie ma nic wspólnego ani ze spontanicznością „dziecięcą”, ani ze spontanicznością „zwierzęcą”.

³⁵ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, op.cit., s. 14.

³⁶ E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, op.cit., s. 36.

³⁷ Ibidem, s. 48.

³⁸ Ibidem, s. 50.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 35.

⁴¹ L. Fader, „Zen in the West: Historical and Philosophical Implications of the 1893 Chicago World's Parliament of Religions”, *The Eastern Buddhist*, 15, 1, Kyoto 1983, s. 349.

⁴² *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*, red. F. Franck, New York 1982, s. 21.

Karen Horney, z zawodu psychiatra, uznała medytację zen za skuteczną terapię. Jej zdaniem, zen jest poszukiwaniem prawdziwego ja, wolnego od wszelkich zafałszowań, które nie ulega naciskom autorytetów zewnętrznych⁴³. Warto zauważyć, iż zen, praktykowane w celach „zdrowotnych”, a nie religijnych, jest określane mianem „zen dla zwykłych śmiertelników” (*bonpu zen*)⁴⁴. Wszelkie terapie psychologiczne i psychoanalityczne nawiązujące do medytacji zen muszą wziąć pod uwagę zaburzenia natury psychicznej i fizjologicznej, pojawiające się w czasie praktyki zen, zwane przez mistrzów zen „chorobą zen” (*zenbyō*).

Zazwyczaj orędownicy zbawiennych skutków medytacji dla zdrowia psychicznego nie wspominają nic o pewnych związanych z nią zagrożeniach. Tymczasem tradycyjne podręczniki medytacji różnych szkół buddyjskich wyraźnie opisują te zaburzenia, zwane „demonicznymi wizjami” (*makuyō*).

Są one uważane za znak, że adept znalazł się na błędnej drodze do oświecenia. Czasami są to wizje tak przerażające, iż rezygnuje on z dalszej praktyki zen, a w niektórych przypadkach zaburzenia są trwałe i mają charakter schizofreniczny – nawet na jawie adept nie jest w stanie uwolnić się od nich. Niektóre osoby mają przyjemne, a nawet wzniosłe wizje, często o charakterze religijnym, ale nawet takie wizje spotykają się z reprymendą mistrza. Jak słusznie zauważa Dumoulin, adept zen, który siedząc w medytacji ma natchniony wyraz twarzy i zalewa się łzami szczęścia, zostaje natychmiast wyrwany z tego stanu bolesnym uderzeniem kija⁴⁵. Jednym z ważniejszych zadań mistrza jest bowiem korygowanie takich właśnie ubocznych skutków, które mogą pojawić się nie tylko podczas medytacji siedzącej, ale także w czasie praktyki koanów. Mistrzowie zen, tacy jak na przykład Linji, nie przyjmowali na swoich uczniów wszystkich, którzy się do nich zgłaszali⁴⁶.

Sekida przyznaje, że nie był w stanie pomóc niektórym swoim uczniom, którzy mieli wyżej wymienione dolegliwości i w końcu znaleźli się pod opieką psychiatry. Jest to odważne wyznanie z jego strony, bowiem współcześni „nauczyciele zen” na Zachodzie zazwyczaj omawiają jedynie pozytywne skutki medytacji dla zdrowia fizycznego i psychicznego. Według Sekidy, przyczyną „choroby zen” jest zakłócenie w trójdzielnej sekwencji „momentów myśli” (*nen*)⁴⁷. Ich normalne funkcjonowanie polega na „czystym postrzeganiu”, refleksji nad tym postrzeganiem, a także refleksji nad refleksją. Wszelkie bodźce zewnętrzne, czyli to, co widzimy, słyszymy i czujemy, jest gromadzone w podświadomości, do której mamy selektywny dostęp dzięki pamięci. Nasza jaźń jest cały czas w ruchu, cały czas powtarza się trójdzielna sekwencja. Jeżeli w czasie medytacji funkcjonowanie świadomości zostanie zakłócone, następuje niekontrolowane uwolnienie się pokładów podświadomości, którego czasami nie można zahamować. Najwięcej na temat „choroby zen” pisał mistrz szkoły rinzai. Hakuin skarżył się na dręczące go koszmarnie wizje w czasie medytacji i w czasie snu, a także takie objawy, jak: ciągłe stany lękowe, bezsenność, nerwowość, wzmożona potliwość, brak koncentracji, ogólne osłabienie, szумы w uszach, światłowstręt⁴⁸. Hakuina wyle-

⁴³ Xueli Zheng, *Exploring Zen*, New York 1991, s. 123.

⁴⁴ *A First Zen Reader*, op.cit., s. 161.

⁴⁵ H. Dumoulin, *Zen Enlightenment. Origins and Meaning*, New York 1979, s. 30.

⁴⁶ *Rinzairoku* (Zapiski nauk Linji), Y. Iriya red., Tokyo 1996, s. 207.

⁴⁷ K. Sekida, *Zen Training. Methods and Philosophy*, New York 1975, s. 108.

⁴⁸ *Wild Ivy. The Spiritual Autobiography of Zen Master Hakuin*, red. N. Wade, London 1999, s. 49, 62, 89.

czył z „choroby zen” dopiero taoistyczny mędrzec Hakuyū, dzięki wizualizacji w czasie medytacji zwanej „wewnętrznym wglądem” (*naikan*)⁴⁹. Intensywna medytacja powinna być praktykowana wyłącznie pod kierunkiem doświadczonego mistrza zen.

„Misyjny” nurt zen

Do „misyjnego” nurtu zen można zaliczyć pozycje, które zawierają konkretne wskazówki przeznaczone dla praktykujących zen. Na przykład książki Philipa Kapleau są przykładem refleksji nad zen niejako wymuszonej przez dociekliwych uczniów. Kapleau często odpowiada w nich na konkretne pytania (*Zen: Świt na Zachodzie*), a także zamieszcza opisy oświecenia zachodnich adeptów zen (*Trzy filary Zen*).

Niektórzy zachodni mistrzowie zen starają się przybliżyć zachodniemu czytelnikowi nie tylko tradycyjną, ale także własną interpretację koanów, np. Aitken Robert, *The Gateless Barrier* (Bezbramna bariera, 1991).

Do misyjnego nurtu zen należy także zaliczyć niektóre wypowiedzi na temat zen Suzukiego Daisetsu, chociaż nie jest to jedyna sfera jego propagatorskiej działalności. Suzuki, w odróżnieniu od Nishidy Kitarō, był przede wszystkim mistrzem zen, którego powołaniem jest prowadzenie innych do oświecenia. „Misyjny” charakter działalności Suzukiego podkreśla Frederick Franck, porównując jego propagatorską rolę na Zachodzie do działalności Franciszka Ksawerego, chrześcijańskiego misjonarza na Wschodzie⁵⁰.

Charakterystyczną cechą „misyjnych” opracowań zen jest metoda „zanurzenia w egzotycznej niejasności”. Określenie to występuje w wypowiedzi Junga, który w swojej przedmowie do *Wprowadzenia do buddyźmu zen* Suzukiego Daisetsu krytykował zbyt analityczne podejście innych autorów do zen, wykazując, że „o wiele lepiej jest zacząć od zanurzenia się głęboko w egzotycznej niejasności opowiadań zen, nie zapominając ani na chwilę o tym, że satori to *misterium ineffabile* i że takim właśnie chcą je widzieć mistrzowie”⁵¹.

Wiele opracowań o zen (m.in. *Cud uważności* Thich Nhat Hanha) ma charakter esejistyczny i impresyjny. Także w książkach Suzukiego, jeśli nawet pojawiają się filozoficzne analizy, są one przerwane w najbardziej obiecującym momencie cytatem jakiejś wypowiedzi mistrza zen, irracjonalnej z punktu widzenia „zdroworozsądkowej” logiki klasycznej. Taka metoda ma prowadzić do wytworzenia w czytelniku przekonania, że oto znalazł się na progu wielkiej tajemnicy, której odkrycie jest możliwe tylko dzięki rozpoczęciu praktyki pod okiem mistrza zen.

⁴⁹ P.B. Yampolsky, *The Zen Master Hakuin: Selected Writings*, New York 1971, s. 30. Hakuin opisuje swoją chorobę w *Orategama* (Czajnik do herbaty). O mistrzu Hakuyū zob. K. Itō, „Hakuyūshi no hito to sho”, *Zen no bunka*, 6, 1956, s. 40.

⁵⁰ *The Buddha Eye...*, op.cit., s. 2.

⁵¹ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyźmu zen*, op.cit., s. 10. Jung krytykował analityczne podejście do zen Nikariyi Kaitena, autora książki pt. *The Religion of Samurai*, 1913.

Uniwersalistyczna wizja zen

Kirita Kiyohide uważał zen za istotę religijności, będącą źródłem nie tylko buddyzmu, ale wszystkich innych religii. Podkreślał, że wszystkie religie dają się „sprowadzić do tego jednego pierwotnego źródła”⁵². Tak pojęte zen jest uniwersalne i dlatego należy odróżnić je od historycznego buddyzmu zen.

Jednym z japońskich mistrzów, który uważał zen za istotę wszelkich religii, był Zenkei Shibayama, przeor klasztoru Nanzenji. Twierdził on, że ten, kto wkracza na drogę zen, nie musi porzucać własnej religii, na przykład chrześcijaństwa, gdyż zen jest „dopełnieniem wszystkich religii”. Mistrzowie zen mogą zatem używać jako koanów także wybranych wersów z Biblii, np. „błogosławieni ubodzy w duchu”. Shibayama pisał:

„Określenie »buddyzm zen« używane jest do szkoły zen opartej na zen i naukach zen, ustalonej tradycji religijnej traktowanej jako organizacja społeczna, porównywalnej z innymi sektami i szkołami religijnymi. Jednak zen jest jednym z zasadniczych składników charakteryzujących myśl orientálną. (...) Jest mądrością opartą na doświadczeniu religijnym związanym bezpośrednio z samym źródłem naszego istnienia. (...) Można zatem rozumieć zen w szerokim znaczeniu jako zen sam w sobie czy też Prawdę samą w sobie, w odróżnieniu od wąskiej, sekciarskiej interpretacji określającej zen jako szkołę buddyzmu”⁵³.

Zenkei Shibayama stara się wykazać, że także wielcy mistrzowie w przeszłości nie uważali zen za szkołę buddyzmu. Cytuje w tym kontekście słowa Dōgena, iż „każdy, kto uważa zen za szkołę czy sektę buddyzmu i nazywa go szkołą zen (*zenshū*) jest demonem”⁵⁴. Zastanawiam się, co skłoniło Zenkeia do tak przewrotnej interpretacji słów Dōgena. Dōgen rzeczywiście protestował przeciwko uznaniu zen za jedną z wielu szkół buddyjskich, ponieważ był przekonany, iż zen było prawdziwą istotą nauki Buddy (*shinjitsu no buppō*)⁵⁵. Nie można więc traktować przytoczonej powyżej wypowiedzi Dōgena jako wyrazu zerwania z tradycją buddyjską.

Według Shibayamy, „prawdziwe zen” ma doprowadzić ludzkość do szczęścia i pokoju. Podkreślał on, że wielu Japończyków domaga się odróżnienia autentycznego zen od buddyzmu zen. Zen w szerszym znaczeniu, jako prawda o rzeczywistości, „może być rozumiany i używany przez całą ludzkość, ożywić charakter jednostki oraz pogłębić jej myśl”⁵⁶.

Ueda Shizuteru, przedstawiciel szkoły z Kioto wolał używać pojęcia duch zen (*Zen geist*) zamiast terminu buddyzm zen⁵⁷. Tak pojęty duch zen ma charakter uniwersalny i transcduje tradycyjne formy religijne, takie jak buddyzm czy chrześcijaństwo. Niechęć przedstawicieli szkoły Kioto do traktowania ich poglądów jako filozoficznej wersji buddyzmu zen wynika przede wszystkim z ich krytycznego stosunku do tradycyjnych instytucjonalnych form zen w Japonii, które koncentrują się na zachowaniu ortodoksji swojej linii.

⁵² K. Kirita, „Zen Buddhism and Society”, *Zen Buddhism Today*, No. 4, March, The Institute for Zen Studies, Hanazono College, Kyoto 1986, s. 3.

⁵³ Z. Shibayama, *Milczenie Kwiatu. Eseje zen*, przeł. B. i D. Stobicy, Kraków 1998, s. 14.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ M. Abe, *A Study of Dōgen. His Philosophy and Religion*, New York 1992, s. 17.

⁵⁶ Z. Shibayama, op.cit., s. 16.

⁵⁷ S. Muramoto, „Tradition and Modernity in Interreligious Dialogue”, *Zen Buddhism Today*, No. 4, March, The Institute for Zen Studies, Hanazono College, Kyoto 1986, s. 24.

Przekonanie o tym, że w doświadczeniu oświecenia kryje się istota nie tylko nauk różnych szkół buddyjskich, ale także innych religii, najpełniej wyraził japoński mistrz zen, Hakuin. Twierdził on, że w akcie oświecenia dociera się nie tylko do prawd głoszonych przez inne szkoły buddyjskie⁵⁸, ale także do istoty konfucjanizmu czy rodzimych wierzeń Japonii (jap. *shintō*, dosł. „droga bogów”)⁵⁹. Takie podejście związane było z koncepcją „odpowiedniego sposobu” (*hōben*), jaki powinien dobrać mistrz w zależności od sytuacji i zdolności pojmowania swoich uczniów. Nie wszyscy mistrzowie zen byli jednak orędownikami teorii „jedność trzech religii” (*sankyō ittchi*), czyli jedności buddyzmu, konfucjanizmu i taoizmu. Niemniej wielu współczesnych japońskich mistrzów zen cytuje Konfucjusza czy też taoistycznych mędrców⁶⁰.

Na oddzielną uwagę zasługuje dialog zen i chrześcijaństwa, który także związany jest z przekonaniem o uniwersalnych aspektach przesłania zen. Orędownikiem tego dialogu był m.in. Thomas Merton, który twierdził, że „zen nie jest świadomością o strukturze nadanej przez określoną formę lub system; jest świadomością ponadkulturową, ponadreligijną, świadomością przekształconą”⁶¹. Według niego cechą wspólną zen i chrześcijaństwa jest podkreślanie wartości samonegacji jednostkowej w relacji z wymiarem asbolutnym.

„Ogółenie się z siebie, które jednoczy ucznia z Chrystusem w Jego kenozie – może być i było rozumiane w sensie bardzo podobnym do zen”⁶².

Merton doszukuje się subtelnych analogii pomiędzy doświadczeniem „pustki” w zen a „doświadczeniem »niewiedzy« chrześcijańskiej mistyki apofatycznej”⁶³.

Merton krytykuje stanowisko niektórych chrześcijan, według którego należy się wyrzec wszelkich aspiracji do osobowej unii kontemplacyjnej z Bogiem i głębokich przeżyć mistycznych. Ubolewa, iż niektórzy chrześcijanie uważają tego rodzaju doświadczenie za zdradę prawdziwego chrześcijańskiego objawienia, ludzką namiastkę zbawczego słowa Bożego, pogańskie oszustwo, czy też indywidualistyczną ucieczkę od wspólnoty. Zwraca uwagę na to, że z takiego punktu widzenia również dialog chrześcijaństwa z religiami Wschodu, z hinduizmem, a zwłaszcza z zen, uważany jest za dość podejrzany, chociaż „odkąd dialog jest postępowy, nie wolno go, oczywiście, atakować w otwarty sposób”⁶⁴. Merton podkreśla, iż długa tradycja mistyki chrześcijańskiej – od ery apostołowej, Ojców aleksandryjskich i kapadockich, aż po Eckharta, Taulera, mistyków hiszpańskich i nowożytnych – nie jest dewiacją⁶⁵, a podstawowa nauka buddyzmu o niewiedzy, oświeceniu i wyzwoleniu „przynosi to samo właściwe, afirmujące życie wyzwolenie, jakie odnajdujemy w Dobrej Nowinie o Odkupieniu”⁶⁶.

Na szczególną uwagę zasługuje dyskusja między Mertonem a Suzukim na temat znaczenia pojęcia „pustka”. W przeciwieństwie do Mertona, Suzuki sugeruje, iż nie można znaleźć odpowiednika tego pojęcia w tradycji chrześcijańskiej, a co najwyżej

⁵⁸ P.B. Yampolsky, op.cit., s. 95.

⁵⁹ Ibidem, s. 92.

⁶⁰ S.H. Hori, „Translating the Zen Phrase Book”, Bulletin of Nanzan Institute for Religion and Culture, No. 23, Nagoya 1999, s. 49.

⁶¹ T. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, przeł. A. Szostakiewicz, Kraków 1995, s. 14.

⁶² Ibidem, s. 18.

⁶³ Ibidem, s. 45.

⁶⁴ Ibidem, s. 30.

⁶⁵ Ibidem, s. 31.

⁶⁶ Ibidem, s. 41.

nieco zbliżone koncepcje. Suzuki był przeciwny określaniu zen mianem mistycyzmu, ponieważ nie chciał kojarzyć oświecenia zen z wizjami mistycznymi, większość których uważał za „szpatyczny wytwór anormalnie wyposażonego umysłu”⁶⁷.

W odróżnieniu od Mertona, który sam przyznawał, iż nie czuje się znawcą duchowej tradycji Wschodu, Hugo Enomiya-Lasalle (1898–1990), misjonarz-jezuita, który przez czterdzieści lat przebywał w Japonii, nie tylko starał się poznać dogłębnie nauki mistrzów zen, ale także sam praktykował zen. Enomiya-Lasalle zalecał praktykowanie medytacji zazen w klasztorach chrześcijańskich. Jego zdaniem, wszystkie duchowe uczucia wyrastają z „dna”, czyli duchowej gleby, która w zachodnim kręgu kulturowym „zarosła i wyjałowiała wskutek przewagi materialistycznego i racjonalnego elementu”. Enomiya-Lasalle uważał, że „medytacja zazen odwołuje się do tego »dna« i przywraca mu płodność”⁶⁸. Dzięki medytacji ludzie, którzy nie wierzyli w Boga, „zaczynają w niego wierzyć, chociaż w tej medytacji nie mówi się o Bogu”⁶⁹. Co więcej, chrześcijanie medytujący według metody zen doświadczają niespodzianie głębokiego wglądu w chrześcijańskie prawdy i teksty biblijne.

Enomiya-Lasalle twierdzi, że medytacja zazen sprzyja rozwijaniu intuicyjnego poznania, które jest aktywne zarówno w oświeceniu, jak i w doświadczeniu Boga znanym w chrześcijańskiej mistyce⁷⁰. Chrześcijańska medytacja w średniowiecznej Europie przypominała medytację zen, a jej cel także był podobny.

„Wschód i Zachód zgadzają się również co do tego, że ostateczny i doskonały skutek oświecenia, względnie mistycznej łaski, polega na tym, iż człowiekiem we wszystkim kieruje Absolut”⁷¹.

Enomiya-Lasalle, podobnie jak japońscy orędownicy uniwersalizmu zen, odrywa zen od tradycji buddyzmu, twierdząc, iż oświecenie zen samo w sobie nie jest ani buddyjskie, ani chrześcijańskie, nie jest też nierozzerwalnie związane z żadnym wyznaniem. Moim zdaniem, uniwersalistyczna koncepcja zen powinna być określona mianem „anonimowego zen” analogicznie do pojęcia „anonimowego chrześcijaństwa” Karla Rahnera. Rahner określa mianem „anonimowych chrześcijan” tych wszystkich, którzy osiągną zbawienie w pojęciu chrześcijańskim bez uznania historycznego objawienia Słowa Bożego⁷². Twierdzi, że zwłaszcza po Soborze Watykańskim II nie może budzić żadnych wątpliwości fakt, iż człowiek jest usprawiedliwiony w łasce Bożej, a więc może być zbawiony nawet wtedy, gdy nie należy w sensie socjologicznym do Kościoła, nie jest ochrzczony, co więcej, uważa siebie za ateistę. Człowiek ma zawsze możliwość osiągnięcia zbawienia w akceptacji nadnaturalnego samoudzielenia się Boga w łasce. Rahner rozwija swoją koncepcję „doświadczenia transcendentalnego” jako objawienia „pierwotnego”, którego nie należy utożsamiać z objawieniem naturalnym. Każdy człowiek spotyka Boga jako pytanie skierowane do jego wolności, spotyka go w formie niewyrażonej, atematycznej, we wszystkich rzeczach świata, a przede wszystkim w bliźnim.

⁶⁷ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, op.cit., s. 50.

⁶⁸ H.M. Enomiya-Lasalle, *Zen Meditation for Christians*, La Salle, Illinois 1974, s. 27.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, s. 26.

⁷¹ Ibidem, s. 40.

⁷² K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary – wstęp do pojęcia chrześcijaństwa*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1979, s. 119.

„Absolutna miłość, którą w sposób radykalny obdarzamy inną osobę, pośrednio akceptuje Chrystusa w wierze i miłości”⁷³.

Miłość jest bowiem nie tylko przykazaniem chrześcijaństwa, ale jego istotą. Rahner uważa, że w innych religiach można znaleźć tylko „momenty prawdy” chrześcijańskiej⁷⁴, ponieważ „wina człowieka wywiera zaciemniający i deprawujący wpływ także w historii obiektywizującej, ludzkiej interpretacji objawienia w łasce”⁷⁵, czyli objawienia pierwotnego.

Karl Rahner w swojej teorii „anonimowego chrześcijaństwa” odnajduje ducha Chrystusa także w niechrześcijańskich formach, wszędzie tam, gdzie obecna jest Miłość. Teoria ta miała na celu zmianę stosunku chrześcijan do niechrześcijan zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II. Zwolennicy „anonimowego zen” doszukują się „ducha zen” w innych religiach. Jednak „doprowadzenie ludzkości do szczęścia i pokoju dzięki zen” – jak się tego domaga Shibayama – jest możliwe tylko przez prowadzenie wszystkich do oświecenia zen, które jest tym samym oświeceniem, którego dostąpił Budda Śakjamuni, od którego rozpoczyna się duchowy przekaz zen. Prawdopodobnie Shibayama uważa, że niezależnie od znajomości doktryny buddyjskiej i wiary w nią, praktyka zen pozwala ujrzeć rzeczywistość, w taki sposób, jaki ją przedstawia buddyzm. „Anonimowe zen” jest więc po prostu próbą nadania przesłaniu buddyjskiemu uniwersalnego charakteru, a nie oderwaniem od tradycji buddyzmu.

Chociaż w dialogu chrześcijaństwa i zen podkreślany jest uniwersalny charakter przesłania zen, zazwyczaj chrześcijanie traktują zen jako „anonimowe chrześcijaństwo”, podczas gdy mistrzowie zen traktują chrześcijański mistycyzm jako niekompletne doświadczenie oświecenia, zinterpretowane w innym kontekście kulturowym⁷⁶. Taka postawa jest przeszkodą w twórczym dialogu między przedstawicielami obu religii. Jest to widoczne na przykładzie sympozjum poświęconego związkom zen i mistycyzmu chrześcijańskiego, w czasie którego nad filozoficznymi aspektami zen dyskutowali przedstawiciele filozoficznej szkoły z Kioto, wywodzącej się od Nishidy Kitarō oraz myśliciele katoliccy⁷⁷. Interpretacje obu stron były różne i mimo dobrej woli porozumienie nie zostało osiągnięte – każda strona poprzestała na obronie i próbie narzucenia swoich poglądów. Katoliccy myśliciele (m.in. Hans Waldefens), przeprowadzając analizy porównawcze, byli świadomi różnic związanych z różnymi religijnymi wizjami rzeczywistości. Natomiast przedstawiciele szkoły z Kioto starali się przede wszystkim wykazać prawdziwość swojej interpretacji chrześcijaństwa z punktu widzenia zen⁷⁸.

Uniwersalistyczną interpretację zen możemy znaleźć już u Suzukiego, który pisał:

„Zen utrzymuje, że jest duchem buddyzmu, lecz w gruncie rzeczy jest on duchem wszystkich religii i systemów filozoficznych. Gdy rozumiemy go całkowicie, osiągamy absolutny spokój duszy i żyjemy tak, jak należy”⁷⁹.

⁷³ Ibidem, s. 243.

⁷⁴ Ibidem, s. 329.

⁷⁵ Ibidem, s. 146.

⁷⁶ B. Faure, op.cit., s. 66.

⁷⁷ S. Muramoto, op.cit., s. 22.

⁷⁸ Ibidem, s. 23.

⁷⁹ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, op.cit., s. 49.

„Zen mogą praktykować zarówno chrześcijanie, jak i buddyści”⁸⁰. Faure krytykuje interpretację chrześcijaństwa w książkach Suzukiego jako powierzchowną i kontrowersyjną, określając jego metodę porównawczą zen i chrześcijaństwa mianem „agresywnego komparatywizmu” (*militant comparativism*)⁸¹. Metoda ta stosowana jest jednak zarówno przez buddyjskich, jak i chrześcijańskich zwolenników uniwersalizmu zen.

Odpowiedź na pytanie o uniwersalistyczny charakter zen musi być poprzedzona filozoficzną analizą zen, gdyż w przeciwnym wypadku wszelkie porównania będą z konieczności powierzchowne.

Zen a filozofia

Jak słusznie zauważa Xueli Zheng (Hsueh-li Cheng) w swojej książce *Exploring Zen* (Zgłębiając zen, 1991), stosunkowo mało publikacji poświęconych jest filozoficznym aspektom zen.

Bernard Faure kwestionuje zasadność filozoficznej interpretacji nauk mistrzów zen, podkreślając konieczność analizy historycznego oraz społecznego kontekstu, ze szczególnym uwzględnieniem „rytualistycznego” charakteru nauk mistrzów zen⁸². Według Faurego, teksty zen są retoryczne w tym sensie, iż są odejściem od ontologicznego ujęcia prawdy w kierunku dialogowej i performatywnej koncepcji⁸³. O ile dekonstrukcjonistyczne podejście Faurego do nauk mistrzów zen jest interesujące i nowatorskie, to niektóre jego wnioski są niewątpliwym uproszczeniem. Faure sugeruje bowiem, że enigmatyczna struktura koanów jest wyrazem nie tyle dążenia do prawdy, co przejawem „woli mocy” (*will to power*)⁸⁴. Taka interpretacja może być słuszna jedynie w przypadku konkretnych, często marginalnych funkcji koanu (np. użycie koanów w rytuałach pogrzebowych w średniowiecznej Japonii), natomiast nie ma nic wspólnego z podstawową funkcją koanu.

Tacy autorzy, jak Alan Watts czy Robert Linssen, podkreślają, że błędne jest traktowanie zen jako filozofii⁸⁵. Większość wymienionych autorów nawiązywała do poglądów Suzukiego Daisetsu, który podkreślał, iż „aby zrozumieć zen, należy porzucić wszystko, co odnosi się do poznania rozumowego”⁸⁶. Suzuki Daisetsu przestrzegał, że każda filozofia odnosząca się do doświadczenia oświecenia będzie „zamkiem z piasku”⁸⁷. Takie stanowisko Suzukiego tylko pozornie jest sprzeczne z jego poglądami zawartymi w artykule *The Philosophy of Zen* (Filozofia zen, 1951). Jedną z przyczyn niezrozumienia intencji Suzukiego jest problem interpretacji sformułowania „zrozumieć zen”. Suzuki używa go, mając na myśli doświadczenie oświecenia (*satori*), które, jak wykazują wszyscy mistrzowie zen, jest niedostępne dla myślenia dyskursywnego.

⁸⁰ Ibidem, s. 50.

⁸¹ B. Faure, op.cit., s. 62.

⁸² Ibidem, s. 212, s. 225.

⁸³ Ibidem, s. 242.

⁸⁴ Ibidem, s. 215.

⁸⁵ A. Watts, *The Way of Zen*, New York 1960, s. 17; R. Linssen, *Living Zen*, New York 1960, s. 46.

⁸⁶ D.T. Suzuki, „A Reply to Ames”, *Philosophy East and West*, Vol. 5, No. 4, 1956, s. 349.

⁸⁷ D.T. Suzuki, *Studies in Zen Buddhism*, London 1955, s. 141.

Jednak zen jest formą ludzkiej ekspresji, która, jeśli ma być komunikowalna, musi przejawiać się pod postacią pojęć, będących domeną rozumu. Suzuki wyraźnie zdaje sobie z tego sprawę, o czym świadczy jego następująca wypowiedź:

„Zen przestałby być zen, gdyby odrzucił wszelkie formy komunikowania. (...) Człowiek jest człowiekiem właśnie dlatego, że nieustannie dąży do samowyróżnienia siebie samego – dlatego właśnie jest uważany za istotę rozumną. Konceptualizacja w zen jest nieunikniona – a więc w tym sensie zen musi mieć swoją filozofię. Należy tylko pamiętać, żeby nie identyfikować zen z żadnym określonym systemem filozoficznym, ponieważ zen jest nieskończenie czymś więcej”⁸⁸.

Suzuki jest autorem wielotomowego dzieła *Zen no shisōshi kenkyū* (Studia nad historią idei zen, 1943). Według Suzukiego, „zamkiem na piasku”, czyli pozbawioną fundamentów konstrukcją będzie każda filozofia związana z logiką klasyczną – filozofia zen jest bowiem filozofią paradoksu. Suzuki podkreślał, że myślenie, które przekracza ramy logiki klasycznej jest „myśleniem wyższego rzędu”⁸⁹. Jego poglądy na temat filozofii zen mają wiele wspólnego ze stanowiskiem Nishidy Kitarō (1870–1945), najwybitniejszego japońskiego filozofa. Używa nawet pojęcia „sprzeczna tożsamość” (*mujunteki dōitsu*)⁹⁰, kluczowego dla filozofii Nishidy. Musimy jednak pamiętać, że Suzuki nie przeprowadził kompleksowej analizy filozoficznego kontekstu zen, ponieważ częściej stosuje omawianą już metodę „zanurzania czytelnika w egzotycznej niejasności”, charakterystyczną dla większości mistrzów zen, których celem jest prowadzenie innych do oświecenia, a nie „naukowa” analiza zen jako zjawiska w historii religii. Suzuki określa filozofię zen mianem „filozofii pustki”, jednak podkreśla, że

„jedynym słusznym sposobem studiowania pustki jest doświadczenie jej (...) – tylko w taki sposób można dotrzeć do pustki”⁹¹.

Zachęca więc do praktyki zen, który jest „zanurzeniem się w pustce”.

Xueli Zheng, który wyraźnie jest pod wpływem „negatywnej” metody buddyjskiej szkoły „środkowej drogi”⁹², w swojej książce *Exploring Zen* twierdzi, że mistrzowie zen nie mieli żadnej wizji rzeczywistości i dlatego istotą filozofii zen jest krytyczne podejście, intelektualna wolność, kreatywność oraz praktyczne nastawienie. Według niego, tego rodzaju filozoficzne myślenie ma uwolnić człowieka od przesądów, dogmatyzmu i złudzeń⁹³. Analiza praktycznego aspektu zen prowadzi go do dość karkołomnej próby wykazywania związków zen i konfucjanizmu⁹⁴. Xueli Zheng nie wyjaśnia jednak, czym postulowana przez niego „otwartość” zen różni się od dowolności i chaosu, gdyż nie zajmuje się problemem kryterium prawdziwości w zen, tak istotnym przy ocenie autentyczności oświecenia⁹⁵. Podobnie Thomas Cleary kwestionuje istnieje-

⁸⁸ D.T. Suzuki, „The Philosophy of Zen”, *Philosophy East and West*, Vol. 1, No. 2, July 1951, s. 4.

⁸⁹ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, op.cit., s. 81.

⁹⁰ E. Fromm, D.T. Suzuki, R. De Martino, op.cit., s. 89.

⁹¹ D.T. Suzuki, „The Philosophy of Zen”, op.cit., s. 5.

⁹² Szkoła „środkowej drogi” (sansk. *māddhyamika*; jap. *chūganha*) – buddyjska szkoła filozoficzna buddyzmu Wielkiego Wozu, głosząca idealizm monistyczny. Założycielem szkoły był Nagardżuna, który uważał, że rzeczywistość składa się z elementarnych komponentów (dharm), które są pozbawione trwałej natury, czyli są „puste”.

⁹³ Xueli Zheng, op.cit., s. 7.

⁹⁴ Ibidem, s. 104.

⁹⁵ Ibidem, s. 30.

nie kryterium prawdziwości w naukach mistrzów zen, twierdząc, iż zen nie ma żadnej ideologii, gdyż jest „praktyczną psychologią wyzwolenia”⁹⁶.

Jednak Suzuki Daisetsu zdecydowanie podkreśla, że oświecenie zen wyzwala od uwarunkowań, dając jednocześnie pewien niewzruszony punkt oparcia⁹⁷. Podkreśla, iż chociaż zen zdaje się być chaotyczny, „przez cały ten nieład płynnie jeden nurt i wszyscy mistrzowie w oczywisty sposób nawzajem się popierają”⁹⁸.

Poglądy Suzukiego podziela jego uczeń Abe Masao, który stara się przedstawić zręby filozofii zen, przeprowadzając analizę porównawczą z filozofią zachodnią (a zwłaszcza z takimi myślicielami, jak Nietzsche, Whitehead, Tillich) w *Zen and Western Thought* (Zen a zachodnie idee) oraz *Zen and Comparative Studies* (Studia porównawcze a zen). Chociaż wyraźnie wykazuje różnice między filozofią zachodnią a zen, nie przeprowadza ostatecznej charakterystyki filozofii zen.

Metodę komparatystyczną stosuje także Shibano Kyōdō, absolwent Uniwersytetu Szkoły Rinzaï (Rinzaishū daigaku, dawna nazwa Uniwersytetu Hanazono), autor książki *Zen no shisō* (Zen a idee, 1978). Shibano, mnich zen i specjalista w dziedzinie filozofii religii, tworzy własną filozoficzną terminologię, np. „nihilistyczna podmiotowość” (*muteki shutaisei*)⁹⁹, chociaż czasami nawiązuje do filozofii Nishidy, z którą musiał się zetknąć w czasie podyplomowych studiów na Uniwersytecie w Kioto¹⁰⁰. W rozdziale zatytułowanym „Zen no testugaku” (Filozofia zen) Shibano podkreśla, że zen ma jasno określony uniwersalny fundament (*fuhenteki konkyo*), który staje się weryfikatorem prawdy i fałszu. Mistrzowie zen odwołują się do tego fundamentu, broniąc ortodoksji zen¹⁰¹. Tam, gdzie można mówić o ortodoksji, musi istnieć określona idea – „w tym sensie zen zawiera także filozofię”¹⁰². Filozofia zen jest dla Shibano refleksją nad doświadczeniem oświecenia, która wyjaśnia relacje tego doświadczenia z wizją rzeczywistości i problemem życia ludzkiego¹⁰³. Shibano uważa, że należy wydobyć filozoficzne treści zen przez porównanie z innymi religiami, jednak sam ogranicza swoje pole badawcze do praktycznych implikacji filozofii zen, prowadząc dialog z zachodnią filozofią i chrześcijańską teologią. Proponuje też własną interpretację wielu słynnych koanów. Shibano stara się udowodnić, że „a-racjonalność zen” (*higōri*) stoi poza przeciwieństwem racjonalizmu (*gōri*) i irracjonalizmu (*fugōri*)¹⁰⁴. Shibano ma rację, twierdząc, iż unikalna wizja rzeczywistości oświecenia zen musi być wyjaśniona logicznie. Zen bez logiki jest bowiem pozbawione znaczenia, sensu, nie ma żadnego kryterium prawdziwości¹⁰⁵. Shibano nie postuluje jednak nowego logicznego paradygmatu i – jak sam przyznaje – nie jest do końca zadowolony ze swojej analizy logiki zen¹⁰⁶.

Izutsu Toshihiko w swojej książce *Toward a Philosophy of Zen Buddhism* (W kierunku filozofii buddyzmu zen) wyraźnie podkreśla, że zen jest „szczególnym doświad-

⁹⁶ *Zen Essence. The Science of Freedom*, red. T. Cleary, Boston and Shaftesbury 1989, s. VII.

⁹⁷ D.T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, op.cit., s. 80.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 137.

⁹⁹ K. Shibano, *Zen no shisō*, Kyōto 1978, s. 2.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 22.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 24.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 25.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 90.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 62.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 98.

zeniem rzeczywistości”, które może być wyrażone filozoficznie¹⁰⁷. W doświadczeniu tym nie ma poczucia odrębności podmiotu i przedmiotu poznania i dlatego różni się ono od zdroworozsądkowego postrzegania. Filozofia zen, która – według niego – nie doczekała się jeszcze systematyzacji, musi być rezultatem refleksji nad doświadczeniem rzeczywistości dostępnym w akcie oświecenia, a nie wynikiem „filozoficznego myślenia” poprzedzającego to doświadczenie. Izutsu pisze o „filozoficznym potencjale” ukrytym w doświadczeniu rzeczywistości w oświeceniu zen, szkoda tylko, że nie wspomina o tym, iż potencjał ten został już dawno wykorzystany w filozofii Nishidy Kitarō, ani nie analizuje dogłębnie stosunku mistrzów zen do filozoficznego myślenia.

Nishida Kitarō, najwybitniejszy współczesny filozof japoński, od którego wywodzi się tzw. „filozoficzna szkoła z Kioto”, w swoich pracach twierdził, że logika paradoksu stanowi logiczną strukturę zen i zarysował jej metafizyczne przesłanki. Analiza przeprowadzona w mojej książce *Filozofia zen*¹⁰⁸ wyraźnie pokazuje, iż logiczny paradygmat Nishidy, którym jest zasada ‘absolutnie sprzecznej samotożsamości’ (*zettai mujunteki jikōdōitsu*), jest konsekwentnie stosowany w naukach mistrzów zen na przestrzeni wieków. Logika paradoksu jest kluczem do zrozumienia nie tylko zagadkowych koanów, ale także licznych polemik toczonych przez mistrzów zen.

W Polsce pojawia się tak wiele publikacji na temat zen, że przeciętny czytelnik może czuć się zagubiony wśród tak licznych i różnych interpretacji. Niniejszy artykuł z konieczności sygnalizuje jedynie pewne problemy, koncentrując się na najważniejszych zagadnieniach metodologii badań nad zen.

THE MAIN TRENDS IN THE RESEARCH ON ZEN

Summary

The author presents the following main topics of research on Zen: the polemics concerning the history and orthodox character of Zen which are inseparably associated with the inveterate conflicts between the various Zen schools, the psychological and psycho-analytical interpretation (as well as its libertine variety, including “beat Zen”), the theory of Zen universalism (which is associated with the dialogue between Zen and Christianity), the so called, missionary trend in Zen and the debate on the philosophy of Zen. What is especially significant is that the author singles out the missionary trend in Zen, incorporating passages whose aim is to interest the readers in the practice of Zen (e.g. the answers of Zen masters to the questions posed by students). Due to their essayistic nature, the texts should not be treated as academic treatises on the philosophy of Zen. As a matter of principle, their authors avoid systematic philosophical analyses for the latter are regarded as an obstacle in the religious practice of Zen. It is very rare that the texts written by the same author may be qualified as belonging to two different trends. For instance, Daisetsu Teitarō Suzuki who in his missionary papers criticises the philosophical (intellectual) approach to Zen, is at the same time the author of an article on the philosophy of Zen.

Thum. Piotr Mizia

¹⁰⁷ T. Izutsu, *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, London 1977, s. IX.

¹⁰⁸ A. Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2004.