

MILCZENIE I CISZA W TRADYCJI ZEN

1. Uwagi wstępne o tradycji zen

Jeśli spojrzeć na zen¹ (*zen* 禪) w kontekście jego mitu założycielskiego, okaże się, że milczenie jest dla tej tradycji fundamentalne. Kwestia szósta słynnego zbioru koanów (*kōan* 公案), zatytułowanego *Mumonkan* (無門關), opisuje to następująco: „Kiedy Budda Śakjamuni [*Śākyamuni* – R. Sz.] przebywał na Górze Sępa, wyciągnął w stronę swoich słuchaczy kwiat. Wszyscy milczeli. Jedynie Mahakaśjapa [*Mahākāśyapa* – R. Sz.] uśmiechnął się szeroko. Budda rzekł: Posiadam prawdziwe oko Dharmy, cudowny umysł wyzwolenia, prawdziwą formę bezforemnego, niezależną od słów i przekazywaną poza doktryną. Tę powierzyłem Mahakaśjapie”².

Już krótka refleksja ujawnia jednak problemy wiążące się z takim rozumieniem nauczania. Pomijając już fakt, że Budda musiał użyć słów aby potwierdzić fakt zajścia przekazu nauki poza słowami, dobrze oddaje to komentarz, jakim mistrz Mumon (*Mumon Ekai* 無門慧開, 1183-1260) opatrzył przytoczony fragment: „Gautama o złotej twarzy, naprawdę zlekceważył swoich słuchaczy. Sprawił, że dobre wyglądało na złe, i sprzedał psie mięso, jako baraninę. Sam myślał, że było to cudowne. Jednak gdyby wszyscy wśród słuchaczy się roześmieli, jak mógłby przekazać prawdziwe oko? I znowu – gdyby Mahakaśjapa się nie uśmiechnął, jak Budda mógłby je przekazać? Jeśli powiadasz, że prawdziwe oko Dharmy może zostać przekazane, wówczas starzec o złotej twarzy byłby miejskim spryciarzem, który nabiera wiejskiego prostaczka. Jeśli zaś mówisz, że nie można go przekazać, dlaczego zaaprobował Mahakaśjapę?”³

Milczenie i milczący przekaz okazują się zatem być w tradycji zen wysoce problematyczne; z całą pewnością nie można ich ujmować jako milczenie po prostu, milczenie bezwarunkowe, które odcina się całkowicie od mowy. Teraz należy wskazać skąd

¹ W tekście będę konsekwentnie posługiwał się terminami japońskimi, nawet w odniesieniu do tradycji chińskiego chanu. – R. S.

² E. Mumon, *Mumonkan* [*The Gateless Gate*], tłum. K. Sekida, rozdz. 6. Tekst jest opublikowany na <http://www.sacred-texts.com/bud/zen/mumonkan.htm>. [dostęp: 25 września 2009].

³ Ibidem, case 6 (Komentarz Mumona). Faure doprecyzowuje w tym miejscu tłumaczenie, pisząc „dlaczego zaaprobował/pochwalił JEDYNIĘ Mahākāśyapę?” [podkreślenie moje – R.S.]. por. B. Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton 1993, s. 198.

w ogóle bierze swoje źródło antyjęzykowe nastawienie zen, wyrażane hasłami w rodzaju „bezpośredni przekaz [nauki] z umysłu do umysłu”, „przekaz poza pismami”, czy „nie opieranie się na literaturze”. Jednoznaczna odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa, wypadnie bowiem różnie w zależności od mistrza, do którego zechcemy się odwołać. Podzielałam tu zdanie Krzysztofa Jakubczaka, który twierdzi, że ze względu na stopień zmetaforyzowania, zen jest filozoficznie niedomknięty⁴. Na szczęście, dla celów analizy stosunku zen do języka, i – co za tym idzie – do milczenia, wystarczy wskazać na podzielane przekonanie, łączące zróżnicowane tradycje, na których opiera się zen. Tym przekonaniem jest nieprzystawalność języka do rzeczywistości.

Jak zostało powiedziane, zen jest wynikiem oddziaływania wielu tradycji, i przez to – jako całość – ruchem heterogenicznym, przynajmniej jeśli chodzi o filozoficzne założenia. Swój wpływ odcisnęła tu indyjska mahajana, zwłaszcza madhjamaka, jogaczara i tradycja tathagatagarbhy, a z doktryn chińskich – filozoficzny taoizm. Ten ostatni ruch ujmował rzeczywistość jako wszechobejmującą a więc zawierającą w sobie wszelkie przeciwieństwa, określając ją jako *dao* (道). Przeciwieństwa te są jednak w *dao* zharmonizowane. Problemy rozpoczynają się wraz z językową aktywnością człowieka, ponieważ pojęcia i słowa dzielą pierwotną rzeczywistość, tworząc opozycje, będące wyrazem skończonego, ograniczonego punktu widzenia, które nie pozostają już dłużej w harmonii, ale przeciwstawiają się sobie. Jak opisuje to Feng Youlan: „Na przykład, gdy stół zrobiony jest z drewna, to z punktu widzenia tego stołu jest to akt budowania. Natomiast z punktu widzenia drewna bądź drzewa jest to akt niszczenia. Jest to wszakże budowanie lub niszczenie tylko ze skończonego punktu widzenia. Z punktu widzenia *dao* nie ma ani budowania, ani niszczenia. Wszystkie te rozróżnienia są względne”⁵. Z kolei Nagardżuna i zapoczątkowana przez niego szkoła madhjamaka, postrzegająca problematyczność języka w fakcie reifikowania rzeczywistości. Używając nazw, jak „stół”, czy „dzban” postrzegamy ich desygnaty jako stałe, substancjalne byty. Tymczasem refleksja pokazuje, że jest to ujęcie błędne. Z doświadczenia wiemy, iż rzeczy podlegają ciągłym zmianom, ale – co jeszcze istotniejsze – analiza prowadzi do wniosku, że rozkładając rzecz na coraz bardziej podstawowe elementy, niemożliwe jest dotarcie do bytów pierwotnych, to znaczy posiadających własną naturę i niezapośredniczonych w swoim istnieniu przez nic innego. Brak tego, co w naszej tradycji filozoficznej określilibyśmy jako istnienie substancjalne, madhjamaka opisywała jako pustkę rzeczy, widząc w samych rzeczach skupienie związków relacyjnych. Widzimy tu więc dwa sposoby językowego ujmowania tego samego doświadczenia, sposoby, które madhjamaka nazwała odpowiednio „prawdą konwencjonalną” i „prawdą osta-

⁴ Jakubczak pisze: „Zen [...] jest do tego stopnia zmetaforyzowany, iż śmiało można powiedzieć, że jest filozoficznie niedomknięty, czy wręcz szeroko otwarty. Innymi słowy, nie sposób jednoznacznie stwierdzić, jakie filozoficzne stanowisko wyraża. W zależności od tego, na jakie jego aspekty zwrócimy uwagę, jakie wypowiedzi mistrzów zen weźmiemy pod uwagę, takie otrzymamy jego filozoficzne stanowisko”. Por. K. Jakubczak, *O filozofii, której nie ma. Uwagi na marginesie lektury książki Filozofia zen A. Kozyry*, „Kwartalnik filozoficzny” 2006, t. 34, z. 3, s. 155-156.

⁵ Y. Feng, *Krótką historia filozofii chińskiej*, tłum. M. Zagrodzki, Warszawa 2001, s. 131-132.

teczną” („prawdą z ostatecznego punktu widzenia”). Oba mają właściwe sobie dziedziny. I tak prawda konwencjonalna jest odpowiednia dla codziennego życia, gdzie mówimy tak jakby rzeczy miały trwałość i substancjalność, natomiast prawda ostateczna jest sposobem oglądu rzeczywistości, prowadzącym ostatecznie do, czy raczej tożsamym z buddyjskim przebudzeniem. Madhjamaka nie mówi jednak nic o strukturze samej rzeczywistości (bowiem o niej nic nie można powiedzieć), i tym różni się od taoizmu. Jej analizy przeprowadzane są na poziomie rzeczywistości codziennego doświadczenia, i tych rzeczy pustkę głoszą⁶.

Inaczej stawiając to zagadnienie, można powiedzieć, iż zen czerpie inspirację z nauki o niedualności. W taoizmie jest to niedualność pierwotnej całości *dao*, którą dzielimy dopiero rozróżnieniami językowymi. Dla madhjamaki rzeczywistość jest niedualna, ponieważ nie ma w niej żadnej rzeczy, która nie byłaby pusta, rzeczy są więc takżeżsame pod względem pustki. Jogaczara z kolei głosi brak dualności w (substancjalnym) strumieniu umysłu, w którym zarówno przedmioty, jak i podmiot mają tę samą – wyobrażoną – charakterystykę, ujawniają się bowiem tak samo – jako zespół wrażeń. Tradycja tathagatagarbhy podkreśla natomiast brak różnic między umysłem buddy (umysłem oświeconym) a zwykłym umysłem. We wszystkich tych nurtach język jawi się jako problem, ponieważ ze swej natury dualizuje rzeczywistość. Różni je natomiast dokładne zdefiniowanie istoty problemu, a także zalecane remedium. Zen zaczerpnął ze wszystkich tych tradycji, jednak w odpowiedzi na zarysowany powyżej problem języka wypracował zupełnie nowatorskie metody jego obchodzenia.

Jeżeli, w świetle powyższych zastrzeżeń, można w ogóle pokusić się o ogólne scharakteryzowanie zen, proponuję ograniczyć się do konstatacji, iż jest to pewna tradycja praktyki zorientowana na realizację możliwego do osiągnięcia celu znajdującego się u kresu tej praktyki, nazywanego *satori* (悟 悟), a także uzewnętrznianie tego osiągnięcia. O tym, czym jest ów cel, trudno mówić, ponieważ jest głębokim przekonaniem mistrzów zen, że zagadnienie to wymyka się słownemu opisowi. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że jest to doświadczenie niedualności⁷, i wiążąca się z nim spontaniczność, której mistrzowie zen dają wyraz w zachowanych zbiorach koanów. Co oczywiste, opis słowny tego doświadczenia może je tylko zaciemnić. Zarazem jednak ci, którzy doświadczyli *satori*, czuli potrzebę zakomunikowania tej prawdy innym. Zadanie jest niewątpliwie problematyczne, i doprowadziło – w łonie samego zen – do powstania wielu alternatywnych strategii, z których część postaram się zaprezentować.

⁶ Por. K. Jakubczak, *O filozofii...*, s. 135. Szerzej o filozofii madhjamaki por. K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuna – filozofia, czy terapia?* [niepublikowana rozprawa doktorska – Uniwersytet Jagielloński], Kraków 1999, *passim*; idem, *Filozoficzne szkoły buddyzmu mahajany – madhjamaka i jogaczara* [w:] B. Szymańska (red.), *Filozofia Wschodu*, Kraków 2001, s. 207-244.

⁷ Jestem świadomy, że wyjaśnienie to niewiele w istocie tłumaczy, z uwagi na to, że owa niedualność była inaczej rozumiana w każdym z przedstawionych nurtów, które zainspirowały zen. Jeśli dodać do tego fakt, że poszczególni mistrzowie dowolnie synkretyzowali te poglądy, kwestia istoty zen wciąż przedstawia się mgliście, i nie wydaje się by miał w tej kwestii nastąpić jakiś przełom.

2. Zen a zagadnienie komunikacji

Przed próbą opisu funkcji milczenia w zen, chciałbym zasugerować pewną tego milczenia typologię, opracowaną w aspekcie analizy procesu komunikacji. Biorąc za skrajne bieguny mowę i milczenie, otrzymujemy cztery różne *modi* komunikowania się, które – z braku lepszych określeń – nazwałem następująco:

- 1) mowa, która mówi (mowa komunikatywna)
- 2) mowa, która milczy (mowa niekomunikatywna)
- 3) milczenie, które mówi (milczenie komunikatywne)
- 4) milczenie, które milczy (milczenie niekomunikatywne)

Ad (1). Kategoria pierwsza, czyli mowa, która mówi, stanowi paradygmatyczny przykład dobrej komunikacji, w której obaj rozmówcy dzielą wspólny kontekst, i żaden z nich nie ma intencji jego naruszenia, bądź przekraczania. Przykładem może tu być choćby rozmowa ze sprzedawcą przy zakupie pieczywa, której kontekst dopuszcza bardzo ograniczony zasób akceptowalnych komunikatów, jak na przykład pytanie o cenę, świeżość lub rodzaj mąki użytej do wypieku. Znakomita większość naszych codziennych rozmów ma taką postać, każda z nich ma też mniej lub bardziej określony kontekst, którego przekroczenie kończy się najczęściej negatywną reakcją rozmówcy, o różnym stopniu nasilenia. Kategoria ta jednak znajduje się całkowicie poza sferą praktyki zen, ponieważ – z powodów o których już wspomniano – nie uważa się tam aby była możliwa do zrealizowania.

Ad (2) i (3). Milczenia w sensie istotnym w praktyce zen, dotyczą dwie następne kategorie: mowa niekomunikatywna (2) i komunikatywne milczenie (3). Posługując się mową, która milczy, mistrzowie zen stosowali w istocie cały szereg różnych strategii, jak dyskurs paradoksalny, stwierdzenia tautologiczne, czy metaforyczne⁸. Oto przykłady wypowiedzi paradoksalnych: „[...] pewnego razu do Joshu [Jōshū – R.Sz.] przyszedł mnich i zapytał: – Wszystkie rzeczy powracają w końcu do Jednego, ale dokąd powraca to Jedno? [...] Joshu odpowiedział nonszalancko: – Gdy mieszkałem w Seiju, kupiłem sobie szatę uszytą ze słynnej miejscowej tkaniny”⁹. Innym razem „[m]nich rzekł do Jōshū: – właśnie przyszedłem do klasztoru. Proszę poucz mnie. Czy zjadłeś już swój kleik ryżowy? – spytał Jōshū. Tak – odpowiedział mnich. Więc powinienes umyć miskę – powiedział Jōshū. [...]”¹⁰.

W pewnym związku z dyskursem paradoksalnym pozostaje język negacji, który wywodzi swoje źródła ze spekulacji buddyzmu indyjskiego i chińskiego¹¹. W *Mu-*

⁸ Dyskurs zenistyczny można interpretować w świetle zalecenia, aby „nigdy nie mówić zbyt wyraźnie”. Takie stanowisko rozwija Youru Wang, przedstawiając jednocześnie typologię rodzajów dyskursu w tradycji zen, do której nawiązuję. Por. Y. Wang, *The Pragmatics of 'Never Tell Too Plainly': indirect communication in Chan Buddhism*, „Asian Philosophy” 2000, t. 10, z. 1, s. 7-31.

⁹ Z. Shibayama, *Milczenie kwiatu*, tłum. B. i D. Stobieccy, Kraków 1998, s. 85-86.

¹⁰ E. Mumon, *op. cit.*, case 7. Por. również: ibidem, case 18 („trzy funty lnu”), 20, 26, 37, 43.

¹¹ Przynajmniej tak widzi to Wang. Por. Y. Wang, *The Pragmatics...*, *passim* [zwłaszcza część III, punkt (a)].

monkan znajdujemy następującą historię: „Mnich zapytał Nansena: – Czy istnieje Dharma, która nigdy nie została ludziom ogłoszona? Istnieje – Odpowiedział Nansen. Jak brzmi ta prawda, której nigdy nie nauczano? – dopytywał mnich. Nansen odparł: – To nie umysł, to nie budda, to nie rzeczy”¹².

Jeśli chodzi o język tautologiczny nie jest on informatywny, ale też żaden z poprzednich przykładów nie pełni tej roli. Jak i pozostałe schematy dyskursu, należy go traktować jako performatyw. Oto (może niezbyt czysty) przykład z *Mumonkan*: „Mnich zapytał Kōjō Seijō: – Budda Daitsū Chishō zasiadł w zazen na dziesięć kalp i nie mógł osiągnąć stanu buddy. Nie stał się buddą. Jak to możliwe? Seijō odparł: – Twoje pytanie jest samoobjaśniające. Mnich spytał: – Medytowałeś tak długo; dlaczego nie mógł osiągnąć stanu buddy? Seijō rzekł: – Ponieważ nie stał się Buddą”¹³.

Mowa, która milczy, może również przyjmując formę metafory. Pełni ona funkcję wyobcowującą ucznia ze znanego mu kontekstu buddyjskich terminów technicznych, a także – co jest typowe również dla innych komunikatów w dyskursie zen – jest sposobem wyjścia poza problematyczną alternatywę między radykalnym milczeniem, uniemożliwiającym trening, a nauczaniem zen w sensie przekazywania pewnej wiedzy dyskursywnej, co uważane jest za niemożliwe. „Mnich spytał Fuketsu: – Zarówno mowa, jak i milczenie posiadają wadę bycia *ri* [離 aktywność umysłu nakierowana ku wewnątrz] lub *bi* [微 aktywność umysłu nakierowana na zewnątrz]. Jak można tego uniknąć? Fuketsu rzekł: – Zawsze wspominam wiosnę w Kōnan, / Gdzie śpiewają kuropatwy. / Nieprzeliczone kwiaty, jakże pachnące”¹⁴.

Jak widać z podanych przykładów, jeden z rozmówców (zwykle jest to mistrz) zrywa kontekst, który chce ustanowić drugi. Mimo więc, że nie mamy tu do czynienia z milczeniem dosłownym, w sensie unikania wypowiedzi ustnej, proces komunikacji, zdefiniowany tak, jak w punkcie (1), nie dochodzi do skutku. W relacji do zadanego pytania, reakcja taka jest więc funkcjonalnie równoważna milczeniu, które również należało do stałego repertuaru środków wykorzystywanych przez mistrzów zen. Milczenie, o które tu chodzi, czyli milczenie komunikatywne, musi być jednak milczeniem zrelatywizowanym do pewnego komunikatu językowego, musi pełnić funkcję odrzucenia zarówno treści, jak i samego faktu dyskursywnego komunikowania się. Gdyby było to zwyczajne, niekontekstualne milczenie, nie byłoby mowy o żadnym przekazie, a więc także o praktyce zen. Pamiętać należy bowiem, że w zen istnieje przekaz, chociaż nie jest to przekaz językowy (w sensie przekazywania wiedzy dyskursywnej). Milczenie, które spełnia taką rolę to milczenie Wimalakirtiego, którym odpowiedział na pytanie o niedualną Dharmę (tj. naukę)¹⁵. Oto kilka przykładów naśladowania tej strategii w praktyce zen: „Pewien mnich zapytał Mistrza Seppo: – Jakie jest pierwsze słowo? – Mistrz milczał. Mnich poszedł do innego mi-

¹² E. Mumon, *op. cit.*, case 27, 33.

¹³ *Ibidem*, case 9.

¹⁴ *Ibidem*, case 24, również case 5, 37.

¹⁵ Por. Ch. Luk (tłum. i red.), *Ordinary Enlightenment: A Translation of Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra*, Boston & London 2002, s. 100. Tekst przywołanej sutry zrobił wielką karierę wśród praktyków zen w Chinach i Japonii. Por. również B. Faure, *op. cit.*, s. 197

strza, Gosho, i opowiedział mu tę historię. Gosho odpowiedział mnichowi: – Jesteś już człowiekiem drugiego słowa¹⁶.

Mistrzowie zen bardzo często również wspierali milczącą naukę gestami, okrzykami, czy wręcz przemocą fizyczną. „Pewien mnich spytał Ts’ui-weia: «Z jakiego powodu pierwszy patriarcha przybył z zachodu?» Ts’ui-wei odpowiedział: «Podaj mi tę podpórkę». Gdy tylko mnich podał mu podpórkę, Ts’ui-wei uderzył go nią¹⁷. „Kiedykolwiek Gutei Oshō był pytany na temat zen, po prostu unosił palec. Pewnego razu gość zapytał pomocnika Gutei: – Czego naucza twój mistrz? Chłopiec również unosił palec. Słyszając o tym, Gutei uciął jego palec nożem. Chłopiec, krzycząc z bólu, począł uciekać. Gutei zawołał na niego, a gdy ten się odwrócił, unosił palec. Chłopiec nagle został oświecony. Kiedy Gutei był bliski śmierci, rzekł do zgromadzonych mnichów: – Otrzymałem zen jednego palca od Tenryū, i używałem całe życie, a jednak nie zdołałem go wyczerpać. [...]”¹⁸.

Milczenie mistrzów zen, ujęte w punktach (2) i (3), może zatem polegać na pewnej reakcji słownej, która co najwyżej udaje bezpośrednią odpowiedź na pytanie, ograniczać się do odmowy udzielenia odpowiedzi, bądź też może przyjąć formę gestu, uderzenia, bądź okrzyku. Reakcje te łączy to, że wyrażają one odmowę wejścia w kontekst pytającego, współuczestniczenia w nim. Zarazem jednak są one pewną odpowiedzią na postawiony problem, chociaż nie taką jak wyobrażał sobie, czy byłby skłonny zaakceptować pytający. Inherentnym problemem zen jest fakt, że stara się on przekazać pewną naukę, a to z konieczności wiąże się z procesem komunikacji. Ponieważ jednak nauka ta – jak zostało powiedziane – wspiera się na doświadczeniu nieadekwatności tradycyjnego sposobu komunikacji w stosunku do rzeczywistości, tradycja zen musiała znaleźć sposób aby sprostać karkołomnemu zadaniu zakomunikowania prawdy, która ze swojej natury nie może zostać po prostu ogłoszona. Komunikatywne milczenie i niekomunikatywna mowa, są dwoma – funkcjonalnie równoważnymi – sposobami obejścia tej trudności.

Ad (4). Należy wreszcie wspomnieć o ostatniej kategorii milczenia, którego jest chyba w praktyce zen najwięcej, a która rzadko pojawia się w teoretycznych analizach. Jest to milczące milczenie nieoświeconego ucznia, albo inaczej milczenie, które nie wie, co stawia je w opozycji do milczenia, które wie, charakteryzującego mistrza. Milczenie to nie ma nic do zakomunikowania, albo raczej rozpaczliwie komunikuje brak jakiegokolwiek komunikatu. „Kai, wysoki urzędnik państwowy z czasów dynastii Sung, odwiedził pewnego razu Soshina z Oryo. W trakcie rozmowy urzędnik powołał się dumnie na słynne powiedzenie zen – «być tożsamym ze wszechświatem, być jednym ze wszystkimi rzeczami». Ledwie wypowiedział te słowa, mistrz trzymany w ręce *nyoi* uderzył w stół, potem zaś śpiącego obok kotka. Kot oczywiście się przestraszył i uciekł. Mistrz szybko zapytał urzędnika: «Panie Kai, dlaczego kot ucieka,

¹⁶ Z. Shibayama, *op. cit.*, Kraków 1998, s. 15

¹⁷ A.W. Watts, *Droga zen*, tłum. S. Musielak, Poznań 1997, s. 161

¹⁸ E. Mumon, *op. cit.* case 3, a również case 14, case 40.

a stół pozostaje nieporuszony, skoro wszystkie rzeczy są tożsame?» Przekazy podają, że urzędnik był tak zaskoczony, iż nie mógł wykrztusić ani słowa¹⁹.

Alan Watts następująco opisuje „metodykę” tworzenia takiego milczenia: „Mistrz może rozpocząć rozmowę z uczniem, zadając serię najzwyczajniejszych pytań o przyziemne sprawy, na które uczeń odpowiada zupełnie spontanicznie. Lecz wtem zapytuje: «Kiedy brudna woda z balii spływa do ścieku, kręci się w prawo czy w lewo?» Gdy uczeń staje jak wryty, zaskoczony niespodziewanym pytaniem, próbując być może przypomnieć sobie, w jaki sposób zachowuje się woda, mistrz wykrzykuje: «Nie myśl! Działaj! O, tak!», po czym kręci ręką w powietrzu. Lub też, co pewnie jeszcze mniej pomoże uczniowi, powie on tak: «Dotychczas odpowiadałeś na moje pytania całkiem naturalnie i bez zastanowienia; w czymże więc teraz tkwi trudność?»²⁰.

Podsumowując dotychczasowe uwagi chcę powtórzyć, że zagadnienie milczenia w praktyce zen – tak jak je rozumiem – obejmuje kategorie (2) i (3), czyli niekomunikatywną mowę i komunikatywne milczenie. Ujawniają one, że w praktyce zen, między mową a milczeniem, rozumianymi jako elementy opozycyjne, toczy się gra. Owa gra opiera się na obserwacji, że wszelkie postulowane granice języka, i obszar niewyraźnego, jest zawsze relatywny do systemu komunikowania się, a język ma zdolność przekraczania nałożonych barier²¹. Sposobów na skuteczne ich przekraczania było wiele, i – z pewnością – każdy mistrz miał jakieś ulubione. Opierały się jednak one przede wszystkim na oczyszczeniu języka z elementów ontologicznych i dualistycznych, na performatywnym jego użyciu albo wreszcie na niejęzykowej negacji języka za pomocą znaczącego milczenia, czy mowy ciała²². Należy jednak wyraźnie powiedzieć, że tak rozumiane podejście do języka, chociaż niezwykle charakterystyczne dla zen, nie było w tej tradycji jedynym. Znaczącym wyrazicielem przekonania o możliwości uzyskania oświecenia wewnątrz języka był Dogen (*Dōgen*)²³.

3. Aspekt psychologiczny milczenia i ciszy w praktyce zen

Nawiązując do myśli przewodniej tego tomu („mechanizmy kreowania emocji”), chciałbym wspomnieć pokrótce o psychologicznym wymiarze ciszy i milczenia w praktyce zen. Co się tyczy tego ostatniego, zasadne jest przeanalizowanie tu mil-

¹⁹ Z. Shibayama, *op. cit.*, s. 109.

²⁰ A.W. Watts, *op. cit.*, s. 183.

²¹ W taki sposób – jako grę na granicy języka pomiędzy mową a milczeniem – interpretuje praktykę zen Wang. Por. Y. Wang, *Liberating Oneself from the Absolutized Boundary of Language: A Liminal Approach to the Interplay of Speech and Silence in Chan Buddhism*, „Philosophy East & West” 2001, t. 51, z. 1, s. 83-99.

²² Por. B. Faure, *op. cit.*, s. 196-198.

²³ *Ibidem*, s. 196. Trzeba wszakże podkreślić, że Dogen był konsekwentnie niechętny sekciarstwu, i uważał się za przekaziciela buddyzmu po prostu, nie zaś żadnego „buddyzmu zen”. Z jego perspektywy istnieje tylko prawdziwa nauka, i jest ona po prostu buddyzmem, albo też nauka nieprawdziwa, a wówczas wszelkie sekciarskie kwalifikacje są nieistotne.

czącego milczenia (4), które jest w kontekście naszych rozważań istotne w kształtowaniu specyficznego stanu psychicznego praktykującego mnicha.

a) Milczenie jako czynnik stresogenny i zarazem objaw stresu w praktyce

Uczeń, który rozpoczął praktykę zen ma oczywiście wiele wątpliwości i pytań, odnośnie jej kierunku i istoty. Tymczasem nie jest on w stanie tych wątpliwości rozwiązać. Reakcja mistrza wykorzystująca gest, krzyk, uderzenie, bezsensowne odpowiedzi, czy po prostu wyniosłe milczenie, ma na celu nie tylko intelektualne uświadomienie uczniowi pewnych prawd związanych z nieprzystawalnością języka i świata, a więc cel niejako poglądowy, ilustracyjny. W intencji mistrza zen leży przede wszystkim doprowadzenie ucznia do doświadczenia tej nieprzystawalności, co czyni za pomocą utrzymywania go w ciągłym stanie wysokiego stresu. Realizuje to za pomocą wymuszania na uczniu udzielenia odpowiedzi, której ten ewidentnie nie ma albo milcząc, kiedy uczeń rozpaczliwie domaga się jakiejś wskazówki. Standardowo, trening w tradycji rinzai (którą zajmuję się tu przede wszystkim) wygląda w ten sposób, że mistrz zaleca uczniowi pewien koan, nad którym ma on pracować, jak na przykład „jaki jest dźwięk jednej klaszczącej ręki”. Na początku uczeń czyni kilka prób odpowiedzi, które zostają wszystkie odrzucone. Mistrz odrzuca odpowiedzi intelektualne, reakcje niewerbalne uznaje za wymuszone, i wciąż domaga się prawdziwej, to jest autentycznej odpowiedzi. Dochodzi do tego, że uczeń zaczyna się obawiać codziennych konsultacji z mistrzem, i stara się ich unikać. W takim przypadku doprowadzany jest niemal siłą przed oblicze mistrza, i – nie mogąc wykrztusić słowa – jest oczywiście ze wzgardą wyrzucany z pokoju. Często występujące na tym etapie milczenie ucznia jest tu oznaką silnego stresu. W końcu, odpowiedź pojawia się niemal sama z siebie, kiedy wszelkie strategie intelektualne zostają odrzucone. Jej prawdziwość tkwi w jej autentyczności i spontaniczności, a ta pojawia się, kiedy uczniowi nie zostawia się żadnego pola manewru. Chociaż metoda ta wydaje się raczej brutalna, wpływa jednak pozytywnie na skuteczność treningu zen.

b) Fenomen ciszy i jego rola w praktyce medytacyjnej

Poniższe uwagi nie mogą być traktowane jak dojrzała hipoteza, a tym bardziej teoria. Wynikają one z poczynionej jakiś czas temu obserwacji, iż bardzo wiele relacji z doświadczenia satori wiąże się z usłyszeniem jakiegoś dźwięku. I tak na przykład słynny Hakuin urzeczywistnił satori, kiedy – po całonocnej medytacji (*zazen* 座禪) – usłyszał dźwięk dzwonu oznajmającego świt²⁴. „Mistrz zen Mumon spędził sześć lat ciężko praktykując ze słynnym *koanem* Mu (nicość). Pewnego dnia, gdy usłyszał uderzenie bębna oznajmującego porę posiłku, nagle osiągnął Oświecenie”²⁵. „Mistrz

²⁴ Por. Z. Shibayama, *op. cit.*, s. 48, 75.

²⁵ *Ibidem*, s. 52.

Kyogen po długich poszukiwaniach doszedł do przebudzenia w chwili, gdy usłyszał dźwięk kamienia, uderzającego o bambus²⁶.

Historie te łączy związek satori z usłyszeniem jakiegoś dźwięku – dodajmy – odcinającego się od tła. Funkcja ciszy w praktyce zen nigdy nie została sformalizowana; w klasztorach nie istniały reguły milczenia, i chociaż starano się, aby sale medytacyjne były miejscami spokoju, nie izolowano ich jakoś szczególnie, i często dochodziły tam odgłosy z samego klasztoru i okolicy. Cisza nie jest zatem istotna w sensie ideologii zen, ale – jak uważam – ma bardzo duże znaczenie dla psychologicznych aspektów praktyki. Po odpowiednio długim treningu mnich jest już w zasadzie „gotowy” na satori, a fakt, że wciąż czeka na jego urzeczywistnienie, oznacza że brakuje już tylko bardzo niewielkiego, inicjującego bodźca. Często takim czynnikiem może stać się bodziec zmysłowy – pewien dźwięk, czy widok wschodu słońca albo kwiatu. Istotne jest aby czynnik ten odcinał się wyraźnie od pozostałych bodźców, o co bardzo łatwo w warunkach ciszy. Wydaje się, że bodźce słuchowe rzeczywiście są szczególnie predestynowane do odgrywania takiej inicjującej roli, co każe spojrzeć również na ciszę (rozumianą jako kontrastujące tło), jako na istotny element praktyki.

Warto również wspomnieć, że cisza, jako jedno ze zjawisk zmysłowych, i łącznie z nimi, była w niektórych tradycjach zen traktowana jako sama w sobie niosąca potencjał wyzwolenia. Postrzegano tam bowiem świat jako posiadający zdolność bezsłownego przekazania wyzwalającej nauki, co określano jako „nauczanie nieczującego” (*mujō seppō* 無情說法), albo jako „sutrę gór i rzek” (*sansuikyō* 山水經)²⁷.

4. Podsumowanie

Starałem się pokazać, że tradycja zen jest nierozzerwalnie związana z problemem odpowiedniości języka do opisu rzeczywistości, i granic języka, jak również sposobów ich przekraczania, w taki sposób aby nie porzucić całkowicie komunikowania się. Sprzeczne cele doprowadziły w toku rozwoju zen do powstania wielu strategii komunikacyjnych, z których bardzo istotną stanowiło – by tak rzec – znaczące milczenie, realizujące się albo za pomocą milczenia w sensie ścisłym, albo wypowiedzi pozbawionych logiki i/lub ciągłości, które można nazwać milczeniem w przebraniu (języka), czy milczeniem, które udaje mowę.

Chciałem również zasugerować, że cisza, która nieczęsto jest teoretyzowana w kontekście zen, może stanowić bardzo istotny element praktyki.

²⁶ Ibidem, s. 33.

²⁷ Por. B. Faure, *op. cit.*, s. 203.