

BEATA SZYMAŃSKA*

(Uniwersytet Jagielloński)

Rola mistrza w buddyzmie zen

STRESZCZENIE

W artykule staram się ukazać niezwykle istotną rolę, jaką odgrywa mistrz w buddyzmie zen od najdawniejszych czasów po dzień dzisiejszy. Omawiam znaczenie bezpośredniego przekazu od mistrza do ucznia oraz stosowane przez mistrzów metody nauczania, takie jak koany czy szczególnego rodzaju zachowania mistrza. Odrębna część artykułu poświęcona jest założycielowi ośrodka buddyzmu zen *chogye* w Polsce – mistrzowi Seung Sahn.

SŁOWA KLUCZOWE

Mistrz zen, metody nauczania, koan, *mondo*, bezpośredni przekaz, buddyjskie klasztory, polski ośrodek zen

Znaczenie mistrzów w buddyzmie zen (zwanym w Chinach, gdzie powstał, buddyzmem chan) jest dla tej szkoły buddyzmu sprawą kluczową, co sprawia, że ukazanie ich roli nie jest sprawą łatwą. Zarówno legendy, jak i później spisane teksty przekazują nauki Buddy poprzez cytowanie słów wielkich mistrzów buddyjskich. Wiedzę Zachodu podobnie tworzyli mistrzowie – Sokrates, Platon, Arystoteles. Jednak zachodzą tu istotne różnice.

Najwcześniejszy wielki przekaz, jaki otrzymaliśmy od Greków – nauki filozofów – jest wiedzą, można powiedzieć, „świecką”, a ci, którzy jej nauczali, cieszyli się niewątpliwie szacunkiem współczesnych. Wiadomo, iż byli to sławni nauczyciele, otoczeni gronem oddanych im uczniów, ale ten szacunek na ogół nie wykaczał poza respekt okazany nauczycielom przez ich słuchaczy. Opowieści

* Instytut Filozofii, UJ

e-mail autorki: szymanska.beata@tlen.pl

o wielkich filozofach to życiorysy osób wybitnych, lecz nieodbiegające od historii wielkich wodzów czy twórców. Natomiast mistrzowie zen, jak mówi przekaz, to bezpośredni następcy samego Buddy. To samo dotyczy pism. Grecy tworzyli filozofię i pisali filozoficzne rozprawy, natomiast najstarsze przekazy myśli Indii to księgi święte, a wiedza to tylko komentarze do nich (oczywiście w miarę powstawania kolejnych szkół pojawiały się i tam teksty podejmujące inną niż religijna problematykę). Jednak uczonych Greków i mistrzów zen łączy wspólny cel – wychowanie.

Dla Greków *paideia* – wychowanie – było równie ważne jak prezentowana przez nich wizja świata. Przydatny do rozjaśnienia tej sprawy może okazać się następujący cytat:

Filozofia nie polega na nauczaniu oderwanej teorii ani tym bardziej na egzegezie tekstów, ale na określonym stylu życia angażującym całą egzystencję. Akt filozoficzny nie jest umieszczony jedynie w porządku poznania, lecz również w porządku „samego siebie” i w porządku istnienia, to akt postępu, który sprawia, że bardziej jesteśmy; który czyni nas lepszymi. Jest to konwersja powodująca przewrót w całym życiu, zmieniająca byt tego, który jej dokona.¹

Tak pisał o stoikach wielki znawca greckiego antyku Pierre Hadot i odnosił to do wszystkich wielkich postaci starożytności. Wskazany przez niego cel, jaki im przyświecał, pozwala na odnalezienie tego, co wspólne z wielkimi mistrzami zen. To nie tyle lub nie tylko przekaz pewnej wiedzy. To przede wszystkim umożliwienie odbiorcy przeżycia szczególnej zmiany świadomości. Wiedza – twierdzą greccy mistrzowie – prowadzi do szczęśliwego życia. Mistrzowie zen mówią, że ich nauki, w ślad za nauką Buddy, prowadzą do przerwania kręgu cierpienia i uzyskania wyzwolenia, jakim jest oświecenie.

Oczywiście mówiąc o buddyjskich mistrzach, trzeba zacząć od samego Buddy.

Można tu pominąć spór o to, czy Budda był postacią historyczną, czy tylko wytworem legendy, ważne jest, że opowieści o jego życiu wiążą się bezpośrednio z przesłaniem jego nauki. Za swoje zadanie Budda uznał przekaz nauki o cierpieniu, o jego przyczynach i sposobach jego przezwyciężania, i to nauczanie stało się drogą jego życia².

On sam nie ogłaszał się świętym, a tym bardziej Bogiem. Nie spisywał swoich nauk (warto tu przypomnieć, iż podobnie czynił Sokrates, a Platon w słyn-

¹ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992, s. 14.

² O pewnych sprawach tu poruszanych pisałam w książce *Chiński buddyzm chan*, Kraków 2009. W tym tekście odwołuję się do niej w kwestiach, które bezpośrednio wiążą się z tytułową rolą mistrza.

nym *Liście siódmym* wspomina, że najważniejsza część jego nauki nie została zawarta w pismach, a tylko przekazana wybranym uczniom). W swoim przekazie Budda nie formułował teorii i nie podejmował metafizycznych kwestii. Pytany przez uczniów o to, czy istnieje Bóg i o to, co się dzieje z człowiekiem po śmierci, Budda milczał. Innym razem na takie pytania odpowiedział następującą przypowieścią:

Kiedy byś zobaczył na polu bitwy rannego człowieka przebitego strzałą, czy pytałbyś go, z jakiego kierunku wypuszczono strzałę i z jakiego materiału jest ona wykonana, czy też spieszyłbyś z pomocą, ratując cierpiącego człowieka.

To najważniejsza wskazówka Buddy dla przyszłych mistrzów – jego następców.

Co prawda nie zawsze późniejszy buddyzm konsekwentnie powstrzymywał się (przynajmniej do jakiegoś stopnia) od teoretycznych rozważań. Spisywano traktaty, toczono spory, tworzone były szkoły różniące się od siebie między innym w zakresie teoretycznych problemów. Ale ze wszystkich szkół buddyjskich zen jest najdalszy od tworzenia teorii.

Większość charakterystycznych dla buddyzmu zen opowieści związanych z przekazywaniem przez Buddę jego nauki – Dharmy – ukazuje nam, jak Budda przemawia, otoczony gromadą bliskich mu uczniów i szerokich rzesz świeckich słuchaczy, a czasem odpowiada na ich pytania. Udzielanie nauki poprzez bezpośredni przekaz – „z umysłu do umysłu” – to jedna z charakterystycznych cech buddyzmu zen. Budda właśnie w ten sposób zadbał o ciągłość swojej nauki: poprzez ustalenie następcy. On też zapoczątkował powstanie klasztorów, które w pełni gwarantowały utrwalanie jego nauki. Reguły powstających wówczas klasztorów przetrwały do dziś, choć oczywiście wymagania współczesności doprowadziły do pewnych nieuniknionych modyfikacji.

Wśród opowieści o Buddzie istnieje jeszcze jedna legenda ukazująca go milczącego. Jest w niej mowa o tym, jak pewnego dnia Budda, który jak zwykle miał wygłosić naukę zgromadzonym ludziom, nie powiedział nic, a jedynie w milczeniu podniósł w górę kwiat. Nikt z obecnych nie pojął, co mistrz chciał przez to powiedzieć – tylko jeden uczeń Buddy, Mahakaśyapa, roześmiał się. Budda uznał, że to właśnie Mahakaśyapa zrozumiał należycie jego przekaz i wyznaczył go na swojego następcę. Ta właśnie opowieść jest przywoływana, kiedy, mówiąc o zen, wskazuje się na trwające po dziś dzień płynne przechodzenie od odchodzącego mistrza do jego następcy. Od tej pory każdy wielki mistrz, zwany patriarchą, wyznaczał przed śmiercią ucznia i oddawał mu swoją szatę jako symbol przekazu nauki.

Mahakaśyapa – mówi dalej legenda zen – został pierwszym patriarchą tej szkoły buddyzmu w Indiach, a przed śmiercią on z kolei mianował swoim następcą jednego z uczniów, Anandę, zapoczątkowując w ten sposób ciąg następujących po sobie dwudziestu siedmiu patriarchów.

W długim szeregu kolejnych patriarchów pojawia się postać dla buddyzmu zen niezwykle ważna – dwudziesty ósmy patriarcha w Indiach, a pierwszy w Chinach – mnich Bodhidharma, wywodzący się z książęcego rodu. Nasza wiedza o nim to przede wszystkim legendy, ale obecnie nie kwestionuje się już tego, iż taki mnich rzeczywiście przybył z Indii do Chin. Niewiele faktów z jego życia jest potwierdzonych, w tym także daty jego urodzenia i śmierci. Obecnie wielu badaczy uznaje, iż żył on w latach 470–573, choć – podobnie jak w przypadku wielu postaci starożytnego Wschodu – datowanie to jest wielce niepewne. Dla całego buddyzmu zen opowieści o działalności Bodhidharmy w Chinach są ważne i do dziś cytowane przez współczesnych mistrzów zen, wyznaczając najważniejsze elementy tego nurtu.

Do niepotwierdzonych faktami, ale doniosłych dla przyszłej nauki zen zdarzeń z życia Bodhidharmy należy rozmowa, jaka miała miejsce w czasie jego spotkania z cesarzem Wu Di z dynastii Liang, odbyta niedługo po przybyciu Bodhidharmy do Chin. Cesarz, który był wielkim propagatorem buddyzmu w Chinach i fundatorem wielu świątyń, zapytał Bodhidharmę, jakie – dzięki swojej dobroczynnej działalności – uzyskał zasługi, które pomogłyby mu na drodze dalszych wcieleń. Bodhidharma odparł: „Żadne”. Na pytanie cesarza, dlaczego tak miałyby być, Bodhidharma odpowiedział, że tego rodzaju zasługi nie mają wartości, są jak cienie – bez własnego istnienia. Cesarz spytał: „A co jest prawdziwą zasługą?”. W odpowiedzi usłyszał: „Jest to czysta prawdziwa wiedza”. Kolejne pytanie brzmiało: „Co głosi prawdziwa wiedza?”, a odpowiedź Bodhidharmy: „Wielka pustka, nic świętego”. „Kto więc stoi przede mną?” – spytał cesarz. „Nie wiem” – odparł Bodhidharma. Oto sposób nauczania kontynuowany przez wszystkich późniejszych mistrzów zen. Znalazło to wyraz w zapisanych rozmowach mistrza z uczniami. Struktura takich spisanych rozmów jest przeważnie podobna: uczeń stawia mistrzowi pytanie, mistrz odpowiada.

Tego typu zestaw pytań i odpowiedzi – pozornie absurdalnych – okaże się też charakterystyczny dla przyszłych koanów (gonganów w terminologii chińskiej), o których będzie jeszcze mowa. Przytoczona opowieść o spotkaniu Bodhidharmy z cesarzem stanowi pierwszy przykład w zbiorze koanów noszącym tytuł *Zapiski z Błękitnej Skąły* (chiń. *Biyānlù*, jap. *Hekiganroku*)³.

³ Cytując w tym tekście fragmenty z tego zbioru, a także fragmenty z drugiego zbioru *Mumonkan*, korzystałam z angielskiego przekładu [w:] K. Sekida, *Two Zen Classics. Mumon-*

Po przybyciu do Chin Bodhidharma osiadł w klasztorze na górze Songshan, w prowincji Henan, zwanym od swojego usytuowania „Młody Las” – *Xiaolin* (spolszczona nazwa Szaolin). Tam przez dziewięć lat siedział nieruchomo w jaskini, twarzą do ściany, aż na ścianie utrwalił się jego cień. Także i dziś niezliczonym turystom odwiedzający ten klasztor pokazuje się ścianę, na której można dopatrzeć się zarysu klęczącej czy też siedzącej ze skrzyżowanymi nogami postaci. Ta opowieść zawiera w sobie istotny dla buddyźmu chan (a także dla późniejszego japońskiego zenu) fakt: nieruchoma medytacja w pozycji siedzącej (chiń. *zuochan*, jap. *zazen*), „wpatrywanie się w ścianę” (chiń. *biguan*), to droga prowadząca do ujrzania prawdy. Wskazuje to na najważniejsze zadanie tej szkoły, podobnie jak wyznacza ją nazwa *chan*, będąca przekształceniem sanskryckiego słowa *dhjana* (chiń. *channa*, jap. *zen*) – „medytacja”.

Bodhidharma jako pierwszy patriarcha buddyźmu chan w Chinach udzielił bezpośredniego przekazu drugiemu patriarsze, mistrzowi Huike, a ten następnie, tworząc długi szereg patriarchów zen, z których najważniejsza rola przypadła szóstemu patriarsze Huinengowi, autorowi najstarszej w zen sutry, znanej jako *Sutra Szóstego Patriarchy*. Ten bezpośredni przekaz jest wyrazem przekonania, że nauk można udzielać tylko w ten sposób: od mistrza do ucznia – wszelka wiedza spisana może stanowić jedynie uzupełnienie.

Inny motyw, niewątpliwie nieco bardziej poruszający, wiąże się z kolejną opowieścią. Kiedy Bodhidharma przebywał w klasztorze Xiaolin, pogrążony w trwającej dziewięć lat medytacji, przybył do niego mnich Huike. W trakcie długiego pobytu w klasztorze Huike wielokrotnie błagał mistrza o udzielenie mu nauki, jednak Bodhidharma nie słuchał jego prośb. Wreszcie pewnej śnieżnej i burzliwej nocy przemarznięty Huike, stojący cierpliwie przed wejściem do jaskini, w której siedział mistrz, przyciągnął jego uwagę. Zapytany przez Bodhidharmę, czego od niego chce, Huike wyciągnął nóż, odciął sobie rękę i wyciągnął ją w stronę mistrza. Wtedy mistrz przyjął go na swojego ucznia, nadał mu nowe imię oraz przekazał mu szatę i miseczkę żebraczą, co oznaczało, iż wyznacza go na następcę.

Przekazanie szaty i miseczki żebraczej stanowiło potwierdzenie, że uczeń uzyskał oświecenie. A choć bezpośrednia linia przekazu patriarchów podzieliła się później na kilka odłamów, to w każdej społeczności mnichów zgromadzonych wokół mistrza dokonywało się potwierdzenie oświecenia (chiń. *yinke*, jap. *inka*). Formy tego potwierdzenia bywały różne: mógł to być jakiś przedmiot otrzymany od mistrza, np. książka, jego portret itp., a nawet potwierdzenia na piśmie. Taki sposób przekazu na stałe wszedł do tradycji zen.

Bodhidharmie przypisuje się sformułowanie czterech zasadniczych postulatów zen:

Specjalny przekaz poza pismami,
 Nie polegając na słowach i piśmie;
 Wskazując bezpośrednio na umysł
 Widzi się własną naturę i osiąga się Naturę Buddy⁴.

Czy ten tekst rzeczywiście pochodzi od Bodhidharmy? Najprawdopodobniej jest on znacznie późniejszy. Jednak nie w tym rzecz – o tym, że tak powiedział Bodhidharma, głosi legenda, a legenda to integralny składnik buddyzmu zen.

Pierwsza część wiersza podkreśla, że w gruncie rzeczy ani nauka Buddy, ani pisma i nauczanie mistrzów nie prowadzą do oświecenia. Prowadzi do tego wgląd we własną naturę, a wgląd we własną prawdziwą naturę to osiągnięcie „natury Buddy”. Prawdziwa droga to „wskazywanie na umysł”.

Wróćmy teraz do pobytu Bodhidharmy w klasztorze Xiaolin, dziś znanym przede wszystkim jako słynne centrum nauki sztuki walk. Klasztory są nierozwalnie związane z postacią mistrza i z samym procesem kształtowania umysłów adeptów zen pod jego przewodnictwem i nadzorem.

Koncepcja zgromadzenia mnichów jest ściśle związana z samym buddyzmem i jego indyjskimi korzeniami. Daisetz Teitaro Suzuki pisał o tym tak:

Jedną z pierwszych rzeczy, jakich zen dokonał w Chinach, kiedy tylko okrzepł i stał się samodzielny, było wprowadzenie specjalnego rodzaju życia zakonnego, odmiennego od dawniejszych jego form. Klasztor zen stanowił samorządną całość podzieloną na wiele mniejszych jednostek, których zadaniem było kierowanie społecznością mnichów. Cechą godną uwagi była tu zasada pełnej demokracji. Starsi mnisi cieszyli się szacunkiem, ale wszyscy w jednakowym stopniu zajmowali się pracą fizyczną, taką jak zbieranie drzewa na opał, uprawa ziemi, zrywanie liści herbacianych. W tych zajęciach brał udział nawet sam mistrz i pracując z całą wspólnotą mnichów, przekazywał im właściwe rozumienie zen. Ten sposób życia wyraźnie różnił klasztor zen od wspólnoty mnichów (*sangha*) wcześniejszego buddyzmu Indii. Mnisi zen nie tylko działali demokratycznie, lecz także chętnie uczestniczyli we wszystkich praktycznych aspektach życia. Bliskie było im myślenie zarówno ekonomiczne, jak i polityczne⁵.

⁴ H. Dumoulin, *Zen Enlightenment, Origins and Meaning*, New York–Tokyo 1989, s. 85.

⁵ D. T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009, s. 1, 2.

W Chinach pierwszy taki klasztor założył Czwarty Patriarcha Dayi Daoxin (580–651) i zgromadził w nim pięciuset mnichów. Stopniowo zaczęły powstawać stałe ośrodki, w których zamieszkiwali mnisi pod kierunkiem mistrza. Początkowo były to jednak dość luźno powiązane wspólnoty, przeważnie ulokowane w niewielkich budowlach w górach, a uczniowie wędrowali do klasztoru do klasztoru w poszukiwaniu mistrza. Tryb życia zgromadzeń ustalał się stopniowo. Dopiero mistrz Baizhang Huaihai (jap. Hakuyō Ekai, 720–814), który był uczniem Mazu Daoyi (jap. Basō Doitsu, 709–788) opracował ścisłe reguły. Zachowały się one, spisane później przez jednego z uczniów, jako *Reguły życia klasztornego Baizhanga*. Z niewielkimi zmianami obowiązują one do dzisiaj, także we współczesnych klasztorach zen. Dzięki temu wielu zainteresowanych medytacją zen ludzi Zachodu może bezpośrednio doświadczyć takiego życia, jakim było ono przed setkami lat – wielu tak czyni, udając się na dłuższe lub krótsze pobyty do buddyjskich klasztorów w Japonii czy do powstających licznie ośrodków zen w Stanach Zjednoczonych i Europie. Jest też dużo opisów tego rodzaju doświadczeń (pisał na ten temat D. T. Suzuki i do jego książek można w tym miejscu odesłać⁶). Wymieńmy więc tutaj tylko kilka najbardziej charakterystycznych spraw.

Zen nigdy nie stał się zorganizowanym ruchem religijnym. Każda sangha (zgromadzenie mnichów) tworzyła odrębną całość bez nadrzędnej instytucji kontrolującej czy koordynującej. O tym, jak ma działać dana sangha, decydował mistrz.

Życie w klasztorach zen cechowała zawsze surowość i dążenie do wewnętrznej dyscypliny każdego z mnichów. Nie posiadali oni żadnej własności oprócz kilku miseczek do jedzenia i własnej szaty. Do spania służyły im maty ze słomy, będące w ciągu dnia miejsce medytacji. Nie znamy szczegółowych reguł poszczególnych klasztorów zen, wiemy jednak, że wiele rzeczy do dziś się nie zmieniło. Jedzenie także w obecnie działających klasztorach zen jest bardzo skromne, ale nie stosuje się głodówek (przypomnijmy, że chan i zen przestrzegają reguł buddyjskiej „drogi środka”, odrzucającej zarówno pobłażanie sobie i brak dyscypliny, jak i szkodliwą oraz niesłużącą niczemu ascezę). Doba jest ściśle podzielona na sen (raczej krótki, w klasztorach zen wstaje się bardzo wcześnie), medytacje i spotkania z mistrzem oraz pracę.

Na ten element życia klasztornego właśnie Baizhang zwracał szczególną uwagę. Praca, i to przede wszystkim wytężona praca fizyczna, była i jest czymś

⁶ Należą tu m.in. prace: D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M. i A. Grabowscy, Warszawa 1992; D. T. Suzuki, *Wykłady o buddyzmie zen*, [w:] E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, tłum. M. Macko, Poznań 1995; D. T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, op. cit.

cennym i niezbędnym. Wiąże się z tym fakt, iż Baizhang wprowadził zasadę samoutrzymywania się klasztoru. Ważne w klasztorze były nie tylko prace porządkowe, ale przede wszystkim uprawa ziemi na potrzeby zgromadzenia. Baizhang nie zniósł co prawda całkowicie starego obyczaju zbierania datków na klasztor, ale nie one stanowiły źródło jego utrzymania. On sam pracował fizycznie przez całe życie. Jego słynnym powiedzeniem było: „dzień bez pracy – dzień bez jedzenia”. I był w tym konsekwentny. Kiedy był już człowiekiem starym i schorowanym, uczniowie schowali przed nim jego narzędzia ogrodnicze, aby nie mógł podjąć swojej ciężkiej pracy. Wówczas Baizhang odmówił przyjmowania jedzenia i trwał przy tym dopóki uczniowie nie oddali mu narzędzi.

Jak już wspomniano, mnisi nie byli nierozzerwalnie związani z klasztorami. Mogli z własnej chęci lub za radą mistrza szukać innego mistrza, zmieniając miejsca pobytu. Czasem też mnisi, w tym mistrzowie zen, obierali życie samotne, poszukując odludnych miejsc na górskich pustkowiach. Sławiono później w poezji chan, a także w japońskiej poezji haiku, uroki bezdomności, samotności, ubóstwa, opuszczenia i towarzyszące temu poczucie spokoju i radości. Jednak kiedy mistrzowie postanawiali poświęcić własny spokój na rzecz nauczania, wiedli na ogół żywot niezmiernie pracowity.

Guishan Lingyu (771–853), uczeń wspomnianego wcześniej Baizhanga, należał do grona najśłynniejszych postaci swojej epoki. Przez dwadzieścia lat przebywał w klasztorze, którym kierował Baizhang i pod jego przewodnictwem uzyskał oświecenie. Pełnił tam przez długi okres funkcję kucharza. Była to zaszczytna rola, gdyż w buddyzmie zen bardzo wysoko ceniona była prosta praca fizyczna i zwykle codzienne zajęcia – także i te, które wymagają specjalnych umiejętności, jak właśnie m.in. przyrządzanie posiłków. Jeśli praca wykonywana jest z całkowitym oddaniem, z pełną uwagą, wtedy nie tylko jej rezultaty są jak najlepsze, ale też sama praca staje się formą medytacji. Do dziś w sanghach zen do przygotowywania jedzenia przywiązuje się szczególną wagę, nawet najprostsze bowiem potrawy wegetariańskie, jakie się tam spożywa, to przetworzenie żyjących istot, jakimi dla wielu buddystów są rośliny. Trzeba więc traktować je z szacunkiem, czego wyrazem będzie jak najlepsza potrwa z nich sporządzona.

Surowa dyscyplina dotyczyła zarówno mnichów, jak i młodych adeptów, dopiero wstępujących na drogę zen. Do tej pory nic się zresztą nie zmieniło i współcześni ludzie Zachodu swój początek pobytu w klasztorze często opisują jako niedający się znieść bezsensowny wysiłek. (Oczywiście mistrzowie nie stosują już tak okrutnych metod, jak te, o których mówią dawne przekazy. Odcięta ręka Huike to tylko legenda.)

Buddyzm chan znalazł swoje pełne rozwinięcie w Japonii, gdzie dotarł dopiero w XII wieku naszej ery. Za pierwszego wybitnego przedstawiciela szkoły zen

uważany jest mistrz Eisai Zenji, zwany też Myōan Eisai (1141–1215), który rozpoczął swoją naukę na górze Hiei w szkole *tendai*, ale niezadowolony z niektórych jej rozstrzygnięć udał się do Chin, gdzie studiował nauki buddyzmu chan w szkole *linji*. Do Japonii przywiózł z Chin teksty buddyzmu chan i sadzonki zielonej herbaty. Założył tam własne ośrodki nauczania, głównie w Kioto, tworząc własną szkołę zen – *rinzai*. Kładł w niej nacisk przede wszystkim na pracę z koanami. Zapoczątkowana przez mistrza Eisai szkoła *rinzai* istnieje do tej pory i nadal przywiązuje się w niej dużą wagę do koanów, chociaż nieruchoma medytacja – *za-zen* – po dziś dzień jest uważana za ważną drogę dążenia do oświecenia.

Drugą wielką postacią buddyzmu zen jest mistrz Dōgen Kigen (1200–1253). Rozpoczął on naukę w szkole *tendai*, później jednak porzucił ją i wraz ze swoim mistrzem, Myōzenem, udał się do Chin, gdzie studiował nauki szkoły *soto* (chiń. *caodong*), wysuwającej na plan pierwszy nieruchomą medytację *zazen*. Po powrocie do Japonii założył własną szkołę linii *soto*, istniejącą do dziś. Dōgen jest autorem obszernego traktatu *Shōbōgenzō*, w którym między innymi znajdują się spisane wskazówki dotyczące reguł klasztornej życia. W tej szkole największy nacisk kładzie się na pracę z koanem.

Chiński termin *gongan* znaczy dosłownie „publiczny” (*gong*) „przypadek” (*an*) – „oficjalne ogłoszenie” i pierwotnie oznaczał „precedens sądowy”. Pierwsze wypowiedzi mające charakter koanów zaczęły pojawiać się w rozmowach wielkich mistrzów buddyzmu chan z ich uczniami, takimi jak Mazu Daoyi czy Zhaozhou Congshen (778–897). Na pytania uczniów związane z problemami wynikającymi z ich nauk mistrzowie odpowiadali pozornie bez związku, nonsensownie, żartobliwie. Często mówi się o „paradoksowym” charakterze takich wypowiedzi⁷.

Słynny mistrz i założyciel jednej z najważniejszych szkół chan – *linji* (jap. *rinzai*) Linji Yixuan (ok. 810–887) zasłynął z takich właśnie paradoksalnych wypowiedzi jak polecenie: „Jeżeli kiedyś spotkasz Buddę, zabij go”. Dla słuchacza, któremu mistrz nakazuje: „zabij Buddę”, musi to brzmieć szokująco. Ale takie słowa nie wynikają z braku szacunku dla Buddy, który w całym buddyzmie zen jest traktowany z najwyższym respektem, jest to tylko wyraz zasadniczego przesłania o „nieprzywiązywaniu się” do żadnej rzeczy, choćby i najważniejszej – do przedmiotów, do innych ludzi, do siebie samego, także do myśli o oświeceniu, także do Buddy.

Tego typu koan – paradoks – uczeń dostaje od mistrza jako zadanie do rozwiązania. Odtąd cały jego umysł, a nawet, jak powiedzą mistrzowie, całe ciało, mają być zaangażowane tylko w ten problem. Niezależnie od tego, czy się śpi, czy czuwa, czy wykonuje zwykle czynności dnia codziennego, uwaga skupiona jest tylko na koanie.

⁷ A. Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2004.

Koan nie jest jednak „zagadką” ani nawet „zadaniem”, nie ma „wyjaśnienia problemu”, gdyż nie istnieje tu jakaś jedna poprawna odpowiedź. Po jakimś okresie „pracy z koanem” uczeń przychodzi do mistrza i przedstawia mu swoją wersję odpowiedzi. Jeśli mistrz uzna, iż odpowiedź jest prawidłowa, być może da mu następny koan. Jeśli uzna, że tak nie jest, każe mu pracować dalej, a może nawet krzyknie na niego lub wypowie jakieś pozornie niezwiązane ze sprawą zdanie, które jednak dla ucznia stanie się wskazówką. Koan związany jest z przeświadczeniem, że człowiek ze swej natury „już jest oświecony”, ale intelektualna wiedza uniemożliwia mu zrozumienie tego faktu. Praca nad koanem wytrąca umysł z nawyku intelektualnego porządkowania świata, otwierając go na prawdę. Praca taka mogła trwać wiele lat, a odpowiedź, jaką uczeń przedstawiał na osobistym spotkaniu z mistrzem, mogła być równie zaskakująca i niekonwencjonalna, jak zadane przez mistrza pytanie – okrzyk, uderzenie, śmiech.

Można spotkać wiele opowieści zen mówiących o tym, że człowiek ze swej natury „jest już oświecony”. Oto jedna z nich:

Pewnego dnia mistrz zen Huairang Nanyue (jap. Nangaku Ejō, 677–744) zobaczył swojego ucznia Mazu pogrążonego w głębokiej medytacji. Zapytał go: „Co tutaj robisz, siedząc nieruchomo?”. „Chcę w ten sposób stać się Buddą” – odparł Mazu. Wtedy Nanyue podniósł z ziemi dachówkę i zaczął ją polerować, pocierając kamieniem. „Co robisz, Mistrzu?” – zapytał z kolei Mazu. „Poleruję dachówkę, aby zrobić z niej lustro” – brzmiała odpowiedź Nanyue. „W jaki sposób możesz zrobić lustro, polerując dachówkę?” – spytał Mazu. „A jak możesz stać się Buddą, siedząc w nieruchomej medytacji?” – podsumował rozmowę Nanyue.⁸

Ten koan odnosi się do bardzo istotnego dla buddyzmu zen przekonania, że „pierwotny umysł” jest od początku czysty. Cytowany już mistrz chińskiego buddyzmu chan, Szósty Patriarcha Huineng, pisał:

Nagle zrozumiałem pierwotną naturę Prawdziwej Takości. Dlatego przekazuję tę wiedzę tak, aby mogła przetrwać przez kolejne pokolenia i aby ci, którzy szukają Drogi mogli w nagłym oświeceniu uzyskać doskonałą wiedzę, aby każdy z nich mógł zobaczyć swój własny umysł i uzyskać oświecenie poprzez swoją własną pierwotną naturę⁹.

Koan nie zawiera więc żadnego przekazu. Nauczanie mistrza ma jedynie wskazywać na sposoby, dzięki którym uczniowie, mogący „uzyskać oświecenia

⁸ H. Dumoulin, op. cit., s. 163.

⁹ P. B. Yampolsky, *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York 1967, s. 151, 152.

jedynie własnym wysiłkiem”, uzyskają pożądaną stan umysłu. Nauczanie ma na celu jedynie praktykę.

Od samego początku nic nie było ukryte, nic przed tobą zasłonięte. W zen nie ma nic do wyjaśnienia, nic do nauczania, nic, co mogłoby być dodane do twojej wiedzy. Wiedza nie będzie miała dla ciebie żadnej wartości, jeśli nie wypłynie ona z ciebie, pożyczone pióra nigdy nie urosną.¹⁰

Tak więc ani koany, ani medytacja nie są potrzebne. Umysł sam w sobie zawiera wystarczającą mądrość, aby uzyskać oświecenie. Mistrz Mazu mówił o tym tak:

Dla kogoś, kto bezpośrednio doświadcza Drogi, zwykły umysł (*pingchanxin*) jest drogą. Co oznacza „zwykły umysł”? Jest to umysł wolny od konstruowania i tworzenia, od dobra i zła, przylegania i odrzucania [...] To jest wasze codzienne chodzenie, stanie, siedzenie i leżenie, wasze spotkania z ludźmi i rzeczami – właśnie to wszystko jest drogą¹¹.

Można by jednak zadać sobie pytanie, dlaczego – skoro każdy posiada w sobie mądrość Buddy – trzeba jednak podejmować próby znalezienia mistrza i szukać u niego wskazówek. To pytanie niejednokrotnie pojawiało się w buddyzmie chan i w późniejszym zen. Wynika to zapewne z faktu, iż nie wszyscy tę mądrość od razu posiadają, chociaż *in nuce* dana jest każdemu. Dlatego podstawowe wskazania moralne muszą być ludziom przekazywane, czy to w formie spisanej nauki Buddy, czy też w przekazie mistrz–uczeń. Mówi o tym *Sutra Szóstego Patriarchy*. Wiedza jest w nas, ale nie wszyscy potrafią ją odnaleźć. Ten, kto tego nie potrafi, musi znaleźć mądrego doradcę, który dla każdego indywidualnie znajdzie właściwe metody prowadzące do rozpoznania przez ucznia własnej natury. We wstępie do przekładu *Sutry* Philip B. Yampolski¹² sugeruje, iż skoro droga do oświecenia jest indywidualną sprawą każdego człowieka, to być może o sposobie medytacji decyduje sam „podążający Drogą”, opierając się jedynie na pewnych wskazówkach mistrza, ale oczywiście jest to tylko domniemanie – w *Sutrze* nie ma o tym mowy. Sam Huineng twierdzi, iż wskazówki mistrza są potrzebne wszystkim tym, którzy sami nie potrafią dojść do oświecenia. Jak wiadomo, w całym buddyzmie zen rola mistrza od początku była niezwykle

¹⁰ D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, New York 1961, s. 245.

¹¹ R. E. Buswell, *The „Short-cut” Approach of K’anhua Meditation*, [w:] *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu 1997, s. 339.

¹² P. B. Yampolsky, op. cit., s. 120.

istotna, a w późniejszym okresie jego znaczenie stawało się jeszcze bardziej doniosłe. Oto słowa Huinenga:

Przeto rozpocząłem moje nauczanie i będzie ono przekazywane poprzez pokolenia, po to, abyście wy, uczniowie Drogi zostali w sposób nagły obudzeni ku oświeceniu, aby każdy z was mógł ujrzeć swój umysł i obudzić się w sposób nagły ku własnej naturze. Jeśli nie udałoby wam się osiągnąć oświecenia o własnych siłach, wówczas musicie poszukać mistrza, który pokaże wam, w jaki sposób będziecie mogli spojrzeć na własną naturę¹³.

A współczesny mistrz Seung Sahn (o którym będzie jeszcze mowa) na pytanie ucznia o to, czy na drodze zen konieczne trzeba mieć mistrza, sam zapytał ucznia: „Po co tu przyszedłeś?”. Uczeń milczał. Seung Sahn powiedział: „Jeżeli myślisz, jest to konieczne. Jeżeli odciąłeś całe myślenie, nie jest to konieczne. Jeżeli twój umysł jest czysty, mistrz nie jest konieczny, Budda nie jest konieczny, wszystkie rzeczy nie są konieczne”¹⁴. Oto współczesne *mondo*.

A więc jednak, skoro nasz umysł zazwyczaj nie jest „czysty”, mistrza trzeba odnaleźć. To on czuwa nad praktyką, to on podaje koan i potwierdza jego rozwiązanie. Rozwiązanie koanu może bowiem wskazywać na to, iż uczeń uzyskał oświecenie, ale czy tak rzeczywiście się stało, wie tylko mistrz. Jak ujmuje to Erich Fromm, dla wyznawców zen istotną sprawą jest rozróżnienie między prawdziwym oświeceniem a pseudooświeceniem, które może mieć charakter historyczny czy psychotyczny. Uczeń może być przekonany o tym, że uzyskał *satori*, podczas gdy mistrz musi mu wyjaśnić, że tak nie jest. Jedną z funkcji mistrza jest właśnie czuwanie nad tym, aby uczeń nie pomieszał oświecenia prawdziwego z urojonym¹⁵. Mamy tu więc taką sytuację, w której bierze się pod uwagę możliwość „falszywego rozumienia” czy może raczej fałszywego przeświadczenia o tym, że „zrozumienie” nastąpiło. Bez pomocy mistrza taki błąd będzie nieustannie uniemożliwiał uzyskanie prawdziwego wglądu w prawdę.

Cała ta sprawa nie może zapewne zostać zadowalająco wyjaśniona, gdyż kwestia ta, zgodnie z całym przesłaniem zenu, wymyka się słownym opisom. Mistrz zen w tym momencie powiedziałby: „Uderzam cię trzydzieści razy” i być może zrobiłby to, bo tylko bezpośrednie doświadczenie jest sposobem na rozpoznanie „natury Buddy”, „natury umysłu” i tożsamości wszystkiego.

¹³ Ibidem, s. 152.

¹⁴ S. Sahn, *Strzepując popiół na Buddę*, tłum. J. Szepan, A. Szoska, Warszawa 1990, s. 26.

¹⁵ E. Fromm, *Psychoanaliza a buddyizm zen*, [w:] E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyizm zen i psychoanaliza*, tłum. M. Macko, Poznań 1995, s. 163.

Znalazło to wyraz w zapisanych rozmowach mistrzów z uczniami. Jak już wspomniano, struktura takich spisanych rozmów jest przeważnie podobna: uczeń stawia mistrzowi pytanie, mistrz odpowiada. Określa to chiński termin *wenda* (jap. *mondo*), znaczący dosłownie „pytanie-odpowiedź”.

Sam pomysł zapisu jest właściwie sprzeczny z duchem zen. Jak już było kilkakrotnie powiedziane, nauka zen nie powinna być przekazywana poprzez pisma. Jedynie bezpośredni kontakt z mistrzem i pozaintelektualny przekaz może ją udostępnić. Jednak biorąc pod uwagę fakt, że wielu ludzi nie miało możliwości osobistego spotkania z mistrzami, uczniowie, przejmując ten zwyczaj od konfucjanistów, spisywali rozmowy z nimi. Zapisy takie, zwane *yulu* (jap. *goroku*) – „spisane słowa” (a należy do nich *Sutra Szóstego Patriarchy*) – zawierają powiedzenia, wskazówki i wyjaśnienia mistrza, i stanowią zasadnicze źródło informacji o buddyzmie zen. Przytoczmy jedną z nich, związaną z mistrzem zen Shitou Xiqianem (700–788).

Uczeń zapytał Shitou: „Kto zrozumiał naukę Huinenga?”

Mistrz: „Ten, kto pojął dharmę Buddy.”

Uczeń: „Czy ty ją pojąłeś, Mistrzu?”

Mistrz: „Nie, nie rozumiem dharmy Buddy.”

Uczeń: „Co powiesz o wyzwoleniu?”

Mistrz: „A kto cię zniewala?”

Uczeń: „A co z nirwaną?”

Mistrz: „A kto włączył cię w koło narodzin i śmierci?”¹⁶

To jedna z typowych paradoksalnych rozmów. Mistrz słynny ze swojej wiedzy oświadczył uczniowi, że nie rozumie nauki Buddy. Na pytania ucznia o najważniejsze sprawy: wyzwolenie i nirwanę (są to, przypomnijmy, pytania, na które Budda odpowiedział milczeniem), mistrz sam odpowiada pytaniami.

A oto jeszcze inne odpowiedzi na pytania ucznia, tym razem słynnego mistrza zen Congshena Zhaozhou (jap. Jōshu Jushin, 778–897), często cytowane i stosowane jako koany: Kiedy pewnego razu ktoś zapytał go o znaczenie przybycia Bodhidharmy na Wschód (co było tożsame z przekazem nauki Buddy), Zhaozhou odpowiedział: „Cyprys w ogrodzie”¹⁷. Kiedy pewien mnich zwrócił się do niego z prośbą o naukę, Zhaozhou zapytał: „Czy już zjadłeś śniadanie?”. „Tak, Mistrzu” – padła odpowiedź. „A więc umyj miski” – zakończył rozmowę Zhaozhou. W tym momencie mnich osiągnął oświecenie¹⁸.

¹⁶ H. Dumoulin, op. cit., s. 166.

¹⁷ *Mumonkan*, [w:] K. Sekida, op. cit.

¹⁸ *Ibidem*

Wspomniany już Mazu stosował w kontaktach ze swoimi uczniami bardzo szczególne metody. Jedną z nich była metoda „dziwnych słów i dziwnych czynów” (chiń. *qiyan qixing*). Została ona opisana w najwcześniejszej kronice buddyzmu zen (1004 rok), noszącej tytuł *Notatki o przekazywaniu światła spisane w epoce Jingde* (chiń. *Jingde chuandenglu*). Nazwa tej metody przyjęła się na określanie zachowań mistrzów zen późnego okresu epoki Tang. Jej stosowanie wynika z właściwego dla zen przekonania, że prawda nie może być wyrażona w słowach. „Powiedzenia mistrzów” ani koany nie mają na celu opisu rzeczywistości, pełnią funkcje wyłącznie sprawczą – powinny doprowadzić umysł ucznia do właściwego stanu: do oświecenia. Taką samą funkcję jak słowa pełni nieartykułowany okrzyk mistrza, jego gest czy osobliwe zachowanie. Język w buddyzmie zen pełni funkcję „illokucyjną”, taką jak zdania w trybie nakazującym.

Każda wypowiedź w dyskursywnym języku, każda próba wyrażenia jej poprzez pojęcia, jest odejściem od tego, czym zen w swojej istocie jest – od czystego doświadczenia.

Ten aspekt buddyzmu zen – kładzenie nacisku na praktykę i osobiste doświadczenie – był mocno podkreślany zarówno w wypowiedziach mistrzów, jak i pracach późniejszych komentatorów. Wielokrotnie pisał o tym niestrudzony propagator buddyzmu zen na Zachodzie D. T. Suzuki. Zen – stwierdza on – może być dany jedynie w doświadczeniu:

Zen zaczyna się i kończy na osobiście zdobytym doświadczeniu. Ci, którzy nie mogą się oprzeć na własnym doświadczeniu, niczego nie rozumieją. [...] a zatem zen z całą mocą i uporem domaga się wewnętrznego duchowego przeżycia. Nie przywiązuje on istotnej wagi ani do sutr, ani do ich egzegezy przez mędrców i uczonych¹⁹.

O tym, że w buddyzmie zen słowa bywają używane w innym niż logiczny porządku, była już wielokrotnie mowa. Ale zaskakujące może być odwoływanie się do nieoczekiwanych, często śmiesznych, a czasem też brutalnych działań. Od czasu Mazu zdarzało się (i tak bywa do dzisiaj), że zapytany o coś przez ucznia mistrz uderzał go, popychał czy przewracał na ziemię. Mistrz chan (a także później mistrz zen) jest przedstawiany z kijem (jap. *kyosaku*) w ręku (czasem była to też packa na muchy – skuteczne narzędzie do uderzenia ucznia). Jako ważne narzędzie kij doczekał się encyklopedycznych definicji. Oto jedna z nich:

Kyosaku, dosłownie „kij budzący”; spłaszczony kij długości 75–100 cm, którym „siedzący” w klasztorze zen są w czasie długich okresów zazen uderzani po plecach i ramio-

¹⁹ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, op. cit., s. 35, 36.

nach dla obudzenia. Kyosaku jest zawsze stosowany do pomocy, nigdy – jak to się mylnie sądzi – do ukarania. [...] Zastosowany we właściwym momencie [...] może niekiedy nawet wspomóc doznanie przebudzenia (oświecenia).²⁰

Także z Mazu Daoyi związane są tego typu opowieści: Pewnego dnia, kiedy Mazu spotkał się ze swoim uczniem (a później mistrzem i jego następcą) Baizhangiem, ujrzeli przelatujące nad nim dzikie gęsi. Mazu zapytał: „Dokąd one odlatują?”. Baizhang odparł: „Już odleciały”. Wtedy Mazu chwycił Baizhanga za nos tak mocno, że ten krzyknął z bólu. I właśnie wtedy Baizhang uzyskał oświecenie²¹.

Czasem Mazu stosował też głośny krzyk (chiń. *ho!*, jap. *katsu!*). Pisano o nim, iż miał głos tak potężny, że wydany przez niego krzyk mógł naprawdę wstrząsnąć uczniem.

Wszystkie te metody stosował Mazu wówczas, kiedy uczeń zadawał mu pytanie, na które z punktu widzenia buddyzmu zen nie ma odpowiedzi. Nie chodziło tu jednak o udowodnienie uczniowi, że jego pytania nie miały sensu, lecz o taki „wstrząs” dokonany na codziennym logicznym myśleniu pytającego, który spowoduje, że prawda nagle objawi się sama. Większość takich opowieści kończy się stwierdzeniem: „Uczeń uzyskał oświecenie”.

Te osobliwe metody, to „zręczne środki”, o których mowa w jednej z najczęściej cytowanych sutr – *Sutrze Lotosu*. Jest to jedna z najważniejszych sutr całego buddyzmu Azji Wschodniej, i choć nie jest w buddyzmie chan zbyt często przywoływana bezpośrednio, to jednak jej wpływ jest niewątpliwy. Mówi się w niej, iż nauka – Dharma – Buddy jest jedna, ale głosząc ją, Budda musiał się dostosowywać do słuchaczy o niejednakowych możliwościach jej zrozumienia. Dlatego też formułował ją na różne sposoby i stąd różnice w wyjaśnieniach, a więc i w sutrach. Ponadto stosował różne „zręczne środki” (sansk. *upaya*) mające umożliwić właściwy przekaz swojej mądrości wszystkim ludziom.

Nauka o „zręcznych środkach” była ważna dla całego buddyzmu mahajany, ale wielu mistrzów buddyzmu zen kładło na tę metodę szczególny nacisk. W *Sutrze Lotosu* znajdują się związane z tym opowieści. Wszystkie one odwołują się do przekonania, iż nauki Buddy są skierowane do odbiorców o różnych możliwościach ich zrozumienia i różnym przygotowaniu do ich przyjęcia. Jedną z najbardziej znanych jest opowieść o płonącym domu. Oto ona: W domu bogatego człowieka, w którym bawiło się troje jego dzieci wybuchł pożar. Dzieci były tak zajęte zabawą, że nie chciały opuścić domu. Wtedy ojciec obiecał im, że kiedy

²⁰ *Encyklopedia mądrości Wschodu*, tłum. M. Kunstler, Warszawa 1997, s. 187.

²¹ D. T. Suzuki, *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, op. cit., s. 108.

wyjdą na zewnątrz każde z nich dostanie powóz. Kiedy dzieci wybiegły, na każde czekał własny powóz.

W tej podanej tu w skrótovej formie przypowieści zawartych jest kilka ważnych wątków, jednak tu skupmy się tylko na jednym. Tylko dzięki obietnicy podarków ojciec mógł uratować dzieci. Podobnie buddowie i bodhisattwowie mogą odwołać się do podstępu, aby naprowadzić ucznia na właściwą drogę. Mistrz może stosować różnego rodzaju „sposoby”, zawsze dobrane do indywidualnego ucznia lub do określonej grupy słuchaczy, jeśli uzna, że tylko tak podana „prawda Buddy” zostanie właściwie zrozumiana. Brutalne potraktowanie ucznia to także swego rodzaju „zręczny środek”.

Wszystkie wypracowane w zen metody – koany, „dziwne słowa i dziwne czyny”, skupianie się tylko na kluczowych wersetach – są wyrazem dążenia do tego, aby prawda została uchwycona bezpośrednio i poza słowami. Ale istnieje jeszcze inny sposób jej przekazu – język sztuki. Sztuka to jeszcze jeden „zręczny środek” – jej przekaz nie jest bezpośredni, dzieło sztuki niejako pośredniczy między prawdą o całej rzeczywistości a umysłem człowieka – a jak głosi zen, są one jednym. Wielu mistrzów zen było zarazem znakomitymi poetami lub malarzami, jak choćby słynny mistrz i malarz Hakuin Ekaku (1685–1768), który był też autorem jednego z najbardziej znanych koanów: „jaki jest dźwięk jednej klaszczącej dłoni?”. Pisał o tym Suzuki:

Intuicja mistrzów zen uzyskana dzięki zen – jeśli tylko są oni otwarci na sztukę – rozwija ich artystyczne wyczucie. Ta intuicja, która skłania ich do tworzenia pięknych rzeczy, to znaczy do wyrażania idei doskonałości poprzez rzeczy nieładne i niedoskonałe, jest ściśle związana z wyczuciem sztuki. Być może mistrzowie zen nie są dobrymi filozofami, ale bardzo często bywają wspaniałymi artystami. Nawet ich technika jest nierzadko najwyższej próby, a poza tym wiedzą oni, jak powiedzieć nam coś wyjątkowego i niepowtarzalnego²².

Między zen a sztuką zachodzi bezpośredni związek wynikający ze szczególnego poglądu na rolę języka. To przede wszystkim w tym nurcie kładzie się nacisk na to, iż prawda o rzeczywistości nie jest dostępna poznaniu rozumowemu, a poznana w akcie oświecenia nie da się wyrazić w słowach. Język sztuki, w tym poezji, nie nazywa rzeczy wprost i nie odzwierciedla rzeczywistości, lecz kreuje ten jej obraz, jaki dostrzega artysta. A jeżeli artysta jest naprawdę wielkim twórcą, potrafi uchwycić w ten sposób także rzeczy i w sposób symboliczny (mówię o tym w pewnym uproszczeniu) przekazuje to odbiorcy.

²² D. T. Suzuki, *Zen i kultura japońska*, op. cit., s. 19.

Wróćmy jednak do osobliwych metod stosowanych przez mistrzów zen. Dziwne zachowania mistrzów mogą u współczesnych ludzi budzić co najmniej zakłopotanie. A przecież tego typu zachowania można spotkać także i dziś w różnych szkołach zen. Jak stwierdza Fromm:

Postawa mistrza zen wobec ucznia dezorientuje współczesnego czytelnika z Zachodu, złapanego w alternatywę pomiędzy irracjonalnym autorytetem, który ogranicza wolność i wyzyskuje swój obiekt, a brakiem jakiegokolwiek autorytetu²³.

On sam określa postawę mistrza zen jako „autorytet racjonalny”²⁴. Podstawą relacji uczeń–mistrz jest to, iż mistrz nie wybiera i nie przywołuje do siebie ucznia i zawsze pozwala mu odejść (choć może się zdarzyć, że uczeń nie zostaje przyjęty i mistrz radzi mu, aby zwrócił się do kogoś innego). Jednak „o ile chce uczyć się u mistrza, musi zrozumieć, że mistrz jest mistrzem, czyli, że mistrz wie to, co uczeń chce wiedzieć, a jeszcze nie wie”²⁵.

Sam pobyt w ośrodku zen, nawet w swojej złagodzonej nieco formie, wydaje się niekiedy dla człowieka Zachodu czymś nie do wytrzymania uciążliwym. Wielogodzinne nieruchome siedzenie *zazen* z nogami skrzyżowanymi w pozycji lotosu lub w pozycji klęczącej powoduje – w każdym razie początkowo – ból stóp i kolan, a także nieprzywykłego do wyprostowanej pozycji kręgosłupa. Często pojawiającą się senność przerywa uderzenie kija *kyosaku* w plecy. Niewielka ilość snu, monotonne i proste jedzenie, to tylko część przeszkód na drodze zen. Nieustanne koncentrowanie uwagi na koanie, nieudolne, usilne próby „oczyszczenia umysłu” prowadzą często do zniechęcenia, chęci ucieczki. Takie stany zwątpienia i zniechęcenia nie są zdaniem mistrzów zen niczym niezwykłym ani niczym złym. Amerykanka Lies Groening, opisując swój pobyt w jednym z japońskich klasztorów, po przeżyciu swego rodzaju załamania usłyszała taki komentarz:

[...] ta rozpacz nie jest tylko pani własną rozpaczą, lecz rozpaczą nieuniknioną, w którą musi popaść każdy, kto poważnie ćwiczy zen i z której w odczuciu każdego, kto został nią dotknięty nie ma wyjścia [...] jest wynikiem metody zen, który ograbia ze wszystkiego [...] A przecież ta metoda ograbiania ze wszystkiego jest w gruncie rzeczy metodą zen dawania wszystkiego. Dlatego mistrz zen litościwie bezlitośnie popycha ćwiczącego ku tej rozpacz²⁶.

²³ E. Fromm, *Psychoanaliza a buddyzm zen*, op. cit., s. 169.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ L. Groening, *Bezdzwięczny głos jednej klaszczącej dłoni*, tłum. R. Turczyn, Warszawa 1988, s. 38.

Jako komentarz do tych wspomnień można przytoczyć słowa Alana Watts:

Mistrzowie zen byli [...] zmuszeni nie tylko do głoszenia drogi wyzwania się od konwencji – pojętej jako zbiór pewnych podstawowych manier oraz zasad moralnych. [...] Adept zen z kręgu kultury zachodniej, którego interesuje zen [...] powinien starać się o tym pamiętać, w przeciwnym razie może być niemile zaskoczony formą klasztornego zen w dzisiejszej Japonii. Dostrzeże, iż zen jest dyscypliną narzucaną za pomocą wielkiego kija. Dostrzeże on, iż w zen – pomimo że na „wyższym poziomie” ciągle jest on skuteczną drogą wyzwolenia – główny nacisk kładzie się na surowy dyscyplinarny reżim, który „wyrabia charakter” w sposób podobny do starej brytyjskiej szkoły prywatnej czy jezuickiego nowicjatu. I robi to w sposób wyśmienity²⁷.

Poświadczyć o prawdzie tych słów może każdy, kto na własnej skórze zaznał uderzenia kija *kyosaku*, kiedy nie zwrócił się do mistrza z należyty szacunkiem.

Tak więc zen to surowa moralność i nieugięta dyscyplina. Oczywiście tak jednostronny obraz surowego, poważnego mistrza i posępnego klasztoru zen byłby całkowicie nieprawdziwy.

Nauczyciel nie jest nauczycielem w zachodnim sensie. On jest mistrzem o tyle, o ile opanował swój własny umysł i dzięki temu jest zdolny do przekazania uczniowi jedynej rzeczy, jaka może być przekazana: jego egzystencji.²⁸

Tym, co cechuje znane wypowiedzi mistrzów zen, a także większość koanów, jest fakt, że niemal wszystkie są pełne humoru. Tę beztroskę i radość symbolizuje popularne wyobrażenie „śmiejącego się Buddy” (Budai) czy chętnie przedstawiani w malarstwie zen dwaj przyjaciele, poeci i mnisi – Hanshan i Shide, zawsze weseli i roześmiani. W klasztorach i zgromadzeniach zen radośnie obchodzi się rozmaite święta, mówi się też, że naturalnym stanem człowieka jest radość. Surowa atmosfera *zendo* to tylko jeden aspekt. Zawsze chętnie widziane są tam zwierzęta, nikt nie gniewa się na bawiące się (i czasem przeszkadzające w medytacji) małe dzieci. Przeniknięta duchem zen poezja haiku wraza niekiedy melancholię, ale zarazem zachwyt nad urodą świata i radość samotnego przebywania w górach.

Surowe traktowanie uczniów nie jest wyrazem agresji mistrza czy niechęci do nich. Zawsze przecież trzeba pamiętać, że dwie najwyżej cenione cnoty

²⁷ A. Watts, *Droga zen*, tłum. S. Musielak, Poznań 1997, s. 133.

²⁸ E. Fromm, *Psychoanaliza a buddyzm zen*, op. cit., s. 168, 169.

buddyjskie to *karunā* i *maitri* – miłość i współczucie, a właściwą postawą jest *ahimsā* – niewyrządzanie krzywdy. *Karunā* i *maitri*, te w gruncie rzeczy nierozdzielne cnoty, są odnoszeniem się do „wszystkich czujących istot” całkowicie bezstronnie i zarazem z pełnym oddaniem. Tak pisał o tym Seung Sahn, współczesny, choć nieżyjący już mistrz zen:

Jeśli bym nie kochał, to po co bym nauczał? Prawdziwe nauczanie oznacza prawdziwą miłość. Prawdziwy nauczyciel czasami gniewa się, czasami uderza, czasami robi coś przykrego. Dlaczego? Ponieważ kocha swoich uczniów bardzo mocno. [...] Wypełniony wielką miłością, nie mam pragnień dla siebie, lecz po prostu daję miłość innym ludziom²⁹.

W tym miejscu chciałabym przejść do kilku bardziej osobistych uwag. Swoją praktykę zen odbywałam w krakowskim ośrodku Szkoły Zen Kwan Um, pod kierownictwem koreańskiego mistrza zen Seung Sahn, a dla nas Soen Sa Nima (Soen Sa Nim znaczy „Czcigodny Mistrz”, i tak nazywaliśmy go w Polsce). Polski zen bardzo wiele mu zawdzięcza i choćby dlatego chcę tu podać kilka informacji o nim³⁰.

Seung Sahn urodził się 1 sierpnia 1927 roku w Korei, w mieście Seun Chun, w rodzinie protestanckiej. W czasie wojny walczył przeciwko inwazji wojsk japońskich. Po wojnie rozpoczął studia filozofii zachodniej na uniwersytecie w Seulu. Jednak zrezygnował z kariery akademickiej i pod wpływem lektury *Diamantowej Sutry*, a następnie także innych sutr, uzyskał pierwsze zrozumienie buddyjskiego przesłania i w październiku 1948 roku został mnichem buddyjskim.

Po spotkaniu z mistrzem Kobongiem Kyongukiem (1890–1961) postanowił praktykować w jednym z klasztorów. Po jakimś czasie mistrzowie, z którymi się spotkał, potwierdzili jego oświecenie.

15 stycznia 1949 roku opuścił klasztor, aby ponownie spotkać się z mistrzem Kobongiem. 25 stycznia 1949 roku mistrz Kobong dał Seung Sahnowi przekaz Dharmy. Seung Sahn był siedemdziesiątym ósmym patriarchą w swojej linii przekazu i najmłodszym mistrzem zen.

W Korei w 1957 roku Seung Sahn został opatem klasztoru Hwa Gae Sah. W tym samym czasie założył Zjednoczone Stowarzyszenie Buddyjskie, które gromadziło świeckich ludzi oddanych sprawie ożywienia koreańskiego buddy-

²⁹ S. Sahn, op. cit., s. 96.

³⁰ Informacje o życiu i działalności Seungh Sahn znajdują się w książce *Strzepując popiół na Buddę*, w załączonym tam wstępie Pawła Karpowicza (s. 8–10).

zmu. Należał także do Rady Dyrektorów zakonu Chogye. W 1972 roku przybył do Providence w stanie Rhode Island w Stanach Zjednoczonych. Nie posiadał żadnych pieniędzy i rozpoczął pracę jako mechanik. Jednak został rozpoznany jako koreański mnich i wtedy pojawili się ludzie pragnący praktykować pod jego kierunkiem – tak powstał pierwszy ośrodek zen w Starach Zjednoczonych. Wkrótce powstały ośrodki w innych miastach. Był twórcą jednej z największych organizacji zen na świecie – Kwan Um Zen School, otwartej w 1978 roku, działającej także w Polsce pod nazwą Szkoła Zen Kwan Um. W 1978 roku mistrz Seung Sahn przybył po raz pierwszy do Polski na zaproszenie jego polskich uczniów. Powstał wówczas Krakowski Ośrodek Zen, a wkrótce inne. Do tego czasu mistrz już od ponad 10 lat jeździł po USA i Europie, przekazując naukę zen. Od zakonu Chogye w Korei otrzymał tytuł Wielkiego Mistrza (kor. *Daesa*).

Seung Sahn dokonał przekazu Dharmy dla dziesięciu mistrzów zen oraz udzielił pozwolenia nauczania (*inka*) dla mistrzów Dharmy. Zmarł w otoczeniu swoich uczniów w Seulu 30 listopada 2004 roku.

Kiedy po raz pierwszy spotkałam Soen Sa Nima w krakowskim ośrodku zen, podobnie jak prawdopodobnie większość członków krakowskiego *zendo*, nie zdawałam sobie sprawy z tego, z jak wybitną postacią mam do czynienia. W Korei na otwarte spotkania z nim przybywały kilkudziesięcienne tłumy. W Krakowie, gdzie pojawiał się co jakiś czas (zawsze z niewielką grupą swoich uczniów ze Stanów), w pierwszym kontakcie okazał się skromnym, zawsze uśmiechniętym i skorym do żartów człowiekiem. Oczywiście traktowaliśmy go z należyтым szacunkiem, choć zapewne z punktu widzenia tradycyjnych klasztorów byliśmy karygodnie beztroscy pod tym względem. Zgodnie z wszelkimi regułami składaliśmy mu głęboki pokłon przed każdym formalnym spotkaniem, ale często po medytacjach szliśmy z mistrzem całą grupą do pobliskiej kawiarni na kawę i ciastko (Mistrz bardzo cenił sobie słodycze) i tam prowadziliśmy całkiem swobodne, nieformalne rozmowy.

W swoich mowach wygłaszanych w czasie *sessin* (dłuższych pobytów w ośrodku, poświęconych niemal nieustannej medytacji) Soen Sa Nim potrafił znakomicie odnieść się do współczesnych warunków podążania drogą zen przez ludzi świeckich, na co dzień zajętych pracą zawodową, rodziną i koniecznością jej utrzymania. Kiedy studenci skarżyli się na to, iż studia są dla nich przeszkodą na prawdziwej drodze duchowej, odpowiadał, że obowiązkiem każdego człowieka jest wykonanie zadania, którego się podjął, i niejednego studenta skłonił do dokończenia studiów. Często pytano o go to, czy zen dopuszcza jedzenie mięsa. Jego odpowiedź nie zmierzała do – jak się tego spodziewano – surowego zakazu. Choć on sam, jak wszyscy buddyści, był wegetarianinem, mówił, że choć jedzenie mięsa nie jest dobre ani dla zdrowia, ani ze względu na koniecz-

ność uśmiercania zwierząt, to jednak jeśli z jakichś względów kulturowych czy zwyczajowych ktoś mięso spożywa, powinien to czynić z szacunkiem i miłością dla istoty, która dla niego utraciła życie. Zresztą z podobnym szacunkiem należy traktować każdy posiłek, gdyż także rośliny na niego zasługują – w buddyźmie zen, jak i w całym buddyźmie, mistrzowie kładą nacisk na poszanowanie przyrody (mistrz przypominał np., że bliska duchowi zen sztuka ikebany wykorzystuje tylko kilka roślin dla uzyskania kompozycji, aby jak zrywać ich jak najmniej).

Na otwartych spotkaniach, z których dwa odbyły się na Uniwersytecie Jagiellońskim, Soen Sa Nim odpowiadał na liczne pytania, często w zaskakujący sposób. Jak mówił, nie jest ważne, czym się na co dzień zajmujesz, byle to była twoja droga zen – cokolwiek robisz, rób to w stu procentach i z pełną uważnością. Kiedy narzekano na konieczność stania w długich kolejkach w sklepach (były to w Polsce czasy deficytu wszelkich produktów), mówił, że – podobnie jak długa jazda zatłoczonym autobusem – jest to przecież najlepszy sposób na medytację. Można wtedy „pracować z koanem” (w zen *chogye* stosuje się zarówno *zazen*, jak i koany) albo po prostu „koncentrować się na samym staniu”. Często przypominał, że „zen to nic specjalnego”, to codzienne życie i praca. Czasem mówił też, że wystarczy skupić się na jednym: przyjąć za swój koan słowa „nie wiem”:

Kiedy odetniesz całe myślenie, wymażesz wszystkie nazwy i formy i powrócisz do pierwotnej pustki. Czym jestem? Nie wiem. Gdy utrzymujesz to wielkie pytanie, utrzymujesz umysł, który nie wie. Umysł „nie wiem” jest pustym umysłem. Nie ma w nim słów ani mowy. A więc nie ma w nim ani jedności, ani Boga, ani nic, ani umysłu, ani pustki. [...] Ja jest „nie wiem”, „nie wiem” jest ja. Tylko to. To jest twoje prawdziwe „ja”. Dlatego zawsze utrzymuj umysł „nie wiem”.³¹

To właśnie jest charakterystyczne dla zen „Wielkie Wątpienie” (jap. *dagi*).

W krakowskim ośrodku (zresztą podobnie jak w podwarszawskiej Falenicy, gdzie znajduje się główny ośrodek zen Kwan Um) złagodzona została także nieco dyscyplina, o której już była mowa. Wprawdzie Mistrz na spotkaniach zawsze trzymał w dłoni kij *kyosaku*, a w ośrodku w czasie medytacji jeden z mnichów lub upoważnionych uczniów go w tym zastępował, to jednak uderzane były tylko te osoby, które same zgłaszały się przez podniesienie ręki (dobrze wymierzone uderzenie kija w plecy ratuje od zaśnięcia, co zawsze może się zdarzyć w czasie wielogodzinnego siedzenia, a jest niedozwolone).

³¹ Ibidem, s. 33.

Mistrz zawsze z ogromną uwagą wsłuchiwał się w każde pytanie, a w czasie „rozmów osobistych” (*dusan*), niepytany, zawsze potrafił odpowiedzieć na najważniejsze dla ucznia, choć niewypowiedziane głośno pytanie. I choć on sam mówił, że mistrz nie jest najważniejszy, a śmierć to wydarzenie bez większego znaczenia, to jego odejście wielu z nas odczuło jako ogromną utratę. Zapewne to jeszcze jeden dowód na to, jak trudno jest „utrzymywać umysł zen”.

THE ROLE OF MASTER IN ZEN-BUDDHISM

In this article I have attempted to underline the fundamental role played by the figure of masters in Zen-Buddhism since the earliest days up to the present. I analyze the significance of the direct transmission of Buddha teaching from master to pupil along with teaching methods of koans and the specific attitude on the part of the master.

The other part of the article has been devoted to founding figure Seung Sahn of Polish Centers of the Zen Chogyo.

KEY WORDS

Zen Master, the teaching methods, koan, *mondo*, buddish cloisters, Polish Center of Zen

BIBLIOGRAFIA

1. Buswell R. E., *The „Short-cut” Approach of K’anhua Meditation*, [w:] *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu 1997.
2. Dumoulin H., *Zen Enlightenment, Origins and Meaning*, New York–Tokyo 1989.
3. *Encyklopedia mądrości Wschodu*, tłum. M. Kunstler, Warszawa 1997.
4. Fromm E., *Psychoanaliza a buddyzm zen*, [w:] E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, tłum. M. Macko, Poznań 1995.
5. Fromm E., Suzuki D. T., De Martino R., *Buddyzm zen i psychoanaliza*, tłum. M. Macko, Poznań 1995.
6. Groening L., *Bezdźwięczny głos jednej klaszczącej dłoni*, tłum. R. Turczyn, Warszawa 1988.
7. Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 1992.
8. Kozyra A., *Filozofia zen*, Warszawa 2004.
9. Merton Th., *Mysticism and Zen Masters*, New York 1967.
10. *Platform Scripture of the Sixth Patriarch, Wing-Tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1973.
11. Sahn S., *Strzepując popiół na Buddę*, tłum. J. Szepan, A. Szoska, Warszawa 1990.
12. Sekida K., *Two Zen Classics. Mumonkan and Hekiganroku*, New York 1977.
13. Scott D., Doubleday T., *Zen*, tłum. G. Draheim, I. Jastrzębska-Okoń, Poznań, brw.
14. Suzuki D. T., *Essays in Zen Buddhism*, New York 1961.

-
15. Suzuki D. T., *Wprowadzenie do buddyzmu zen*, tłum. M i A. Grabowscy, Warszawa 1992.
 16. Suzuki D. T., *Wykłady o buddyzmie zen*, [w:] E. Fromm, D. T. Suzuki, R. De Martino, *Buddyzm zen i psychoanaliza*, tłum. M. Macko, Poznań 1995.
 17. Suzuki D. T., *Zen i kultura japońska*, tłum. B. Szymańska, P. Mróz, A. Zalewska, Kraków 2009.
 18. Suzuki Sh., *Umysł zen, umysł początkującego*, tłum. J. Dobrowolski, A. Sobota, Gdańsk, brw.
 19. Watts A., *Droga zen*, tłum. S. Musielak, Poznań 1997.
 20. Watts A., *The Way of Zen*, New York 1989.
 21. Yampolsky P. B., *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, New York 1967.