

修證義

永平道元

Eihei Dōgen

SHUSHŌGI

MIEJSCE W HISTORII
ORAZ ROLA W
BUDDYZMIE ZEN SŌTŌ

Z JĘZYKA JAPOŃSKIEGO PRZEŁOŻYŁ, OPRACOWAŁ
I KOMENTARZEM OPATRZYŁ HŌJUN
OPRACOWANIE GRAFICZNE: STUDIO801
TEKST DOSTĘPNY NA: WWW.MAHAJANA.NET
DO BEZPŁATNEJ DYSTRYBUCJI, NIE NA SPRZEDAŻ

0001
STUDIO

WSTĘP	5	
TŁO HISTORYCZNE	6	
ZNACZENIE PRAKTYKI-I-PRZEBUDZENIA	14	
OGÓLNE WPROWADZENIE	15	<i>Rozdział i</i>
ZNIWECZENIE PRZEWIN POPRZEZ SKRUCĘ	17	<i>Rozdział ii</i>
PRZYJĘCIE WSKAZAŃ I OSIĄGNIĘCIE STANU BUDDY	19	<i>Rozdział iii</i>
ZŁOŻENIE ŚLUBOWANIA I PRZYNOSZENIE POŻYTKU ISTOTOM	23	<i>Rozdział iv</i>
OKAZYWANIE WDZIĘCZNOŚCI POPRZEZ PODTRZYMYWANIE PRAKTYKI	26	<i>Rozdział v</i>
BIBLIOGRAFIA	28	

*Dokładne zrozumienie życia-i-śmierci
jest dla praktykującego ścieżkę buddyjską
rzeczą najwyższej wagi.*

WSTĘP

Głównym celem niniejszej pracy jest przedstawienie polskiemu czytelnikowi jednego z najważniejszych tekstów należących do szkoły zen sōtō buddyzmu japońskiego pt. *Shushōgi* (修證義) – *Znaczenie praktyki-i-przebudzenia* – wraz z koniecznym do jego zrozumienia tłem historycznym.

Praca podzielona jest na trzy rozdziały. Pierwszy z nich jest próbą zarysu tła historycznego, w szczególności okresu Edo (1600-1868) i początkowej fazy ery Meiji (1868-1912) oraz mechanizmów politycznych, które w znacznej mierze stały się wytyczną i bezpośrednim bodźcem opublikowania *Shushōgi* pod koniec XIX wieku.

Część druga stanowi przekład samego tekstu z języka japońskiego opatrzonego przypisami wyjaśniającymi terminy, które według autora mogą przysporzyć trudności w zrozumieniu u polskiego czytelnika.

Na przełomie okresu Edo (1600-1868) i ery Meiji (1868-1912) buddyzm instytucjonalny w Japonii musiał stawić czoło najsilniejszemu atakowi w swej dotychczasowej historii. W rezultacie doprowadziło to do całkowitej reorganizacji struktur religijnych i zupełnie nowych relacji ze świecką częścią społeczeństwa. Chcąc doszukać się przyczyn takiego obrotu wydarzeń należałoby sięgnąć o wiele stuleci wstecz i prześledzić proces rozwoju buddyzmu od czasu, kiedy pojawiła się ona na Archipelagu Japońskim, a to w znacznej mierze wykracza poza ramy niniejszej pracy. W związku z powyższym ograniczę się do nakreślenia ogólnej sytuacji buddyzmu w Japonii na przestrzeni wieków XVII-XIX, co umożliwi czytelnikowi lepsze zrozumienie genezy tekstu *Shushōgi*.

W okresie rządów rodu Tokugawa (1600-1868) buddyzm przenikał niemalże każdą sferę społeczeństwa japońskiego. Szacuje się, iż u schyłku XVII wieku w całym kraju było około 100 000 świątyń buddyjskich – w samym tylko Edo liczba przybytków buddyjskich sięgała około tysiąca¹. Buddyzm istniał przede wszystkim dzięki szczodremu finansowaniu ze strony państwa. Kapłani buddyjscy często służyli jako urzędnicy w administracji i żyli w dostatku mając zapewnione darowizny ze strony rządu oraz rodzin przypisanych do konkretnej świątyni (jap. *danka*, 檀家). Szkoły buddyjskie wykorzystywały wpływy w rządzie rozbudowując swą machinę administracyjną, wznosząc nowe świątynie i tworząc stabilną sieć zależności między poszczególnymi klasztorami. Pomijając fakt, że był to okres rozkwitu studiów nad buddyzmem i pojawiło się kilka nieprzeciętnych postaci, które wniosły ogromny wkład w rozwój buddyzmu w Japonii, przywileje, jakimi cieszył się kler buddyjski w tamtym czasie doprowadziły do rozprzężenia moralnego wśród mnichów². Kapłanów i mnichów buddyzmu określano często mianem „ludzi zabawy” (jap. *yūmin*, 遊民) oskarżając ich o to, że żyją w wygodzie poza czteroklasowym podziałem społeczeństwa i żerują na pozostałych klasach³. Cytując jednego z krytyków z czasów Tokugawa: „Kapłani buddyjscy są tępi i mieszkają jedynie ludziom w głowach, sponiewierają majątek państwa i mają gdzieś zasady moralne”⁴. Praktyka religijna, poza nielicznymi wyjątkami, stała na bardzo niskim poziomie, a rola kapłanów buddyjskich ograniczała się w większości przypadków do odprawiania modlitw, sprzedawania talizmanów i amuletów, zaklinania pogody, wrózenia oraz odprawiania ceremonii pogrzebowych. Panowało ogólne zdemoralizowanie i stagnacja. Rząd często zmuszony był do wydawania specjalnych rozporządzeń mających na celu ukrócenie

¹ Hur 2007: 2.

² Wśród najbardziej reprezentatywnych postaci tego okresu wymienić należy przede wszystkim Menzana Zuihō (面山瑞方) (1683-1769) i Manzana Dōhaku (卍山道白) (1636-1714) z tradycji zen sōtō jak i Hakuina Ekaku (白隠慧鶴) (1685-1768) i Bankei Yōtaku (盤珪永琢) (1622-1693) z tradycji zen rinzaï. Patrz: Dumoulin. 2005: 270-399.

³ Ketelaar 1990: 19.

⁴ Thelle: 1987: 19.

rozwiązłości seksualnej kapłanów pod groźbą wygnania czy aresztu domowego⁵. Tsuji Zennosuke zauważa, że taka sytuacja nie zaczęła się nagle, lecz rozwijała się już od okresu Ashikaga (1336-1573), kiedy poziom praktyki buddyjskiej uległ znacznemu pogorszeniu. Wśród zjawisk, które najdobitniej mówią o kondycji ówczesnego buddyzmu znalazły się m. in. angażowanie się kleru buddyjskiego w przewroty i rewolty chłopskie (jap. *ikki*, 一揆), pijaństwo, rozwiązłe stosunki seksualne (jap. *nyobon*, 女犯) i jedzenie mięsa (jap. *nikujiki*, 肉食), homoseksualizm (jap. *nanshoku*, 男色) czy sprzedawanie tytułów i rang⁶.

Od czasów, kiedy Oda Nobunaga (1534-1582) ukrócił polityczne wpływy klasztorów, m.in. doszczętnie niszcząc klasztor Enryakuji na górze Hiei w 1571 roku, potęgą klasztorów buddyjskich i ich wpływy uległy znacznemu zmniejszeniu⁷. Kolejni przywódcy również nie szczydzi kleru buddyjskiego. Polityka Toyotomi Hideyoshiego (1536-1598) i Tokugawy Iyeasu (1542-1616) zmusiły buddyjskie władze do przestrzegania narzuconej odgórnie dyscypliny. Już w 1584 roku Hideyoshi wydał rozporządzenie dla klasztoru Daitokuji surowo regulujące dyscyplinę i wymuszał przestrzeganie wskazań przez mnichów. Jego śladem poszedł Toyotomi Hidetsugu (1568-1595), który zażądał, aby wszystkie klasztory surowo egzekwowały zakaz rozwiązłych stosunków seksualnych i jedzenie mięsa przez kler buddyjski⁸.

Rządowi *bakufu*⁹ w obranym kierunku polityki towarzyszyły dwa cele: centralizacja zwierzchnictwa nad klerem buddyjskim oraz całkowita jego kontrola¹⁰. W związku z powyższym od 1601 roku wydano szereg rozporządzeń regulujących kwestie religijne w poszczególnych świątyniach (jap. *jiin hatto*, 寺院法度, „Zasad obowiązujących w świątyniach”). Nakazano m.in. rejestrację wszystkich świątyń buddyjskich i istniejących szkół buddyjskich, które odąd stawały się częścią poszczególnych organizacji podlegając albo głównym świątyniom (jap. *honji*, 本寺 lub *honzan*, 本山) albo świątyniom im podległym (jap. *matsuji*, 末寺)¹¹. W 1613 roku wydano piętnaście zasad dotyczących kapłaństwa i dokonano podziału kraju na parafie. Odąd każdy obywatel kraju musiał być zarejestrowany w jednej z nich i przynależć do konkretnej świątyni (jap. *danka seido*, 檀家制度). Obowiązkiem parafianina stało się od tej pory regularne branie udziału we wszystkich obrządkach religijnych związanych z lokalną parafią, m.in. rocznicy śmierci założyciela danej szkoły, rocznicy śmierci Buddy czy święcie zmarłych a to wiązało się ze składaniem darowizn w odpowiedniej wysokości. W przypadku zaniedbywania tych obowiązków świątynia składała

5 Nieprzestrzeganie wskazań przez kler buddyjski (mnisi m. in. jedli potrawy mięsne i popełniali wykroczenia na tle seksualnym) stało się jednym z czynników antybuddyjskiej polityki rządu Tokugawów jak i późniejszego rządu Meiji. Patrz: Jaffe 2001: 9-35.

6 Ketelaar 1990: 11-12.

7 Thelle 1987: 4-5.

8 Jaffe 2001: 15.

9 Dosłownie: „rządy spod namiotu” – nazwa okresu historycznego oraz systemu zarządzania krajem przez dziedzicznych dowódców wojskowych (shōgunów) w dawnej Japonii w latach 1600-1868.

10 Shōshun 1998: 168.

11 Dumoulin 2005: 272.

doniesienie lokalnemu urzędnikowi, co miało poważne konsekwencje dla całej rodziny. Również w przypadku śmierci któregoś z parafian, pogrzeb należało przeprowadzić w świątyni, w której było się zarejestrowanym, poza wyjątkiem, kiedy ktoś umarł w innej prowincji z dala od parafii¹².

Dzięki skomplikowanej, przypominającej piramidę, strukturze powiązań świątynnych oraz narzuconemu obowiązkowi przynależności każdego obywatela do którejś z parafii, rządowi *bakufu* udało się stworzyć mechanizm, za pomocą którego monitorował nie tylko religię od strony instytucjonalnej, ale również samych parafian w szczególności tych, którzy unikali składania darowizn¹³. System zatem składał się z trzech poziomów. Na najniższym znajdowały się świątynie, które wydawały certyfikaty (jap. *teraukejō*, 寺請狀). Następnie lokalni urzędnicy, których głównym celem było wyłapywanie chrześcijan – zbierali oni dane o przynależności religijnej i umieszczali w swego rodzaju rejestrach (jap. *shūmon nimbetsu aratamechō*, 宗門人別改帳, „Rejestr osób należących do którejś z szkół religijnych”) a następnie przekazywali je wyższemu szczeblom¹⁴. Zdarzały się przypadki, kiedy rząd odmawiał niektórym osobom wydania *teraukejō*, co oznaczało, iż osoba taka nie miała zaświadczenia, że nie jest chrześcijaninem. W rezultacie określano ją mianem „spoza rejestru” (jap. *chōgai*, 帳外) i zaliczano do kategorii tzw. nieludzi (jap. *hinin*, 非人), wyjętych spod prawa¹⁵. W 1631 roku rząd wydał edykt ograniczający budowanie nowych świątyń i klasztorów (w 1692 roku całkowicie zakazano wznoszenia nowych przybytków), a w roku 1665 shōgun Tokugawa Ietsuna (1641-1680) wydał dwa kolejne zbiory rozporządzeń dotyczące tym razem wszystkich odłamów buddyjskich (jap. *shōshū jiin hatto*, 諸宗寺院法度, „Zasady obowiązujące w świątyniach wszystkich szkół”) tym samym jeszcze bardziej ograniczając przywileje kleru buddyjskiego¹⁶.

W XVII wieku, kiedy w imię obrony „boskiego kraju” (jap. *shinkoku*, 神國) nasileniu uległa propaganda antychrześcijańska, rząd *bakufu* wykorzystywał właśnie system *danka* do identyfikacji chrześcijan i początkowo tylko oni musieli się rejestrować. Stał się on również jedną z głównych przyczyn późniejszego ataku na buddyzm pod hasłem „precz z buddami i Śakyamunim” (jap. *haibutsu kishaku*, 廢佛毀釈) – gwałtownego ruchu, który wybuchł na

¹² Fumio 2001: 267.

¹³ Fumio 2009: 18.

¹⁴ Około 1660 roku wszystkie prowincje zbierały certyfikaty, a w 1664 roku rząd *bakufu* rozkazał każdemu z panów feudalnych (jap. *daimyō*, 大名) utworzenie lokalnych urzędów zajmujących się nadzorem religijnym (jap. *shūmon bugyō*, 宗門奉行 lub *jisha bugyō*, 寺社奉行), których celem było sprawowanie pieczy nad wydawaniem certyfikatów. W 1671 roku rząd ujednolicił formę rejestracji. Odtąd certyfikat mówił o liczbie wszystkich gospodarstw chłopskich, podawał liczbę mężczyzn i kobiet w każdej miejscowości oraz ogólną sumę wszystkich dzielnic i prowincji. Specjalni urzędnicy (jap. *daikan*, 代官) mieli za zadanie nadzorowanie przebiegu rejestracji i składanie jednostronicowego raportu władzom na wyższym szczeblu. Co więcej, certyfikat rejestrował każde zawarcie związku małżeńskiego, zmianę pracy czy zgon. Taka forma rejestracji utrzymała się w niezmienionej formie aż do 1870 roku. Patrz: Fumio 2001: 262-265.

¹⁵ Tamże, 277.

¹⁶ Jaffe 2001: 18.

początku ery Meiji i w rezultacie zakończył się decyzją o oddzieleniu buddyzmu od shintō (jap. *shimbutsu bunri*, 神佛分離).

Prześladowanie buddyzmu znalazło także oddźwięk w postaci stopniowego likwidowania klasztorów i świątyń oraz niszczenia posągów i wszelkich wizerunków buddyjskich. Pierwszym z autorów takowej polityki był Tokugawa Mitsukuni (1628–1700), który przed 1660 rokiem rozkazał zamknąć w księstwie Mito (dzisiejsza prefektura Ibaraki) ponad 1100 świątyń buddyjskich, z których ponad 700 zostało doszczętnie zniszczonych, a reszta została sprzedana, przekazana na użytek prywatny bądź połączona. W tym samym czasie zażądał, aby w każdej wsi zbudowano jeden chrám shintōistyczny (jap. *isson issba*, 一村一社) i rzeczywicie w przeciągu niespełna trzydziestu lat wzniesiono prawie czterysta świątyń shintō¹⁷.

Nagonka na religię buddyjską nie miała jednak charakteru jedynie politycznego. Również pod względem intelektualnym ówczesna myśl buddyjska zaczęła znacznie ustępować myśli neokonfucjańskiej w wydaniu Zhu Xi (1130–1200) (jap. *shushigaku*, 朱子學), która zyskała w okresie Edo pozycję niemal oficjalnej ideologii *bakufu*. Przyczyniła się ona w znacznym stopniu do ustabilizowania życia intelektualnego ówczesnego okresu wysuwając na pierwszy plan raczej statyczny charakter społeczeństwa i kładąc szczególny nacisk na takie cnoty jak lojalność czy miłość synowską¹⁸. Uczni konfucjańscy często gościli u shōguna oraz książąt feudalnych, a idee konfucjańskie szeroko rozpowszechniły się pośród mieszkańców miast¹⁹. Walka o dominację była o tyle łatwa dla konfucjanistów, że studia buddyjskie znajdowały się w okresie stagnacji i charakteryzowała je skostniała, formalna egzegeza²⁰.

Również wyznawcy shintō nie pozostawali bierni pośród ogólnych nastrojów antybuddyjskich, szczególnie po tym, jak na nowo odkryto klasyczną literaturę i historię, do czego w zasadniczej mierze przyczynił się Motoori Norinaga (本居宣長) (1730–1801) oraz Hirata Atsutane (平田篤胤) (1776–1843). Był to tym samym początek wielkiego odrodzenia shintō jako silnego, samodzielnego systemu światopoglądowego²¹. Mimo faktu, iż przez długie lata obie religie potrafiły ze sobą współegzystować, teraz buddyzm traktowano jako obcy element fałszyfikujący stare formy shintō, który należało wyeliminować²².

Era Meiji nie przyniosła większych zmian, które mogłyby w jakiś sposób poprawić sytuację kleru buddyjskiego w Japonii. Wręcz przeciwnie – prześladowania wyznawców

17 Program reform przeprowadzony w połowie XVI wieku oraz w połowie XVIII wieku w księstwie Mito wytyczył zasadniczo dalszy bieg wydarzeń oraz kierunek polityki prześladowania buddyzmu w okresie Meiji. Patrz: Ketelaar 1990: 48–49.

18 Thelle 1987: 4.

19 Wśród najbardziej znaczących reprezentantów szkoły shushigaku byli Fujiwara Seika (藤原惺窩) (1561–1619), Hayashi Razan (林羅山) (1583–1657) oraz Kaibara Ekiken (貝原益軒) (1630–1714). Patrz: Kotański 1963: 114–115.

20 Thelle 1987: 19.

21 Kotański 1967: 121.

22 Thelle 1987: 21.

religii buddyjskiej przybrały na sile²³. W przeciągu kilku zaledwie lat panowania nowego rządu na terenie całej Japonii ogółem zamknięto i zniszczono ponad 400 000 świątyń buddyjskich a tysiące kapłanów zostało zmuszonych do powrotu do życia świeckiego.

Kluczowym momentem w polityce nowo utworzonego rządu, który wytyczył dalszy bieg rozwoju religii buddyjskiej w Japonii, było wydanie 28 marca 1868 roku pierwszego z Edyktów Rozdzielających Bogów i Buddów (jap. *Shimbutsu hanzen rei*, 神佛判然令), mającego za zadanie oddzielenie religii buddyjskiej od shintō, czemu towarzyszyło spopularyzowanie hasła *haibutsu kishaku*. Kolejnym ciosem było wydane przez Wielką Radę Stanu 31 maja 1872 roku – znane pod nazwą Zarządzenie Numer 133 – obwieszczenie, na mocy którego klerowi buddyjskiemu oficjalnie zezwalano odtąd spożywać potrawy mięsne, żenić się, zapuszczać włosy oraz nosić na co dzień ubrania świeckie (jap. *nikujiki saitai*, 肉食妻帯)²⁴. Poza wymuszoną laicyzacją duchowieństwa buddyjskiego wydano szereg praw kontrolujących liczbę nowo wyświęcanych osób. Jeszcze w roku 1844 roku wydano prawa dotyczące wyświęceń, które podwyższały wiek przyjmowanych kapłanów do nowicjatu do dwudziestu lat. W ten sposób chciano zapobiec wyświęcaniu nieletnich. Wprowadzono również jasne wytyczne w zakresie finansowym i edukacyjnym, co doprowadziło do tego, że mnisi stali się częścią świeckiej struktury społecznej i pozbawiono ich tym samym szansy na symboliczne „opuszczenie domostwa”²⁵. Przypieczętowane to zostało wprowadzeniem nowo obowiązującego prawa rejestracji (jap. *jinschin koseki*, 人身戸籍) – po raz pierwszy kler buddyjski został postawiony na równi ze zwykłym społeczeństwem²⁶.

23 Polityka rządu w początkowym okresie Meiji skierowana przeciwko buddyzmowi instytucjonalnemu oparta była na czterech elementach. Pierwszym z nich było utworzenie jednostek rządowych, które miały na celu kontrolowanie spraw związanych ze świątyniami i chramami. Kolejnym krokiem było prowadzenie szczegółowych sprawozdań z działalności świątyń oraz dokładny spis ich majątku. Trzecim było prześladowanie, które polegało na eliminowaniu niepożądanych i niechcianych elementów, co sprowadzało się do niszczenia przybytków oraz majątku buddyjskiego oraz pozbawianie kapłanów prawa do kapłaństwa. Było to po części podyktowane ogólnym przekonaniem, iż buddyzm jest demonicznym przesądem należącym do przeszłości, a rząd Meiji za wszelką cenę chciał odciąć się od polityki poprzedniego rządu. Tym samym próbował wyeliminować z życia społecznego wszelkie elementy, które w jego mniemaniu świadczyły o zacofaniu i wierze opartej na zabobonach i przesądach. W tym przypadku nie ograniczało się to jedynie do religii buddyjskiej, ale również do instytucji egzorcystów, szamanek *miko* czy nawet święta zmarłych, które były surowo zakazane w tamtym okresie. Praktyki te potraktowane zostały tak samo jak prostytutka, hazard czy sztuki teatralne *kyōgen*. W końcu ostatnim elementem w polityce skierowanej przeciwko buddyzmowi była restrukturyzacja popularnych obrzędów i świąt z naciskiem na wykluczenie z nich elementów buddyjskich. Co za tym idzie, sporządzono kalendarz świąt obowiązujących w ciągu roku (jap. *nenchū gyōji*, 年中行事), który służył jako narzędzie organizacji porządku społecznego. Buddyjskie święta albo zostały zupełnie zniesione albo zasadniczo zmienione. Patrz: Ketelaar 1990: 44-54.

24 Notabene owe rozporządzenie zostało wydane na prośbę Ōtori Sessō (鴻雪爪) (1814-1904), jednego z bardziej aktywnych kapłanów buddyjskich ze szkoły sōtō zen. Patrz: Jaffe 2001: 96-113.

25 W buddyzmie zostanie mnichem oznacza porzucenie życia świeckiego. W języku japońskim określa się to terminem *shukke* (出家), co dosłownie znaczy „opuścić domostwo” (sansk. *pravrajyā*, chiń. *chujia*).

26 Jaffe 2001: 62.

xix wiek był okresem silnego upaństwowiania religii shintō. Powrót cesarza do władzy był znakomitą okazją do realizowania ideału *fukko shintō*, według której najwyższym władcą jest właśnie cesarz-bóg²⁷. W rezultacie doprowadziło to do całkowitego usunięcia buddyzmu z dworu cesarskiego, zastępując go religią bóstw. Zakazano przeprowadzania jakichkolwiek ceremonii buddyjskich na dworze cesarskim. Odtąd także wszyscy przyszli cesarze jak i cała świta mieli być chowani w tradycji shintō (jap. *shinsō*, 神葬)²⁸. Z pałacu cesarskiego zniknęły wszelkie wizerunki buddyjskie, wiele z nich zostało doszczętnie zniszczonych, a kler buddyjski utracił posiadane dotychczas przywileje dworskie²⁹. Kapłani buddyjscy albo zmuszeni byli do powrotu do życia świeckiego, albo do zostania kapłanami shintō. Zakazano wszelkich świąt, obrzędów oraz pielgrzymek buddyjskich³⁰. Wszelkie nazwy buddyjskie, które można było do tej pory spotkać w chramach shintoistycznych, zostały przemianowane na takie, które odpowiadałyby tradycji shintō³¹. Co więcej, aby wzmocnić wpływy chramów shintoistycznych kosztem świątyń buddyjskich prowadzono zakrojoną na szeroką skalę politykę tzw. „jednej świątyni na jedną szkołę buddyjską” (jap. *ippa ichidera*, 一派一寺) zapoczątkowaną w 1870 roku³².

Jednym z najbardziej dobitnych przykładów polityki *haibutsu kishaku* było wydarzenie z 1869 roku, kiedy to w księstwie Satsuma 1066 świątyń buddyjskich zostało zniszczonych, a 2964 kapłanów zmuszonych do powrotu do świeckiego życia, albo przejścia na shintō. Niszczono wszystko, co miało jakikolwiek związek z buddyzmem. Ten sam los spotkał buddyzm w księstwach Oki, Mino, Matsumoto, Sado, Tosa i Toyama, gdzie tysiące świątyń zniknęło z powierzchni ziemi, a posągi, dzwony i inne instrumenty religijne często przetapiano na brąz³³. Buddyzm w tym okresie był uważany za religię nieczystą (jap. *kegare*, 汚れ) i heretycką (jap. *jashū*, 邪宗)³⁴.

Wszystkie te trudności – wewnętrzna słabość, polityczne prześladowanie, brak popularności wśród społeczeństwa oraz konieczność ustosunkowania się do coraz szybciej rozwijającego się chrześcijaństwa – spowodowały, że różne odłamy religii buddyjskiej zmuszone były do przeprowadzenia wewnętrznych reform, by sprostać wymaganiom czasu i przetrwać. Dla buddyzmu japońskiego był to moment zwrotny w całej historii tej religii,

27 Kotański 1967: 133.

28 Sprawowanie pieczy nad odprawianiem ceremonii pogrzebowych było główną funkcją buddyzmu instytucjonalnego w okresie Edo i Meiji. Pozbawienie religii buddyjskiej tej roli oznaczało osłabienie buddyzmu instytucjonalnego i jego najsilniejszych wpływów we wszystkich warstwach społeczeństwa. Patrz: Ketelaar 1990: 45.

29 Dumoulin 2005: 402.

30 Ketelaar 1990: 68.

31 Thelle 1987: 21.

32 Ketelaar 1990: 243.

33 Posągom buddyjskim odrywano głowy, wrzucano je do rzeki lub zakopywano w ziemi. Czasami dochodziło do sytuacji, kiedy drewniane posągi służyły jako tarcza strzelnicza a głowy służyły jako piłka do zabawy. Patrz: Ketelaar 1990: 9.

34 Ketelaar 1990: 68.

który pokazywał na ile poszczególne szkoły buddyjskie są elastyczne i gotowe na to, by obrać nowy kierunek rozwoju³⁵.

Szkoła sōtō zen (jap. *sōtōshū*, 曹洞宗) nie stanowiła pod tym względem wyjątku. Wydanie *Shushōgi* w 1890 roku było częścią zakrojonego na szeroką skalę programu reformatorskiego będącego swoistą formą odpowiedzi na sytuację zaistniałą w kraju oraz położenie, w jakim znalazła się wówczas religia buddyjska. I tak w 1882 roku Sendanrin, akademii utworzona w 1592 roku na terenie świątyni Kichijōji w Surugadai, została przeniesiona do Tokio i przemianowana na Uniwersytet Komazawa pod patronatem sōtō³⁶. Próbowano na szerszą skalę przeprowadzić modernizację, aby nie ograniczać się tylko i wyłącznie do odprawiania ceremonii pogrzebowych. Od strony duchowej starano się podnieść poziom praktyki organizując w klasztorach szkolenia w siedzącej medytacji (jap. *zazen*, 坐禪)³⁷. Zaczęto organizować zgromadzenia instruktażowe (jap. *kyōkai*, 教會) oraz stowarzyszenia dla świeckich wyznawców (jap. *kessha*, 結社), których celem było instruowanie wiernych w duchu sōtō (jap. *zaike kyōkehō*, 在家教化法)³⁸. Jednym z najwcześniejszych dokumentów regulujących politykę sōtō jest *Istota tego, czym jest urząd przewodnika w nauce* (jap. *Kyōdōshoku suchiryaku*, 教導職須知略) opublikowany przez dwa główne klasztory sōtō, Eiheji i Sōjiji, 7 lipca 1872 roku. Dokument ów wymienia w jedenastu artykułach dyrektywy obowiązujące kler w zakresie wzajemnych relacji i nauczania świeckich³⁹. W roku 1876 szkoła sōtō została oficjalnie uznana przez rząd jako niezależna buddyjska organizacja religijna, co stało się silnym bodźcem do stworzenia stabilniejszego fundamentu własnej organizacji. 20 października tego samego roku wydano *Reguły dotyczące zgromadzeń nauczania sōtō* (jap. *Sōtōshū kyōkai jōrei*, 曹洞宗教會條例), które szczególnie nacisk kładły na odpowiednie nauczanie kaznodziei (jap. *kyōdō*, 教導) sprawujących pieczę nad świeckimi wyznawcami⁴⁰.

Jedną z najbardziej prężnych świeckich organizacji państwowych była *Organizacja wspierająca szkołę sōtō* (jap. *Sōtō fushūkai*, 曹洞扶宗會), która miała swoje ośrodki w różnych częściach kraju i była silnie zaangażowana w różnego rodzaju działalność społeczną, przede wszystkim skupiała się na niesieniu pomocy chorym, biednym oraz poszkodowanym w wypadkach. Kluczową rolę w stowarzyszeniu odegrał Ōuchi Seiran (大内青巒) (1845-1918), redaktor w wydawnictwie buddyjskim, a zarazem jeden z czołowych reformatorów buddyzmu w erze Meiji. Starał się on organizować konferencje, kursy edukacyjne oraz wydawać publikacje, takie jak np. czasopismo zbliżone do organizacji wspierającej szkołę sōtō

35 Eishun 1995: 13.

36 Heine 2003: 174.

37 Tamże, 13.

38 Eishun 1995: 24-28.

39 Tamże, 18.

40 W przeciągu niemalże dwudziestu lat od początku rządu Meiji powstało 128 zgromadzeń nauczających świeckie kręgi wyznawców. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę fakt, iż liczba świątyni sōtō sięgała 14 300, nie było to wystarczające wsparcie. Co więcej, instrukcje dla świeckich, które próbowano wydawać, były niejasne dla zwyczajnych wiernych. Patrz: Eishun 1995: 36.

(jap. *Sōtō fushūkai zasshi*, 曹洞扶宗會雜誌) i propagować nauki buddyjskie zarówno wśród mnichów jak i w kręgach świeckich⁴¹. Założeniem periodyku było również szkolenie wyznawców tak, aby osiągnęli spokój umysłu w oparciu o doktrynę szkoły (jap. *shūi anjin*, 宗意安心) dzięki zasadzie „wrodzonego przebudzenia i cudownej praktyki” (jap. *honshō myōshu*, 本證妙修)⁴². Owocem działalności towarzystwa było wydanie w 1888 roku *Znaczenia praktyki-i-przebudzenia dla świeckich wyznawców w tradycji sōtō* (jap. *Tōjō zaikē shushōgi*, 洞上在家修證義)⁴³. Był to zbiór fragmentów pochodzących w większości z *Shōbōgenzō Dōgena*, założyciela szkoły, oraz *Sutry sieci Brahmy* (sansk. *Brahmajāla-sūtra*, chin. *Fanwang jing*, jap. *Bonmōkyō*, 梵網經) ułożone w spójną całość i tym samym prezentujące w prosty sposób sedno nauk zen sōtō. Ukazywało to w jasny sposób nacisk, jaki zaczęto kłaść na propagowanie doktryny pośród świeckich wyznawców.

Mimo iż nad całością pieczę sprawowali Takiya Takushū (滝谷卓洲), przełożony klasztoru Eiheiji, oraz Azegami Baisen (畔上棧仙), przełożony klasztoru Sōjiji, ogromny wkład w zebranie nauk Dōgena włożyli świeccy wyznawcy, w szczególności Seiran. Książka zyskała tak ogromne uznanie pośród świeckich praktykujących, że centralny urząd sōtō zdecydował się dopracować pierwsze wydanie i stworzyć ostateczną wersję kompendium nauk zen sōtō. 1 grudnia 1890 roku wydano je pod tytułem *Znaczenie praktyki-i-przebudzenia szkoły sōtō* (jap. *Sōtō kyōkai shushōgi*, 曹洞教会修證義) i stało się swoistym manifestem sōtō. Jest to dokładnie ta wersja, którą po dziś dzień możemy czytać pod skróconym tytułem *Shushōgi*.

41 Dumoulin 2005: 414.

42 Określenie *shūi anjin* w „Wielkim słowniku terminów buddyzmu zen” (jap. *zengaku daijiten*, 禪學大辭典) wydanym przez Uniwersytet Komazawa, wyjaśnione jest jako „osiągnięcie niewzruszonej wiary w naukę głoszoną przez założyciela szkoły”: 479.

43 Zakrojony na szeroką skalę program reform, które przeprowadzały poszczególne szkoły buddyjskie w okresie Meiji, miał m.in. na celu znalezienie własnej tożsamości w kontekście szerszej świadomości oraz określenie swej roli na arenie międzynarodowej z naciskiem na lokalną aktywność wśród świeckich wyznawców. Jednym ze sposobów na to było prowadzenie badań nad tradycyjnymi tekstami oraz próba zawarcia istoty nauk w postaci swego rodzaju „buddyjskiej Biblii” oraz sławienie założyciela szkoły. Ujednolicenie nauk było również wymuszone przez politykę rządu Meiji, który zarządził, aby poszczególne szkoły pisały streszczenia własnej doktryny i przekładały je lokalnym władzom. Patrz: Heine 2003: 176.

ZNACZENIE
PRAKTYKI-I-PRZEBUDZENIA⁴⁴
Eihei Dōgen

⁴⁴ Sanskr. *samudāgama*, chin. *xiu zheng*, jap. *shushō*, 修證. Według Dōgena praktyka i przebudzenie stanowią nierozdzielną jedność.

Dokładne zrozumienie życia-i-śmierci jest dla praktykującego ścieżkę buddyjską⁴⁵ rzeczą najwyższej wagi. Jeśli w życiu-i-śmierci jest budda⁴⁶, nie ma życia-i-śmierci. Zrozumiałwszy, że życie-i-śmierć nie są niczym innym jak nirwaną⁴⁷, nie czuj odrazy do życia-i-śmierci ani nie pragnij nirwany. Wtedy po raz pierwszy uwolnisz się od życia-i-śmierci. Tę jedyną najważniejszą rzecz powinieneś dogłębnie zrozumieć⁴⁸.

Niezwykle trudno jest uzyskać ludzkie ciało. Czymś naprawdę niezwykłym jest napotkać Prawo Buddy⁵⁰. Teraz, na skutek dobrych czynów z przeszłości, nie tylko uzyskałeś – jakże trudne do zdobycia – ludzkie odrodzenie, ale również miałeś szczęście napotkać – tak trudną do napotkania – naukę Buddy. Nie pozwól, aby to najlepsze z możliwych odrodzeń wewnątrz życia-i-śmierci, a jakże ulotne, zostało rzucone na wiatr przemijalności.

Trudno jest polegać na nietrwałości i nie wiemy, na jakie źdźbło trawy na jakiej drodze spadnie rosa życia. Z całą pewnością twoje ciało nie należy do ciebie. Życie upływa bardzo szybko i trudno jest je zatrzymać. Szukasz młodości, która gdzieś odeszła a gdy jej poszukać, to nie pozostał po niej żaden ślad. Jeśli dokładnie się nad tym zastanowisz, zrozumiesz, że nie zdołasz napotkać ponownie tego, co minęło. Kiedy nieoczekiwanie nadejdzie śmierć⁵¹, nie przyjdzie ci z pomocą ani król, ani minister. Nie pomoże ci wierny przyjaciel, służący, żona i dzieci ani majątek. Samotnie udasz się do tamtego świata⁵², a towarzyszyć ci będą jedynie twoje dobre i złe uczynki.

45 Dosłownie „Członka rodziny Buddy” (sansk. *buddha-kula*, chiń. *fojia*, jap. *bukke*, 佛家).

46 Sanskr. *buddha*, chiń. *fo*, jap. *hotoke*, *butsu*, 佛. Słowo „budda” posiada dwa znaczenia. W węższym zakresie odnosi się tylko i wyłącznie do Buddy Śakyamuniego, historycznego Buddy i wtedy też pisane jest dużą literą. W bardziej ogólnym znaczeniu dotyczy wszystkich innych istot przebudzonych bądź też stanu buddy czyli Przebudzenia.

47 Sanskr. *nirvāṇa*, chiń. *niepan*, jap. *nehan*, 涅槃. Dosłownie oznacza „wygaszenie”, „zgaszenie” i oznacza doskonały spokój umysłu po wygaszeniu wszelkich namietności.

48 Innymi słowy oznacza to uwolnienie się z wiecznego kołowrotu nieustannego cyklu narodzin i śmierci (sansk. *saṃsāra*, chiń. *lunhui*, jap. *rinne*, 輪廻).

49 Nauki buddyjskie często mówią o trudności odrodzenia się człowiekiem. Najczęściej przytaczaną parabolą jest na wpół ślepy żółw, który żyje głęboko w otchłani oceanu i raz na sto lat wypływa na powierzchnię wody, na której unosi się kłoda z dziurą. Prawdopodobieństwo odrodzenia się jako człowiek jest mniejsze aniżeli to, iż ów ślepy żółw wychyli szyję i trafi w unoszącą się na wodzie dziurawą kłodę.

50 Sanskr. *dhārma*, chiń. *fa*, jap. *hō*, 法. Tu w znaczeniu doktryny buddyjskiej, nauk Buddy.

51 Dosłownie: nietrwałość.

52 Chiń. *huangquan*, jap. *kōsen* lub *yomi*, 黄泉. Nazwa pochodzi z mitologii chińskiej, w której mowa o krainie zmarłych o nazwie Huangquan, co dosłownie znaczy „Żółte Źródła”. Pierwsze wzmianki pojawiają się w chińskich tekstach już w VIII wieku p.n.e. W japońskiej mitologii shintō i wedle opisów w *Kojiki* (古事記 712 r. „Księga dawnych wydarzeń”, w przekładzie na język polski ś.p. profesor Wiesław Kotański) *yomi* jest miejscem, gdzie udają się zmarli po śmierci, z którego nie ma powrotu do świata żywych. Po przybyciu na Wyspy Japońskie buddyzmu w VI wieku *yomi* zostało uznane za jedno z piekieł buddyjskich.

Nie powinienesz przestawać z ludźmi, którzy w tym świecie nie znają prawa przyczyny i skutku. Nie rozumiejąc dokładnie skutku swoich działań, nie zdają sobie sprawy z trzech czasów i tkwią w błędnym poglądzie nie rozróżniając pomiędzy dobrem a złem. Ogólne prawo przyczyny i skutku jest zgodne z prawdą i bezstronne. Czyniąc zło upadasz. Robiąc dobro zdążasz ku górze. Nie ma w tym najmniejszego błędu. Gdyby nie było przyczyny, nie byłoby również skutku, a wówczas żaden z buddów nie pojawiłby się w tym świecie, a Patriarcha⁵³ nie przybyłby na Zachód.

Są trzy czasy, w których doświadczamy skutków swoich dobrych i złych czynów. Pierwszym jest teraźniejszość, drugim następne życie, trzecim zaś któreś z kolejnych odrodzeń. To nazywa się trzema czasami. Praktykując drogę buddów i patriarchów od samego początku musisz zrozumieć znaczenie zapłaty za czyny w trzech czasach. Gdy tak się nie dzieje, wielu błądzi i wpada w fałszywy pogląd. Nie tylko będziesz utrzymywał błędne poglądy, ale przez długi czas będziesz cierpiał w którymś z trzech niższych światów⁵⁴. Naprawdę powinienesz zrozumieć, że w tym życiu masz tylko jedno ciało⁵⁵. Hołdując błędnemu pogładowi dopuszczasz się nieprawości. Jest to godne pożałowania. Angażujesz się w niewłaściwe zachowania myśląc, że nie ma w tym nic złego. Mimo że utrzymujesz błędny pogląd mówiący o tym, że nie ma skutków złych uczynków, nie znaczy to, że nie doświadczysz zapłaty za złe czyny.

53 Bodhidharma, chiń. *Pudidamo* lub *Damo*, jap. *Bodaidaruma* lub *Daruma* (?-530?), 菩提達摩. Dwudziesty ósmy patriarcha buddyzmu indyjskiego i pierwszy patriarcha buddyzmu chan. Według tradycji przybył z Indii do Chin, by przynieść przekaz Dharmy Buddy. Mimo że istnieją dokumenty chińskie, które wspominają mnicha buddyjskiego o takim imieniu, są też głosy negujące prawdziwość jego istnienia.

54 Dosłownie „zła droga” (sansk. *durgati*, chiń. *edao*, jap. *akudō*, 惡道). Zgodnie z kosmologią buddyjską świat samsary, w którym odradzają się istoty, dzieli się na tzw. trzy sfery lub trzy światy (sansk. *triloka*, chiń. *sanjie*, jap. *sankai*, 三界). Najwyższym z nich jest Świat Bezforemny (sansk. *ārūpya-loka*, chiń. *wusejie*, jap. *mushikikai*, 無色界), sfera bezcielesności. Drugim jest Świat Formy (sansk. *rūpa-loka*, chiń. *sejie*, jap. *shikikai*, 色界), w którym istoty odrzuciły wszelakie pragnienia i pożądania ale pozostało im jeszcze ciało fizyczne. Trzecim natomiast jest Świat Pragnień (sansk. *kāma-loka*, chin. *yujie*, jap. *yokukai*, 欲界). Ów trzeci świat dzieli się na „sześć dróg” (sansk. *ṣaḍ-gati*, chiń. *liudao*, jap. *rokudō*, 六道). W zależności od wytworzonej przez siebie karmy istot zamieszkujących światy te są podzielone na tzw. trzy niższe ścieżki (chiń. *santu*, jap. *sanzu*, 三途), do których należą od najniższego wymieniając: piekło (sansk. *naraka* lub *niraya*, chiń. *diyu*, jap. *jigoku*, 地獄), świat zwierząt (sansk. *tiryanc* lub *tiryag-yoni*, chiń. *chusheng*, jap. *chikushō*, 畜生) oraz świat głodnych duchów (sansk. *preta*, chiń. *egui*, jap. *gaki*, 餓鬼) oraz tzw. trzy wyższe światy, wśród których jest świat ludzi (sansk. *manusya* lub *pūrusa*, chiń. *ren*, jap. *nin*, 人), świat półbogów lub demonów wojny (sansk. *āsura*, chiń. *exiuluo*, jap. *ashura*, 阿修羅) oraz świat bogów (sansk. *deva*, chiń. *tian*, jap. *ten*, 天).

55 Dosłownie: „nie masz ani dwóch, ani trzech ciał”.

ROZDZIAŁ DRUGI

ZNIWECZENIE PRZEWIN POPRZEZ SKRUCHE

2

Buddowie i patriarchowie⁵⁶ w swym wielkim miłosierdziu otwierają szeroką bramę współczucia⁵⁷ po to, by poprowadzić wszystkie żyjące istoty do osiągnięcia przebudzenia. Któż z bogów i ludzi progu jej nie przekroczy? Choć nikt nie uniknie zapłaty za złe czyny, jakich się dopuścił w którymś z trzech czasów, to czyniąc skruchę zmniejszasz ciężar zapłaty lub niszczysz swe przewiny i oczyszczasz się.

A skoro jest tak właśnie, powinienes ze szczerym sercem czynić skruchę przed buddami przeszłości. W ten sposób moc zasługi płynącej z czynienia skruchy przez buddów przeszłości ratuje ciebie i oczyszcza. Dzięki tej zasłudze rozwijasz czystą, wszechprzenikającą wiarę i wysiłek. Kiedy pojawi się czysta wiara zmienia ciebie i innych, swą dobrotliwością ogarniając wszystkie istoty żyjące i nieożywione⁵⁸. Istota tego zawarta jest w następujących słowach:

Wy wszyscy buddowie i patriarchowie, którzy w oparciu o drogę Buddy⁵⁹ osiągnęliście Drogę⁶⁰, okażcie współczucie i wyzwólcie mnie z więzów czynów, jakich się dopuściłem i usuńcie przeszkody w praktykowaniu Drogi – nawet jeśli złe czyny, jakie nagromadziłem w przeszłych żywotach, miałyby być liczne i ciężkie, i stać się przeszkodą na ścieżce. Aby moc tej zasługi-i-mądrości buddy⁶¹ szeroko wypełniła bezkresny wszechświat⁶², i abym również obdarowany został współczuciem. Buddowie i patriarchowie przeszłości byli nami i my w przyszłości staniemy się buddami i patriarchami. Wszystkie złe

56 Sanskr. *pitā-maha*, chiń. zu, jap. so, 祖. W kontekście chińskiego buddyzmu chan i japońskiego zen chodzi o duchowych przodków, nauczycieli, dzięki których przekazowi terażniejsi uczniowie odziedziczyli linię przekazu Dharmy.

57 Chodzi tutaj o dostępność nauk buddyjskich.

58 Sanskr. *sattvāsattva*, chiń. *qing feiqing*, jap. *jō hijō*, 情非情. Świat istot odczuwających (sansk. *sattva*, chin. *qing*, jap. *jō*, 情), czyli takich, które posiadają świadomość oraz rzeczy nieożywionych (sansk. *asattva*, chin. *feiqing*, jap. *hijō*, 非情), takich jak wszelka roślinność, kamienie, rzeki, itd. De facto w japońskim buddyzmie często te ostatnie również uważane były za odczuwające.

59 Tzn. praktykowali ścieżkę buddyjską.

60 W domyśle „droga prowadząca ku Przebudzeniu.” Jest odpowiednikiem sanskr. *bodhi*, które oznacza Najwyższą i Doskonałą Mądrość Przebudzenia.

61 Sanskr. *dharma-paryāya*, chiń. *famen*, jap. *hōmon*, 法門. Dosłownie: „Brama Prawa” – nauki Buddy, które są niczym wrota, ponieważ przechodząc przez nie istoty osiągają Przebudzenie.

62 „Świat prawa.” (sansk. *dharma-dhātu*, chiń. *fajie*, jap. *hokkai* lub *hōkai*, 法界). Świat zjawiskowy, w którym działa prawo przyczyny i skutku.

*czyny, jakich dopuściłem się w przeszłości na skutek nie mających początku
chciwości, gniewu i ignorancji⁶³, będące wytworem ciała, mowy i umysłu⁶⁴,
wszystkie je teraz wyznaję ze skruchą.*

W ten sposób czyniąc skruchę z pewnością otrzymasz tajemną pomoc od buddów i patriarchów. Powinieneś z umysłem wypełnionym wiarą, ze złożonymi dłońmi i spuszczoną głową z szacunkiem zwrócić się do Buddy wszystko wyznając. Siła tego wyznania przetnie korzeń przewin.

63 Chciwość, gniew i ignorancja (sansk. *rāga-dvesa-moha*, chiń. *tanchenchi*, jap. *tonjinchi*, 貪瞋癡) to według buddyzmu trzy podstawowe splamienia umysłu, tzw. trzy trucizny (sansk. *tri-viṣa*, chiń. *sandu*, jap. *sandoku*, 三毒).

64 Chodzi o trzy rodzaje uczynków (sansk. *karman*, chiń. *ye*, jap. *gō*, 業): uczynki ciałem (sansk. *kāya-karman*, chiń. *shenye*, jap. *shingō*, 身業); uczynki mową (sansk. *vāk-karman*, chiń. *kouye*, jap. *kugō*, 口業); i uczynki umysłem (sansk. *manas-karman*, chiń. *yiye*, jap. *igō*, 意業).

Następnie powinienś głęboko okazywać cześć Trzem Skarbom – Buddzie, Dharmie i Sandze⁶⁶. Nawet jeśli twoje życie i ciało się zmieniają, przez cały czas powinienś błagać, byś mógł czcić, składać ofiary i służyć Trzem Skarbom. Prawdziwe Prawo przekazywane przez buddów i patriarchów w Indiach i Chinach było pełne czci dla Buddy, Dharmy i Sanghi.

Jeżeli żyjące istoty, które zebrały niewielką ilość zasługi i nie miały szczęścia, by choć usłyszeć miano „Trzy Skarby”, to tym bardziej w czym miałyby przyjąć schronienie⁶⁷? Nie powinienś być jak ci, którzy ogarnięci strachem, na próżno szukają schronienia w górskich bóstwach i duchach oraz czczą święte kopce⁶⁸ zewnętrznych ścieżek⁶⁹. W ten sposób nie wyzwolisz się z cierpienia. Zamiast tego powinienś szybko przyjąć schronienie w Trzech Skarbach – Buddzie, Dharmie i Sandze i nie tylko wyzwolić się z cierpienia, ale też urzęczywistnić Umysł Przebudzenia. Przyjmowanie schronienia w Trzech Skarbach oznacza

65 Chiń. *ruwei*, jap. *nyūi*, 入位. Termin ów posiada kilka znaczeń. Może oznaczać drugi z osiemnastu stopień praktyki (sansk. *avasthā*, chiń. *xiuzhu*, jap. *shūjū*, 修住) czyli wzbudzenie w sobie umysłu dążącego ku przebudzeniu lub też jedenasty z owych stopni, który odpowiada wejściu na pierwszy *bhūmi* bodhisattwy. Tutaj oznacza raczej spełnienie warunków dla osiągnięcia przebudzenia. Innymi słowy, przyjęcie wskazań staje się nieodzownym warunkiem osiągnięcia stanu buddy.

66 Sanskr. *saṃgha*, chiń. *sengjia*, jap. *sōgya*, 僧伽. Dosłownie „zgromadzenie”. Nazwa wspólnoty mnichów buddyjskich.

67 Sanskr. *śaraṇa*, chiń. *guiyi*, jap. *kie*, 歸依. Dosłownie: szukać schronienia, całkowicie zaufać czemuś. W naukach buddyjskich oznacza to całkowite powierzenie się Trzem Drogocennieściom – Buddzie, Jego Nauce oraz Wspólnocie. Określane jest to mianem „przyjęcia Trzech Schronień” (sansk. *triśaraṇa*, chiń. *san guiyi*, jap. *san kie*, 三歸依). Przyjęcie Trzech Schronień jest pierwszym krokiem wejścia na ścieżkę buddyjską. Zazwyczaj wiąże się z tym przyjęcie pięciu podstawowych wskazań (sansk. *pañca-sila*, chiń. *wujie*, jap. *gokai*, 五戒). Są to: powstrzymywanie się od zabijania; powstrzymywanie się od kradzieży; powstrzymywanie się od wykroczeń seksualnych; powstrzymywanie się od fałszywej mowy; powstrzymywanie się od przyjmowania używek.

68 Sanskr. *caitya*, chiń. *zhiduo*, jap. *seita*, 制多. Określenie świętego miejsca. Pierwotnie wierzono, że *caitya* to miejsce zamieszkiwane przez duchy ziemi. Indyjcy asceci często zbierali się wokół nich, by prosić o jałmużnę lokalnych pielgrzymów i tym samym składać cześć bóstwom zamieszkującym owo miejsce.

69 Sanskr. *tīrthya*, chiń. *waidao*, jap. *gedō*, 外道. W Indiach za czasów Buddy Śākyamuniego żyło sześcioro nauczycieli, którzy głosili poglądy sprzeczne z nauką Buddy (sansk. *sat-śāstarah*, chiń. *liushi waidao* jap. *rokushi gedo*, 六師外道). Byli to: 1) Pūraṇa Kāśyapa (chiń. Fulanna Jiashe, jap. Furanna Kashō, 不蘭那迦葉), który utrzymywał negatywne stanowisko w stosunku do moralności zaprzeczając podziałowi na to, co dobre i złe; 2) Maskarin Gośāla (chiń. Mojiali Qusheli, jap. Makkari Kushari, 末迦梨瞿舍利), który głosił poglądy nihilistyczne; 3) Sañjayin Vailasthaputra (chiń. Shansheye Piluoshizi, jap. Sanjaya Birachishi, 刪闍耶毘羅脂子), sceptyk; 4) Ajita Keśakambalin (chiń. Akiduo Chishekinpoluo, jap. Agita Shishakinpara, 阿耆多翅舍欽婆羅), hołdujący poglądom materialistycznym; 5) Kakuda Kātyāyana (chiń. Jialuojiu Duojianghayan, jap. Karakuda Kasenen, 迦羅鳩駄迦旃延), który uważał, iż wszechświat istnieje dzięki siedmiu podstawowym elementom – ziemi, wodzie, ogniu, powietrzu, radości, smutkowi i życiu; 6) Nirgrantha Jñātrputra (chiń. Niqiantuo Ruotizi, jap. Nikenda Nyakudaishi, 尼乾陀若提子), założyciel dżinizmu.

całkowicie czystą wiarę. Czy to za czasów, kiedy Tathagata⁷⁰ przebywał w tym świecie, czy też po tym jak odszedł w Parinirwanę⁷¹ z pochyloną głową i ze złożonymi dłońmi recytuj w następujący sposób:

Przyjmuję schronienie w Buddzie
Przyjmuję schronienie w Dharmie
Przyjmuję schronienie w Sandze

Przyjmuję schronienie w Buddzie, ponieważ jest wielkim nauczycielem. Przyjmuję schronienie w Dharmie, ponieważ jest dobrym lekarstwem. Przyjmuję schronienie w Sandze, ponieważ składa się z doskonałych przyjaciół. Stanie się uczniem Buddy zależy od przyjęcia trzech schronień. Przyjmując jakiegokolwiek wskazania najpierw przyjmuje się Trzy Schronienia, a następnie przyjmuje się wszystkie wskazania. W ten sposób dzięki przyjmowaniu Trzech Schronień przyjmujesz wskazania. Zaslugą płynącą z przyjęcia schronienia w Buddzie, Dharmie i Sandze staje się, gdy doświadcza się jedności z umysłem buddy⁷². Czy jest to istota boska, człowiek, istota piekielna, głodny duch czy zwierzę, kiedy doświadcza jedności z umysłem buddy, otrzymuje schronienie. Ten, który już schronił się w kolejnych żywotach, światach i miejscach gromadzić będzie zasługę, aż w końcu osiągnie Najwyższe Doskonałe Przebudzenie⁷³. Powinieneś wiedzieć, że zasługa przyjęcia Trzech Schronień jest najczcigodniejszą, najcenniejszą, najgłębszą tajemnicą, nie-do-zrozumienia. Ponieważ pokazał to sam Czczony Przez Świat⁷⁴ wszystkie odczuwające istoty powinny w to uwierzyć.

70 Sanskr. *tathāgata*, chiń. *rulai*, jap. *nyorai*, 如來. Jeden z tytułów Buddy i najczęściej używany tytuł przez historycznego Buddę w odniesieniu do siebie samego. Najczęstszym tłumaczeniem tego określenia jest „Ten, który odszedł (*tatha-gata*)” bądź „Ten, który przybył (*tatha-agata*)”, zakładając, iż historyczny Budda był jedynie jednym z wielu buddów, którzy pojawili się przed nim oraz wielu, którzy pojawiają się w przyszłości.

71 Sanskr. *parinirvāna*, chiń. *ban niepan*, jap. *hatsu nehan*, 般涅槃) jest ostateczną nirwaną, którą praktykujący osiąga po śmierci wcześniej za życia osiągnąwszy całkowity stan przebudzenia (*bodhi*). Jest to stan całkowitego wyzwolenia się z samsary, karmy oraz rozpuszczenie się pięciu skupisk (sansk. *skandha-pañcaka*, chiń. *jun*, jap. *goun*, 五蘊).

72 Chiń. *ganying dao ciao*, jap. *kannō dōkō*, 感應道交. Interakcja zachodząca pomiędzy odczuwającymi istotami i odpowiedzią buddy. Obopólny rezonans pomiędzy bodźcem po stronie praktykującego oraz reakcją Budda-dharmy.

73 Transliteracja sanskryckiego *anuttarā-samyak-saṃbodhi* (chiń. *enouduo sanmiao sanpudi*, jap. *anokutara sammyaku sambodai*, 阿耨多羅三藐三菩提), która oznacza Najwyższe Doskonałe Przebudzenie.

74 Sanskr. *bhagavat*, chiń. *shizun*, jap. *seson*, 世尊. Jeden z dziesięciu tytułów Buddy. Są to: 1) Ten-który-przyszedł (sansk. *tathāgata*, chiń. *rulai* jap. *nyorai*, 如來); 2) Czci-i-ofiar-godny (sansk. *arhat*, chiń. *yinggong*, jap. *arakan* lub *ōgu*, 應供); 3) Ten-który-posiadł-doskonałą-wiedzę (sansk. *samyak-sambuddha*, chiń. *zhengbianzhi*, jap. *shōhenchi*, 正遍知); 4) Doskonały-w-mądrości-i-postępowaniu-ciała-mowy-i-umysłu (sansk. *vidyā-carana-sampanna*, chiń. *mingxing zu*, jap. *myōgyō-soku*, 明行足); 5) Ten-który-odszedł-do-krainy-Przebudzenia (sansk. *sugata*, chiń. *shanshi*, jap. *zenzei*, 善逝); 6) Rozumiejący-sprawy-tego-świata (sansk. *lokavid*, chiń. *shijian jie*, jap. *sekenge*, 世間解); 7) Nieprześcigniony (sansk. *annutara*, chiń. *wushang shi*, jap. *mujōji*, 無上士); 8). Poskramiacz [ludzkich umysłów] (sansk. *purusadamyā-sāratha*, chiń. *diaoyu daifu*, jap. *jōgojobu*, 調御大夫); 9). Ten-który-naucza-bogów-i-ludzi (sansk. *śāstādevamanusyānām*, chiń. *tian ren shi*, jap. *tenninshi*, 天人師); 10) Czczony-przez-świat (sansk. *bhagavān* lub *lōkanatha*, chiń. *foshizun*, jap. *butsu seson*, 佛世尊).

Następnie powinienś przyjąć Trzy Grupy Czystych Wskazań⁷⁵:

Pierwsze: przestrzegać wszystkich wskazań.

Drugie: praktykować dobro.

Trzecie: pomagać czującym istotom.

Następnie powinienś otrzymać Dziesięć Poważnych Zakazów:

Pierwsze wskazanie: nie zabijać.

Drugie wskazanie: nie kraść.

Trzecie wskazanie: nie popełniać wykroczeń seksualnych⁷⁶.

Czwarte wskazanie: nie kłamać.

Piąte wskazanie: nie spożywać alkoholu.

Szóste wskazanie: nie mówić o błędach innych.

Siódme wskazanie: nie wywyższać siebie i nie poniżać innych.

Ósme wskazanie: nie być skąpym jeśli chodzi o nauki Dharmy.

Dziewiąte wskazanie: nie wpadać w gniew.

Dziesiąte wskazanie: nie łżyć Trzech Skarbów.

Powyższe Trzy Schronienia, Trzy Grupy Czystych Wskazań oraz Dziesięć Poważnych Zakazów otrzymali i podtrzymywali wszyscy buddowie. Ten, kto przyjmuje wskazania urzeczywistnia diamentowy i niezniszczalny owoc Drogi – Najwyższe Doskonałe Prze-

75 Sanskr. *trividhāni śīlāni*, chiń. *sanju jingjie*, jap. *sanjūjōkai*, 三聚淨戒) ustanowione przez mahāyānę i przeciwstawiane sformalizowanym wskazaniom vinai hinayāny, które reprezentują bardziej duchowe, aniżeli dosłowne, podejście do zagadnienia moralności. Istnieją dwie podobne ich interpretacje. Pierwsza z nich zawarta jest w *Sutrze sieci Brahmy* oraz w *Sutrze naszyjnika z klejnotów* (chiń. *Yingluo jing*, jap. *Yōrakukyō*, 瓔珞經). Pierwsza i druga grupa wskazań dotyczą własnych korzyści duchowych, a trzecia grupa odnosi się do praktyki, której celem jest korzyść w postaci przynoszenia pożytku innym. Według drugiej interpretacji, o której czytamy w *Yogācārabhūmi-śāstrze* (chiń. *Yuqié lun*, jap. *Yugaron*, 瑜伽論) oraz w *Sutrze o stopniach bhumi bodhisattwy* (sansk. *Bodhisattvabhūmi-sūtra*, chiń. *Dichí jing*, jap. *Jiji kyō*, 地持經), pierwsza grupa wskazań (chiń. *lūyí jie*, jap. *ritsugi kai*, 律儀戒) zawiera w sobie cały zestaw wskazań pratimoksha poziomu hinayāny, tzw. pratimoksha (sansk. *prātimoksa*, chiń. *poluotimucha*, jap. *haradaimokusha*, 波羅提木叉), druga grupa (sansk. *kuśala-dharma-saṃgrāhaka-śīla*, chiń. *she shanfa jie*, jap. *shō zenhō kai*, 攝善法戒) mówi o rozwijaniu dobrych uczynków i nosi taką samą nazwę jak w przypadku wcześniejszej interpretacji, natomiast trzecia grupa nazywana jest „wskazaniami, które przynoszą korzyść istotom” (sansk. *sattvānugrāhakam śīlam*, chiń. *raoyi youqing jie*, jap. *nyōeki ujō kai*, 饒益有情戒). W tym przypadku druga i trzecia grupa odzwierciedlają wytyczne mahāyāny, tym samym rozszerzając pierwotną zawartość vinai.

76 Jeden z dziesięciu niewłaściwych czynów (sansk. *daśāsubhāḥ*, chiń. *shie*, jap. *jūaku*, 十惡), który stanowi jedno z tzw. pięciu podstawowych wskazań obowiązujących przy przyjęciu Trzech Schronień. Wymienić można dwa rodzaje seksualnych wykroczeń: (A) dotyczące własnego partnera, (B) oraz cudzołóstwo. Odnośnie pierwszego, dzieli się on na cztery części. 1) niewłaściwe miejsce, np. w obecności wizerunków Trzech Skarbów; w miejscu, gdzie mieszkają rodzice; na zewnątrz przy świetle słonecznym lub świetle księżyca; w pobliżu własnego nauczyciela. 2) niewłaściwa pora: w okresie przyjęcia wskazań, w okresie ciąży; podczas miesiąca po urodzeniu się dziecka; w okresie menstruacji. 3) aby chronić dharmę: na przykład, kiedy uprawiamy seks w dniu, kiedy otrzymaliśmy wskazania. 4) zboczony seks: oralny, analny.

budzenie wszystkich buddów trzech czasów⁷⁷. Czyż jest jakiś mędrzec, który nie poszukiwałby tego? Czczony Przez Świat wyraźnie pokazał wszystkim odczuwającym istotom, że przyjmując wskazania buddów osiągają ich stan i urzeczywistniają to samo Wielkie Przebudzenie, w rzeczywistości stając się dziećmi wszystkich buddów⁷⁸. Wszyscy buddowie przebywają w tym stanie utrzymując te wskazania, nie pozostawiając myśli ani wrażeń w żadnym z kierunków. Wszystkie odczuwające istoty wiecznie w nim przebywając posługują się nim nie objawiając w swych myślach i wrażeniach żadnego z kierunków⁷⁹. Wówczas we wszystkich dziesięciu kierunkach wszechświata ziemia, trawa, drzewa, żywopłoty, mury, dachówki i kamienie nauczają Prawa Buddy⁸⁰. A wszyscy, którzy czerpią korzyści ze wzbudzonych z nich wiatru i wody, wspierani przez cudownie tajemne i niemożliwe do pomyślenia nauczanie⁸¹ osiągają bliskie⁸² Przebudzenie. Taka jest zasługa, która nie jest działana. Taka jest zasługa, która nie jest tworzona. To wzbudzenie w sobie umysłu dążącego do osiągnięcia Przebudzenia.

77 Sanskr. *tri-y-adhva-jina*, chiń. *sanshi fo*, jap. *sanzenbutsu*, 三世佛. Są to: Budda Amithāba (budda przeszłości), Budda Śākyamuni (historyczny Budda) oraz Budda Maitreya (budda przyszłości).

78 Jest to fragment pochodzący z Sutry sieci Brahmy. Sutra ta zawiera zasady dyscypliny bodhisattwy. Została przywieziona do Chin w VI wieku przez Paramārthę – indyjskiego mistrza szkoły yogāczāry. W Japonii jest jednym z najważniejszych tekstów każdej ze szkół buddyzmu. W tradycji zen sōtō, obok Czteroczęściowej *vinai* szkoły *Dharmaguptaków* (sanskr. *Dharmaguptaka-vinaya*, chiń. *Sifen lü*, jap. *Shibunritsu*, 四分律), pozostałych tekstów *vinai* i *pratimoksha*, *Sutra sieci Brahmy* jest jednym z ważniejszych tekstów dla mnichów i jest recytowana regularnie dwa razy w miesiącu podczas pełni i nowiu księżyca w trakcie tzw. ceremonii odnowienia wskazań (sanskr. *poṣadha*, chiń. *busa*, jap. *fusatsu*, 布薩). W odróżnieniu od zwyczajnej *vinai* (chiń. *lu*, jap. *ritsu*, 律) – która nie była odgórnie narzuconym systemem zakazów obowiązujących wspólnotę mnichów, a powstawała w oparciu o wykroczenia, jakich dopuszczali się uczniowie za czasów Buddy Śākyamuniego – w *Sutrze sieci Brahmy* czytamy, że jej źródłem jest sam Budda Vairocana (chiń. *Piluzhenafu*, jap. *Birushanabutsu*, 毘盧遮那佛 lub *Dainichinyorai*, 大日如來), ucieleśnienie ciała prawdy (sanskr. *dharma-kāya*, chiń. *faxin*, jap. *hosshin*, 法身), jednego z tzw. trzech ciał buddy (sanskr. *trikaya*, chiń. *sanshen*, jap. *sanjin*, 三身) – absolutnej natury umysłu buddy. Ów Absolutny Budda wypromieniował niezliczone miliardy Buddów Śākyamunich w postaci ciała emanacji (sanskr. *nirmāṇa-kāya*, chiń. *yingsheng*, jap. *ōjin*, 應身), którzy podczas obecnej tzn. pomyślniej kalpy mieli przekazać nauki niezliczonym czującym istotom dotyczące wskazań pierwotnego umysłu buddy, przekazywanych od buddy do buddy. Jako że według Sutry sieci Brahmy owych dziesięć głównych oraz czterdzieści osiem pomniejszych wskazań są wskazaniami, które przyjmują wszyscy buddowie, a sam tekst jest pierwotnym źródłem wszystkich buddów i warunkiem dla osiągnięcia najwyższego stanu buddy, wytycza on w jasny sposób drogę praktyki na poziomie mahāyāny do osiągnięcia Przebudzenia na poziomie stanu buddy.

79 „Kierunek” oznacza tutaj świat zjawiskowy, przedmiot działania świadomości a więc „wrażeń i myśli”. Buddowie pasywnie przebywający w tym stanie (sanskr. *samādhi*, chiń. *sanmei*, jap. *zammai*, 三昧) nie Ignąc do zewnętrznych bodźców pozostawiają żadnych myśli ani wrażeń. Odczuwające istoty natomiast, aktywnie przebywając w świeckim świecie, muszą posługiwać się intelektem, lecz nie przywiązują się do obiektów jego działania tym samym „nie objawiając w swych myślach i wrażeniach żadnego z kierunków”.

80 Sanskr. *buddha-kārya*, chiń. *foshi*, jap. *butsuji*, 佛事. Dosłownie „rzecz, którą czyni Budda.”

81 Sanskr. *nairmāṇika-buddha*, chiń. *fohua*, jap. *bukke*, 佛化.

82 W znaczeniu „inherentne”.

Wzbudzenie w sobie umysłu dążącego do osiągnięcia przebudzenia⁸⁴ jest ślubowaniem wyzwolenia wszystkich odczuwających istot przed osiągnięciem przebudzenia samemu. Niech to będzie osoba świecka, mnich, istota niebiańska czy zwyczajny człowiek, w chwili cierpienia lub radości – każdy powinien natychmiast wzbudzić w sobie umysł dążący do wyzwolenia najpierw wszystkich innych żyjących istot zanim samemu osiągnie przebudzenie. Nawet ktoś niczym się niewyróżniający, jeśli wzbudzi ten umysł, jest przewodnikiem wszystkich odczuwających istot. Nawet siedmioletnia dziewczynka może zostać najwyższym nauczycielem czterech rodzajów uczniów Buddy⁸⁵ i być niczym współczujący ojciec dla wszystkich odczuwających istot. Nie zastanawiaj się nad tym czy ktoś jest mężczyzną czy kobietą. Takie jest najwspanialsze ze wszystkich Prawo ścieżki buddyjskiej.

Wzbudziwszy umysł dążący ku przebudzenia, choćbyś nieustannie odradzał się na któryś z czterech sposobów⁸⁶ na któreś z sześciu ścieżek istnienia wszystkie one są szansą praktykowania i wzbudzenia w sobie umysłu pragnącego osiągnięcia przebudzenia. Nawet jeśli do chwili obecnej marnowałeś swoje życie, jeszcze w tym życiu natychmiast powinienes wzbudzić w sobie to ślubowanie. Nawet jeśli zasługi potrzebne do osiągnięcia stanu buddy dojrzały i są w pełni doskonałe, powinienes je ofiarować odczuwającym istotom, by osiągnęły przebudzenie i stały się buddami. Są też takie istoty, które praktykują przez niezliczone eony⁸⁷ przynosząc pożytek innym istotom i je najpierw przeprowadzając na drugi brzeg⁸⁸ samemu nie stając się buddą.

83 Chodzi o ślubowanie wzbudzenia w sobie umysłu pragnącego osiągnięcia przebudzenia.

84 Sanskr. *bodhi-citta-utpāda*, chiń. *fapudixin*, jap. *bodaishin*, 菩提心. Umysł aspirujący do osiągnięcia najwyższego stanu buddy. W istocie to samo co umysł buddy (chiń. *foxin*, jap. *busshin*, 佛心). Umysł nazywany jest aspiracją (sansk. *adhyāśaya*, chiń. *faxin*, jap. *hosshin*, 發心), kiedy budzi się w nim pragnienie osiągnięcia najwyższej mądrości (*bodhi*).

85 W pełni wyświęconych mnichów (sansk. *bhikṣu*, chiń. *biqiu*, jap. *biku*, 比丘), w pełni wyświęconych mniszek (sansk. *bhikṣuṇī*, chiń. *biqiuni*, jap. *bikuni*, 比丘尼), świeckich męskich praktykujących (sansk. *upāsaka*, chiń. *youpouse*, jap. *ubasoku*, 優婆塞) oraz świeckich praktykujących kobiet (sansk. *upāsikā*, chiń. *youpoyi*, jap. *ubai*, 優婆夷).

86 Cztery rodzaje narodzin (sansk. *catasro-yonayah*, chiń. *sisheng*, jap. *shishō*, 四生). Są to: 1) narodziny z jaja (sansk. *aṇḍa-ja*, chiń. *luansheng*, jap. *ranshō*, 卵生), 2) narodziny z łona (sansk. *jarāyujā*, chiń. *taisheng*, jap. *taishō*, 胎生), 3) narodziny z wilgoci (sansk. *saṃsveda-jā*, chiń. *shishō*, 濕生), 4) narodziny w wyniku przemiany (sansk. *upapāduka*, chiń. *huasheng*, jap. *keshō*, 化生, np. narodziny boga)

87 Sanskr. *kalpa*, chiń. *jie*, jap. *kō*, 劫. Najdłuższy okres czasu w indyjskiej kosmologii, który odpowiada czasowi pomiędzy stworzeniem, trwaniem, końcem i ponownym stworzeniem wszechświata. Jednym z przykładów obrazujących długość kalpy jest parabola definiująca kalpę jako czas, jaki musi minąć zanim zbierzemy wszystkie ziarenka maku rozrzucone w mieście rozciągniętym na obszarze około szesnastu tysięcy metrów kwadratowych, zakładając, iż podnosimy jedno ziarno raz na trzy lata.

88 Sanskr. *pāramitā*, chiń. *boluomiduo*, jap. *haramita*, 婆羅蜜多). Dosłownie: „przejście na drugi brzeg”. Termin ten odnosi się do praktyk, dzięki którym jesteśmy w stanie przekroczyć ocean samsary i świat narodzin i śmierci i dostać się na drugi brzeg, nirwanę.

Przynoszenie pożytku odczuwającym istotom wiąże się z czterema rodzajami mądrości. To szczodrość, miłujące słowa, dobroć oraz utożsamianie się z innymi⁸⁹. One to są praktyką i ślubowaniem bodhisattwy⁹⁰. Szczodrość oznacza nie łaknienie niczego. Mimo iż nie posiadasz niczego [co mógłbyś dać], nie oznacza to, że nie możesz niczego ofiarować. Nie odczuwaj niechęci, gdy przedmiotem dawania jest coś małego, [ponieważ] zasługa [z tego płynąca] jest prawdziwa. A zatem powinieneś ofiarować choćby pojedynczą frazę lub pojedynczy wers Prawa. To staje się nasieniem dobra w tym i przyszłym życiu. Powinieneś ofiarować pojedynczą monetę, źdźbło trawy, dzięki czemu rosną korzenie dobra w obecnym i przyszłym świecie. Prawo staje się skarbem, skarb staje się Prawem. Jednak dający nie pragną od nikogo odpłaty i wdzięczności; oni sami użyczają swej siły. Budowanie łodzi i stawianie mostów są również aktami ofiarowania, a i w zarabianiu na utrzymanie i wytwarzaniu przedmiotów nie ma z ich natury niczego, co nie byłoby daniem.

Miłujące słowa oznaczają, że kiedy patrzymy na istoty, w naszym umyśle wzbudzamy współczucie i zwracamy się do nich troskliwie. Współczujemy żyjącym istotom niczym niemowlęciu⁹¹. Takie myśli winniśmy gromadzić i zwracać się do nich; to właśnie miłujące słowa. Prawych powinniśmy chwalić, a nad nieprawymi litować się. Mowa, która za podstawę ma miłujące słowa, ma siłę przewyższającą zaprzysięgłych wrogów i powodowania przychylności władzy. Kiedy ludzie bezpośrednio słyszą miłujące słowa ich twarz się rozjaśnia i serce się raduje. A tym bardziej zatrzymujemy w swym sercu miłujące słowa usłyszane za naszymi plecami. Powinieneś wiedzieć, że miłujące słowa mają moc poruszenia niebios.

Dobroć oznacza przynoszenie pożytku wszystkim istotom, bez względu czy szlachetnym czy też nikczemnikom. Ten, który pomógł bezbronnemu żółwiowi⁹² czy

89 Są to tzw. cztery sposoby, w jakie bodhisattwa zjednuje sobie innych, by tym samym nieść pomoc istotom (sansk. *catuḥ-saṃgraha-vastu*, chiń. *sì shefa*, jap. *shi shōhō*, 四攝法). Szczodrość (sansk. *dāna*, chiń. *bushi*, jap. *fuse*, 布施) może być zarówno materialna jak i niematerialna, np. głoszenie nauki Buddy. Miłujące słowa (sansk. *priya-vacana*, chiń. *aiyu*, jap. *aigo*, 愛語) to zwracanie się do innych życzliwie. Dobroć lub działanie przynoszące pożytek (sansk. *artha-kriyā*, chiń. *lixing*, jap. *rigyō*, 利行) to pomaganie istotom za pomocą czynów ciała, mowy i umysłu. Utożsamianie się z innymi (sansk. *samānārthatā*, chiń. *tongshi*, jap. *dōji*, 同事) to stawianie siebie w takiej samej sytuacji co inni i towarzyszenie im w tym co robią. Związane jest to z tym, że bodhisattwa jest też w stanie przyjąć formę poszczególnej istoty, by tym samym jej pomóc.

90 Chiń. *pusa*, jap. *bosatsu*, 菩薩. Osoba, która wzbudziła w sobie umysł pragnienia osiągnięcia Przebudzenia (sansk. *bodhi-citta-utpāda*, chiń. *faxin*, jap. *hosshin*, 發心 lub *hotsubodaishin*, 發菩提心) nie dla siebie samego, lecz dla wszystkich odczuwających istot.

91 Jest to fragment pochodzący z dwunastego rozdziału *Sutry lotosu tajemnego prawa* (sansk. *Saddharmapundarika-sūtra*, chiń. *Miaofalianhua jing*, jap. *Myōhō renga kyō*, 妙法蓮華經).

92 Jest to odniesienie do opowieści pochodzącej z „Kong Yu zhuan” (jap. „Kō Yu den”, 孔愉傳, „Przekaz o Kong Yu”) z *Kroniki dynastii Jin* (chiń. *Jinshu*, jap. *Shinjo*, 晉書), chińskiej kroniki historycznej z ok. 664 roku. Tytułowy Kong Yu spacerując nad brzegiem rzeki zobaczył uwięzionego w pułapkę żółwia, który miał zostać sprzedany, odkupił go i wypuścił z powrotem do rzeki. Żółw, odpływając, czterokrotnie zwrócił głowę w lewą stronę. Kiedy w późniejszym czasie Kong Yu został mianowany namiestnikiem prowincji Yufou (jap. Yofu, 余府), odlano mu pieczęć z widniejącą nań głową żółwia, która była odwrócona w lewą stronę. Czterokrotnie próbowano odlać na nowo pieczęć, ale za każdym razem było tak samo.

choremu wróblowi, nie oczekiwał w zamian żadnego uznania czy podzięk⁹³. Kierowany był jedynie chęcią pomocy. Głupcy myślą, że kiedy przedłożą dobro innym nad własne, ich interesy na tym ucierpią. Ale jest to błędne myślenie. Dobrotliwość jest wszechogarniająca i przynosi korzyść tak samo innym, jak i nam samym. Utożsamianie oznacza nierozróżnianie – nie robienie różnicy między sobą a innymi. Podobnie jak Tathaghata, który w ludzkiej formie żył tak jak ludzie. Najpierw innych winniśmy utożsamiać z sobą, a następnie siebie z innymi. Wraz z upływem czasu my sami jak i inni stajemy się jednym. Przypomina to ocean, który nie odmawia żadnej wodzie wstępu. Dlatego wszystkie wody zbierając się razem tworzą jeden ocean. Powyższe nauki są praktyką ślubowania umysłu bodhisattwy, dlatego powinieś w ciszy nad nimi rozmyślać i nie lekceważyć ich. Czcij i składaj cześć ich zasłudze, która jest w stanie wyzwolić wszystkie istoty przeprowadzając je na drugi brzeg.

93 Odniesienie do starożytnej przypowieści chińskiej. Za czasów panowania wschodniej dynastii Han (25-220 n.e.) dziewięcioletni Yang Bao bawiąc się w górach Huayin (jap. Kainsan, 華陰山) pomógł leżącemu na ziemi wróblowi, którego zaczęły już zjadać mrówki po tym, gdy został zaatakowany przez sowę. Yang Bao zaopiekował się nim i do wieczora ptak ozdrowiał. Tej samej nocy we śnie pojawił mu się wysłannik bogini Xiwangmu (jap. Seiōbo, 西王母) i w podziękę ofiarował mu cztery białe pierścienie przepowiadając, że każdy z jego potomków, aż po czwarte pokolenie, będzie nosić ów pierścień, który należy się tylko tym, którzy odznaczają się czystym sercem i osiągną ranki tzw. „trzech ekscelencji” (chiń. *sanfu*, jap. *sampu*, 三府), co było zbiorowym określeniem na trzech najwyższych urzędników w starożytnych Chinach. Należeli do nich: Najwyższy Sekretarz (chiń. *taishi*, jap. *daishi*, 太師), Najwyższy Guwerner (chiń. *taifū*, jap. *daijū*, 太傅) oraz Najwyższy Obrońca (chiń. *taibao*, jap. *daiho*, 太保). Słowa przepowiedni ziściły się i przez cztery następne pokolenia synowie Yang Bao służyli w urzędzie „trzech ekscelencji”.

5

Ludzie zamieszkujący południowy kontynent Jambudvīpy⁹⁵ są w stanie wzbudzić umysł dążący ku przebudzenia. Powinieneś zatem radować się, iż teraz, na skutek przyczyn i warunków oraz ślubowania odrodziłeś się w tym świecie Saha⁹⁶ i miałeś szansę spotkania nauki Buddy Śākyamuniego. W ciszy zastanów się nad tym, iż gdyby w tych czasach nie pojawiło się Prawdziwe Prawo, nie mógłbyś napotkać go, nawet porzuciwszy dlań własne życie. Powinniśmy żarliwie pragnąć, by móc dziś spotkać na swej drodze Prawdziwą Dhar-mę. Słuchaj co powiedział Budda: „Kiedy spotkasz mistrza, który prawi o Przebudzeniu, nie zważaj na jego urodzenie ni na wygląd. Nie czuj niechęci do jego wad i nie zastanawiaj się nad tym, jak postępuje, lecz ze względu na jego mądrość składaj przed nim pokłony trzy razy dziennie okazując mu szacunek nie dając mu żadnych powodów do zmartwienia.”

Możemy teraz widzieć buddów i słuchać ich nauki dzięki współczuciu wszystkich buddów i patriarchów będącym skutkiem ich nieprzerwanej praktyki. Gdyby nie bezpośredni przekaz z umysłu do umysłu buddów i patriarchów, jakże mogłoby ono osiągnąć naszych czasów? Powinniśmy czuć wdzięczność choćby za pojedyncze słowo, za każdy wers Dharma. Jakże zatem nie spłacić ogromnego długu wdzięczności za nieprzewyższone i wielkie Prawo Oka i Skarbca Prawdziwego Prawa? Zraniony wróbel nie zapomniał okazanej mu życzliwości odpłacając się swemu dobroczyńcy pierścieniami Sanfu⁹⁷. Nie zapomniał o swym wybawcy również bezradny żółw, który spłacił swój dług w pieczęci Yufou⁹⁸. Jeśli nawet zwierzęta okazują wdzięczność za okazaną im dobroć dlaczegoż ludzie o tym nie wiedzą?

Odwzięczenie się nie tkwi w niczym innym jak tylko w codziennym podtrzymywaniu praktyki, i jest ono prawdziwą drogą - nie marnowaniem ani jednego dnia. Na tym właśnie polega podtrzymywanie praktyki. Czas pędzi szybciej aniżeli strzała. Życie jest bardziej

94 Chiń. *xingchi*, jap. *gyōji*, 行持. Nieustanne trwanie w praktyce buddyjskiej.

95 Chiń. *yanfundi*, jap. *enbudai*, 閻浮提. W kosmologii buddyjskiej jest to jeden z kontynentów, który rozciąga się na południe od stojącej w centrum wszechświata góry Sumeru (chiń. *xumishan*, jap. *shumisen*, 須弥山). Kontynent ten zamieszkiwany jest przez ludzi.

96 Chiń. *suopo*, jap. *shaba*, 娑婆. Saha oznacza „miejsce, w którym doświadczają się cierpienia” i mianem tym określa się świat, w którym żyjemy i w którym Budda Śākyamuni nauczał Prawa.

97 Patrz przypis 110.

98 Patrz przypis 109.

ulotne aniżeli kropla rosy. Bez względu na to jak dobre posiadasz zręczne środki⁹⁹ nie zdołasz przywrócić minionego dnia. Przeżyć na próżno pełnych dni i miesięcy sto lat to żal zmarnowane go ciała. Nawet jeśli dniami i miesiącami przez sto lat miotałbyś się jako niewolnik obiektów zmysłów¹⁰⁰, to jeśli przez dzień jeden podtrzymywałbyś praktykę, nie tylko sięgnie ona stu lat tego życia, ale również wyzwoliłbyś sto lat swojego poprzedniego jak i następnego życia. Owo życie przez ten jeden dzień stałoby się życiem godnym czci, a ciało godnym czci ciałem. Powinieneś okazywać miłość ciału i umysłowi, które podtrzymują praktykę, oraz szacunek samemu sobie. To dzięki podtrzymywaniu naszej praktyki ukazuje się przed nami praktyka wszystkich buddów i dzięki temu osiągamy Wielką Drogę wszystkich buddów. Dlatego właśnie nawet jeden dzień podtrzymywania praktyki staje się nasieniem i praktyką podtrzymywaną przez wszystkich buddów. Wszyscy buddowie, o których tutaj mowa, są Buddą Śākyamunim. Budda Śākyamuni jest właśnie umysłem będącym buddą¹⁰¹. Wszyscy buddowie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, w chwili, kiedy osiągają stan buddy, bez wątpienia stają się Buddą Śākyamunim, są umysłem będącym właśnie buddą. Powinieneś studiować znaczenie tego, kto jest umysłem będącym właśnie buddą, a w ten sposób naprawdę odwdzięczasz się za dobro, które otrzymałeś od buddy.

99 Sanskr. *upāya-kauśalya*, chiń. *fangbian shanqiao*, jap. *hōben zenkō*, 方便善巧. Metoda, środek, zręczność w środkach. Chodzi o nauki, które udzielane są zgodnie z potencjałem ucznia. Jedną z najbardziej znanych paraboli będących typowym przykładem *upāya* jest historia o płonącym domu z trzeciego rozdziału *Sutry lotosu tajemnego prawa*. Otóż pewnego dnia w domu zamieszkanym przez zamożnego ojca z dziećmi wybuchł pożar. Ojciec próbował krzykiem zmusić dzieci, by opuściły płonący dom, ale te zajęte były zabawą i nie zwracały uwagi na panikę ojca. Wówczas mężczyzna wymyślił praktyczny sposób na to, by uratować dzieci przed spłonieniem. Jako że wiedział, iż te uwielbiają zabawki, zawołał je, by wyszły na zewnątrz przed bramę, gdzie stoją wozy zaprzężone w kozy, jelenie i woły, o których od zawsze marzyły. Jak się spodziewał, po chwili dzieci wybiegły dławionego przez ogień domu, ale zamiast wozów, które obiecał im ojciec, czekał na nie wóz wysadzony drogocennymi kamieniami zaprzężony w najczystszej krwi, przepięknego bawoła. W tej parabolie ojciec jest Buddą a dzieci to odczuwające istoty. Pałący się dom to świat pożerany płomieniami narodzin, starości, choroby i śmierci. Nauki Buddy są zatem jak obietnica ojca, który zapewnia je o tym, iż większą błogością niż przyziemne przyjemności jest osiągnięcie nirwany.

100 Dosłownie: „dźwięków i kształtów”.

101 Chiń. *jixin shi fo*, jap. *sokushin ze butsu*, 即心是佛. Umysł odczuwających istot jest już od samego początku buddą, niezależnie od tego czy poprzez praktykę i dyscyplinę nad nim pracujemy i oczyszczamy go. Wyrażenie często używane w szkołach buddyzmu tzw. natychmiastowych ścieżek, szczególnie w czan.

BIBLIOGRAFIA

Dōgen. 2006. *Reguła zgromadzenia mnichów buddyjskich* (przeł. Maciej Kanert). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Dōgen Kigen. 2005. *Oku i Skarbiec Prawdziwego Praca. O praktykowaniu Drogi*. Zwoje I-XVI (przeł. Maciej Kanert). Kraków: Homini.

Dumoulin, Heinrich 2005. *Zen Buddhism: A History. Japan*. Indiana: World Wisdom.
Jaffe, Richard M. 2001. *Neither Monk nor Layman. Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press.

Eishun, Ikeda. 1995. *Teaching Assemblies and Lay Societies in the Formation of Modern Sectarian Buddhism* [w:] *Japanese Journal of Religious Studies* 25 ½ (Spring): 11-44.

Heine, Steven. 2003. *Abbreviation or Abberation. The Role of the Shushōgi in Modern Sōtō Zen Buddhism* [w:] Steven Heine, Charles S. Prebish (red.) *Buddhism in the modern World. Adaptations of an Ancient Tradition*. Nowy Jork: Oxford University Press.

Hubbard, Jamie, Heine, Steven 1997. *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*. University of Hawaii Press: Honolulu.

Hur, Nam-Lin 2007. *Death and Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the 'Danka' System*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Jaffe, Richard, Mohr, Michael. 1998. *Editors' Introduction. Meiji Zen* [w:] *Japanese Journal of Religious Studies* 25 ½ (Spring): 3-4.

Ketelaar, James Edward. 1990. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and its persecution*. New Jersey: Princeton University Press.

Kotański, Wiesław. 1963. *Zarys dziejów religii w Japonii*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Thelle, Notto R 1987. *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue 1854-1899*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Zengaku daijiten (red. Komazawa daigakuin). 1985. Taishūkan shoten: Tōkyō.
<http://homepage3.nifty.com/y-maki/bd/bdo4.htm> [04.06.2010].

