

KS. MARIUSZ RUCKI

PROBLEM RELATYWIZOWANIA POJEĆ
W DAISSETZA TEITARO SUZUKIEGO
ANGLOJĘZYCZNYM OPISIE ZENU

THE RELATIVIZATION OF THE NOTIONS IN DAISSETSU TEITARO SUZUKI'S
DESCRIPTION OF ZEN IN ENGLISH

Abstract. This article claims that the Western notions of religion, spirituality, faith and soul are originally reinterpreted by D.T. Suzuki. In this respect his work is a perfect example of the problem of relativization of the religious notions, which is specific to religious comparative studies.

The relativization, which consist of shifting the meanings of the designations, goes in three directions in Suzuki's texts. First, he uses the terms in their metaphorical senses. Secondly, he uses them in relation to zen in a very general and unclear manner. However, in these cases they seem to be reminiscent of their original shape. Thirdly, Suzuki gives new meaning to Western ideas by linking them, directly or indirectly, with the main problem of zen and Buddhism, which is called ignorance.

Suzuki interprets ignorance in an epistemological frame as a false knowledge based on differentiation. The zen practice aims to overcome this kind of knowledge and zen goal (satori) is a realization of this overcoming. For Suzuki, religion and spirituality are closely connected to the problem of the Buddhist ignorance. Initially, religion means awareness of the differentiation drama and the will to overcome it. Then religion is the liberation from ignorance and the fruits which this liberation brings. Spirituality is also an aspect of the fight against ignorance. Everything that concerns overcoming of the knowledge based on differentiation is spiritual. Suzuki calls spirituality wisdom which does not distinguish.

Suzuki also interprets the terms "faith" and "soul" in relation to the drama of ignorance or differentiation knowledge. He uses these terms in multiple and varied ways.

This article shows that the relativization of the religious notions can be a grave weak point in religious studies. When Suzuki states that zen is a religion or spirituality, he understands these terms in the context of ignorance and overcoming ignorance.

Key words: zen; Suzuki; religion; spirituality; faith; soul; notion.

Ks. dr MARIUSZ RUCKI – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii fundamentalnej; wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi; adres do korespondencji: e-mail: mariuszrucki@gmail.com

Odnoszenie pojęć religiolologicznych ukształtowanych i funkcjonujących w danej kulturze do zjawisk religijnych innej kultury jest zawsze związane z poważną trudnością. Pojęcia te są tak mocno osadzone w rodzimej perspektywie znaczeniowej¹, że przyporządkowanie im desygnatów leżących poza jej horyzontem – bez szczególnej uwagi, dyscypliny semantycznej oraz należytego wyjaśnienia – może prowadzić do dużych nieporozumień². W związku z tym studia o charakterze porównawczym nad religiami szczególnie narażone są na błąd relatywizowania pojęć, czyli czynienia ich względnymi przez częściową lub całkowitą zmianę znaczenia danej nazwy. Rozbiciu ulega tu pierwotny wyrazowo-znaczeniowy związek i – upraszczając nieco kwestię – danej treści przyporządkowane zostaje nowe słowo lub dane słowo sprzężone zostaje z nową treścią.

W pierwszej fazie naukowych badań nad religiami relatywizacją pojęć nacechowane były prace religioznawców z Europy, którzy pozaeuropejskie zjawiska religijne badali metodami i kategoriami wypracowanymi na gruncie kultury europejskiej, czyli w kontekście grecko-rzymskim i judeochrześcijańskim. Kategorie te wpisane były w określony semantyczny szablon, który nazwać można europocentrycznym (istotnie uformowanym przez chrześcijański wzorzec religijny³) spojrzeniem na zjawiska religijne. W tym względzie zrozumiałą jest zarzut europocentryzmu stawiany klasycznemu religioznawstwu⁴.

Problem relatywizowania pojęć może jednak dotyczyć każdego badacza religii, bez względu na to, czy pochodzi on z Europy czy nie. Interesującym przykładem jest tu Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), japoński religioznawca i filozof religii, badacz buddyzmu mahajana, znawca szkół zen i dziodosinsiu (jap. *jōdo-shin-shū*)⁵. W historii badań nad religiami jawi się on

¹ Andrzej Bronk, nawiązując do filozoficznej hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera, stwierdza: „Każde rozumienie jest zrelatywizowane do horyzontu pewnej kultury, najczęściej własnej, stanowiącej naturalny punkt odniesienia dla rozumienia postrzeganych zjawisk”. A. BRONK, *Podstawy nauk o religii*, Lublin: TN KUL 2003², s. 137 n.

² Dlatego autor jednej z encyklopedii religioznawczych pisze: „uczyniliśmy wszystko, by wyjaśnić każdy termin w świetle jego własnego środowiska znaczeniowego”. E. RICE, *Foreword*, w: *Eastern Definitions*, red. E. Rice, New York: Anchor Books 1980, s. ix.

³ „Sposób rozumienia religii chrześcijańskiej narzucał nie tylko pojęcie religii, lecz również sposób rozumienia samych zjawisk religijnych i innych pojęć religioznawczych. [...] Dzisiaj rozumiemy lepiej, że słowo *religia* wiąże się tak istotnie z zachodnim jej rozumieniem, że próby odniesienia go do pozaeuropejskich wierzeń i postaci kultu muszą rodzić trudności i prowadzić do nieporozumień”. A. BRONK, *Podstawy*, s. 110.

⁴ Tamże, s. 134.

⁵ Terminy obcojęzyczne w artykule zostały spolszczone. Przy pierwszym pojawieniu się danego słowa, obok wersji polskiej, w nawiasie kursywą podana będzie wersja oryginalna (w przypadku

jako pierwszy Azjata piszący o zenie w języku angielskim. Suzuki niejako wprowadził zen do świata zachodniego⁶. Podczas gdy religioznawcy europejscy nie byli świadomi, że na obce zjawiska religijne patrzyli przez własną kalkę znaczeniową, Suzuki dokonywał podobnej relatywizacji w sposób zamierzony i niejako od drugiej strony. By inkulturować zen do świata zachodniego, konsekwentnie sięgał po zachodnie religiologiczne pojęcia i je reinterpretował. W zapożyczone, dobrze funkcjonujące w zachodniej nauce nazwy, wprowadzał specyficznym zenicznym znaczenia. Także metodycznie wykorzystywał tu wzorcowe dla spojrzenia Zachodu elementy doktryny chrześcijańskiej. W publikacjach Suzukiego znaleźć można bardzo wyraźne przykłady relatywizowania podstawowych religiologicznych pojęć, co zresztą stanowi jeden z głównych mankamentów jego naukowej pracy.

W artykule zostanie ukazane relatywizowanie pojęć przez Suzukiego na przykładzie czterech terminów: „religia” (ang. *religion*), „duchowość” (ang. *spirituality*), „wiara” (ang. *faith*) i „dusza” (ang. *soul*). Podjęta zostanie próba odpowiedzi na następujące pytania: jak Suzuki rozumiał religię i duchowość, gdy przyporządkowywał te nazwy zenowi? Gdy nazywał zen wiarą lub mówił o obecności wiary w zenie, jak ją pojmował? Jak należy rozumieć często pojawiające się w jego pismach, w kontekście zenu, pojęcie duszy?

1. RELIGIA

Religia to pierwsze z podstawowych zachodnich pojęć, których zastosowanie do zenu wymaga krytycznego komentarza. Próba uniwersalnego zdefiniowania religii zawsze napotykała trudności związane z wielością i różnorodnością zjawisk religijnych (dowodem tego jest duża liczba istniejących definicji religii). Zen, będąc bardzo specyficzną religijną tradycją, jest do-

języków orientalnych transkrypcja międzynarodowa) oraz skrót wskazujący na dany język, np. jap., chiń., ang.

Zen to japońska szkoła mahajany, wywodząca się od chińskiego buddyzmu chan. W zenie nacisk położony jest na medytację i rozwiązywanie tzw. koanów, celem osiągnięcia oświecenia (*satori*), które jest rozumiane jako wejrzenie we własny umysł. *Dziodosinsiu* (w skrócie *sinsiu*), czyli „prawdziwa nauka o Czystej Ziemi”, jest również japońską szkołą mahajany, której wyznawcy oddają cześć Buddzie Amidzie i ufają, że swoich czcicieli doprowadzi on do odrodzenia w zachodnim raju, tzw. Czystej Ziemi, gdzie każdy bez trudu dostępuje ostatecznego oświecenia.

⁶ Prezentacja zenu przez Suzukiego była istotnym etapem w poznawaniu tej tradycji przez Zachód. Dodać należy, że Suzukiego obraz zenu nie jest pozbawiony błędów. Do najpoważniejszych z nich należą: dwuznaczność w rozumieniu istoty zenu, lekceważenie kryterium historycznego i idealizacja zenu, przejawiająca się między innymi w przerysowaniu jego znaczenia dla kultury japońskiej.

skonałym przykładem występowania takich trudności. Nawet bardzo ogólna, a przez to w odniesieniu do wielu religijnych tradycji prawdziwa, definicja religii, określająca ją jako życiową relację człowieka do rzeczywistości nadnaturalnej nie obejmuje zenu. Pojawia się bowiem podstawowe pytanie czy „rzeczywistość nadnaturalna” jest obecna w zenie. Pozytywna odpowiedź na to pytanie warunkuje zaistnienie konstytuującej religię (według tego sposobu jej definiowania) relacji⁷.

Termin „religia” u Suzukiego pojawia się jednak w odniesieniu do zenu. Po pierwsze wtedy, gdy opisuje on życie w klasztorze zenu. Łącząc to pojęcie z pełnym czci zachowaniem mnichów w czasie spełniania różnych klasztornych czynności, używa go w znaczeniu przenośnym. Religia znaczy tu tyle, co: „święta sprawa”, „święty obowiązek”, „coś bardzo ważnego”. Jak pisze japoński autor, mnisi w czasie posiłku nie pozostawiają najmniejszego nawet kawałka jedzenia, który mógłby się zmarnować, ponieważ „to jest ich religią” lub pracują ciężko, jak robotnicy, ponieważ „praca jest ich religią”⁸.

Wydaje się, że w najbardziej bliskim swemu pierwotnemu (zachodniemu) znaczeniu wyraz „religia” pojawia się w *Zen and Japanese Culture*, gdzie Suzuki – nie definiując pojęcia religii – po prostu nazywa zen religią. Przykładami są następujące zdania: „Zen nie ma nic wspólnego z nacjonalizmem. Skoro jest religią, jego misja ma znaczenie uniwersalne”, „zen jest religią, która uczy nieoglądania się wstecz” lub „będąc religią woli, zen wpływa na ducha samurajskiego bardziej moralnie niż filozoficznie”⁹.

Najwięcej światła na kwestię nazywania zenu religią rzuca fragment *An Introduction to Zen Buddhism*. Autor wprost stawia tu pytanie: czy zen jest religią? Odpowiedź na to pytanie jest złożona i wymaga komentarza. Gdy łączy się religię z wiarą w rzeczywistość nadnaturalną (Bóg, życie wieczne), ze zdogmatyzowaną doktryną czy kultem – zdaniem Suzukiego – zen nie jest religią¹⁰. Jednak zaraz dodaje, że niereligijność zenu jest tylko pozorna. „Ci, którzy są prawdziwie religijni będą zaskoczeni odkrywając, że ostatecznie w barbarzyńskich deklaracjach zenu jest tak wiele religii”¹¹. Stanowisko japońskiego uczonego potwierdza prawdę, że – prosto na rzecz patrząc – zen

⁷ Sprawa nieobecności czy obecności „rzeczywistości nadnaturalnej” w zenie jest bardzo złożona i myślę, że nieprzesadzona.

⁸ D.T. SUZUKI, *An Introduction to Zen Buddhism*, New York: Grove Press 1964, s. 122 n.

⁹ D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, Princeton: Princeton University Press 1993¹¹, s. 47, 61.

¹⁰ Zob. D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 39 n. „Wszystkie [...] pobożne praktyki, uważane przez większość tak zwanych ludzi religijnych za chwalebne i uświęcające, w oczach zenu są sztucznością” (tamże, s. 39).

¹¹ Tamże, s. 40.

nie może być desygnatem ogólnego pojęcia religii jako relacji człowieka do rzeczywistości nadnaturalnej. Co chciał jednak powiedzieć autor przez wskazanie tych „prawdziwie religijnych”, którzy odkryją religijność zenu? Odpowiedź na to pytanie znajdziemy, analizując kilka kolejnych wypowiedzi Suzukiego, pozwalających na naszkicowanie jego własnego rozumienia religii, wyłaniającego się z filozoficznego środowiska zenu.

Chociaż wypowiedzi te cechuje pewna rozbieżność (i trudno o całkiem jasną analizę), można jednak powiedzieć, że we wszystkich przypadkach – i to jest bardzo ważne – rozumienie religii przez Suzukiego jest związane z akcentowanym przez niego epistemologicznym opisem podstawowego dla filozofii buddyjskiej problemu, jakim jest ignorancja, czyli uwikłanie człowieka w poznanie rozróżniające. U Suzukiego religia rozpoczyna się, gdy człowiek zaczyna odczuwać lub nabierać świadomości dramatu poznania rozróżniającego i budzi się w nim potrzeba jego rozwiązania. Japoński autor pisze: „Religijna świadomość zostaje przebudzona, gdy napotykamy na się wielkich sprzeczności biegnących przez ludzkie życie. [...] Nie jesteśmy w stanie odzyskać poczucia bezpieczeństwa, dopóki nie będziemy w posiadaniu czegoś, co unieważni te sprzeczności”¹². Dramat poznawczy określa ogólnie jako zmaganie między skończonością i nieskończonością. To bolesne zmaganie między skończonością i nieskończonością, któremu towarzyszy poszukiwanie wyższego niż intelekt rozwiązania, jest według niego religią¹³.

Gdzie indziej religia to nie tylko odczuwanie niewoli poznania rozróżniającego, ale samo wyjście z tej niewoli. W tym wypadku religia pojawia się tam, gdzie już nie ma wykluczających się przeciwieństw lub raczej, gdy przeciwieństwa te (z zachowaniem ich pierwotnej tożsamości) podniesione są do wyższego poznawczego porządku¹⁴. Zen jest prawdziwie religijny przez to, że na tym nowym poziomie poznania stawia człowieka w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością. Religijność jest – według Suzukiego – jakością kontaktu człowieka z ostateczną, czyli poznawaną nie przez rozróżnianie, rzeczywistością¹⁵.

Swoje oryginalne definiowanie religii potwierdził Suzuki w innym miejscu, mówiąc o religijnym stosunku człowieka do natury. Wyjaśnia tam, że przez „bycie «religijnym» rozumie wyjście poza świat względności, w któ-

¹² D.T. SUZUKI, *Mysticism Christian and Buddhist*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1971, s. 143. Zob. D.T. SUZUKI, *The Awakening of a New Consciousness in Zen*, „Eranos” 23(1954), s. 276.

¹³ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism. First Series*, New York: Grove Press 1961, s. 17 n.

¹⁴ D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, s. 355.

¹⁵ Tamże, s. 347.

rym jesteśmy zmuszeni do napotykania przeciwieństw i ograniczeń”¹⁶. Suzuki jasno deklaruje, że swoje rozumienie religii wiąże z poznaniem ponaddualistycznym, czyli przekraczającym poziom rozróżniania (ten rodzaj poznania nazywa także drogą wewnętrzną), podczas gdy moralność i racjonalność umieszcza w polu poznania rozróżniającego¹⁷.

2. DUCHOWOŚĆ

Z pojęciem religii istotnie łączy się drugi używany przez Japończyka w odniesieniu do zenu termin: „duchowość” i towarzyszący mu przymiotnik „duchowy” (ang. *spiritual*). Duchowym przebudzeniem nazywa on to, co stanowi istotę zenu, czyli oświecenie¹⁸. Duchowy charakter ma zmaganie prowadzące do oświecenia¹⁹. Wreszcie wyższe poznanie, przez które osiągnane jest oświecenie, określone jest również przymiotnikiem „duchowy” (ang. *spiritual insight*)²⁰. Zen jest dla Suzukiego rodzajem duchowości. Trzeba jednak podkreślić, że duchowość, podobnie jak religia, jest tutaj rozumiana w bardzo specyficzny sposób.

Szereg wypowiedzi japońskiego uczonego świadczy (zwykle pośrednio) o tym, że pojęcie duchowości łączy on również z epistemologicznym opisem oświecenia jako przekroczenia poznania rozróżniającego. Duchową tragedią i duchowym cierpieniem jest uwikłanie człowieka w świat poznania rozróżniającego, czyli ignorancję²¹. Dopóki człowiek pogrążony jest w ignorancji, odczuwa w sobie także duchową tęsknotę za rzeczywistością wyzwoloną

¹⁶ Tamże, s. 354.

¹⁷ Zob. D.T. SUZUKI, *The Awakening*, s. 287. Zdaniem Suzukiego chrześcijaństwo nie wykracza poza relatywne pole, ponieważ nie podnosi świadomie problemu rozróżniania. Chrześcijanom wystarczy pojmowanie Boga w obszarze poznania dualistycznego, co jest – w rozumieniu religii przez Suzukiego – bardzo niedoskonałą jej formą. D.T. SUZUKI, *Mysticism*, s. 144.

¹⁸ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 129. Synonimem oświecenia jest u Suzukiego to, co *Sutra o zstąpieniu na Cejlonie (Laṅkāvatāra Sūtra)* nazywa odwróceniem dokonującym się wewnątrz, u podstaw umysłu (sansk. *āśraya-parāvṛtti*). Tę przemianę również określa nasz autor jako duchową.

¹⁹ Zob. D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, s. 178.

²⁰ Zob. D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 34; D.T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism. Third Series*, New York: Samuel Weiser Inc. 1976², s. 155.

²¹ Zob. D.T. SUZUKI, *Living by Zen*, York Beach: Samuel Weiser Inc. 1994, s. 92, 111. Duchowa tragedia uwikłania w ignorancję nie polega tylko na błędnym stosunku człowieka do rzeczywistości zewnętrznej, ale dotyczy samej głębi istoty ludzkiej. Przez ignorancję człowiek nie egzystuje w rzeczywistym kontakcie ze swoim najgłębszym „ja”. Zob. D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 129; D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 132.

z ignorancji. Suzuki stwierdza: „W każdym z nas, choć zróżnicowana, jeśli chodzi o głębię i intensywność, jest obecna wieczna tęsknota za «czymś», co przekracza świat nierówności”²². Według Japończyka „duchowy punkt widzenia” to ten, w którym ktoś widzi siebie w prawdzie, czyli nie jako *ego* stojące w opozycji do *nie-ego*, ale jako coś przekraczającego przeciwieństwa i zarazem jednoczące je w sobie²³. W „duchowym stanie” nie ma najmniejszych śladów dualizmu²⁴.

Nieliczne są miejsca, gdzie nasz autor wprost podejmuje próbę zdefiniowania duchowości. Duchowość utożsamia z tzw. drogą wewnętrzną, co oznacza u niego drogę poznania ponaddualistycznego. Tym samym oddziela duchowość od racjonalności i opierającej się na niej – jego zdaniem – moralności, które należą do drogi zewnętrznej, drogi rozróżniania²⁵. Najbardziej wyraźnie mówi Suzuki o duchowości we wstępie do *Japanese Spirituality*, gdzie wyjaśnia preferowany przez siebie japoński termin *reisei*²⁶. *Reisei*, czyli duchowość, jest nierozróżniającą mądrością²⁷. Jest właściwa tej sferze, która leży poza poznaniem rozróżniającym.

Suzuki mówi o duchowości zenu również dlatego, że oświecenie, czyli radykalna poznawcza przemiana, do której zen prowadzi, dotyczy wprost duchowego wymiaru człowieka i powodując całościową przemianę jego egzystowania, jest sprawą najwyższej wagi. Pisze: „Przełamanie się przez tyranię nazw i logiki jest duchowym wyzwoleniem, ponieważ dusza przestaje być oddzielana od samej siebie”²⁸.

Z powyższych analiz wynika, że termin „duchowość” ma u japońskiego uczonego oryginalne znaczenie. W wąskim chrześcijańskim rozumieniu duchowość (nie poruszamy tu rozbudowanej problematyki związanej z historią

²² D.T. SUZUKI, *The Awakening*, s. 276.

²³ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 143. Samoświadomość jest duchowa wtedy, gdy nie można w niej wyróżnić ani podmiotu, który byłby świadomy czegoś, ani tego, co byłoby przedmiotem świadomości. Zob. D.T. SUZUKI, *Living*, s. 101.

²⁴ D.T. SUZUKI, *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited 1999, s. 97; D.T. SUZUKI, *Living*, s. 29 n.

²⁵ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 129; D.T. SUZUKI, *The Awakening*, s. 287 n. Do drogi zewnętrznej zalicza Suzuki również wszelkie zjawiska dające się wyjaśnić psychologicznie. Duchowość, czyli poznanie ponaddualistyczne, znajduje się poza dziedziną psychologii. Zob. D.T. SUZUKI, *Living*, s. 164; D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, s. 147, 178 n. i 309.

²⁶ Zob. D.T. SUZUKI, *Japanese Spirituality*, przeł. N. Waddell. [b.m.]: Japan Society for the Promotion of Science 1972, s. 14-16.

²⁷ Tamże, s. 15.

²⁸ D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 60.

tego pojęcia²⁹) istotnie związana jest z działaniem Ducha Świętego i oznacza „życie według Ducha” czy „postępowanie według Ducha”, a w znaczeniu szerszym, ogólnoreligijnym, może oznaczać zespół postaw wpływających z odniesienia się człowieka do rzeczywistości nadprzyrodzonej³⁰. Dla Suzukiego wartością konstytuującą duchowość jest ponaddualistyczne poznawanie świata. Podkreśla on tę specyfikę duchowości zenu mówiąc, że tym, co przede wszystkim odróżnia ją od innych form duchowości, jest niezależność od wpływów ze strony istot nadnaturalnych. Praktykujący zen nie korzysta z tego rodzaju wsparcia, które w chrześcijaństwie określane jest mianem łaski³¹.

3. WIARA

Wiara, to kolejne podstawowe religiologiczne pojęcie, pojawiające się w Suzukiego opracowaniach zenu. Termin „wiara” występuje tu w kilku kontekstach, a zarazem w kilku znaczeniach. Po pierwsze, pojawia się często w sensie bardzo ogólnym w odniesieniu do zenu jako całości, po drugie, w analizach dotyczących fenomenu satori, i po trzecie, w kontekście psychologii koanów.

Japoński autor niejednokrotnie po prostu nazywa zen wiarą. Relacjonując klasyczne opowiadanie o spotkaniu Bodhidharmy z cesarzem Wu, napisał: „Przekonując się, że dostoyny rozmówca nie był zdolny przyjąć jego wiary, Bodhidharma opuścił królestwo Liang”³². W taki sam sposób zen określony jest jako wiara w legendarnym dialogu Bodhidharmy z jego uczniem Huike, który odcinając sobie rękę powiedział: „Oto dowód mojego szczerego pragnienia, żeby być wtajemniczonym w twoją wiarę”³³. Podczas słynnej konfrontacji Huinenga ze ścigającym go Huimingiem piąty patriarcha mówi:

²⁹ Zob. P. JASKÓŁA, *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2008, s. 83 n.

³⁰ Zob. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 229.

³¹ Zob. D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 34. Jeśli ponaddualistyczne poznawanie rzeczywistości uznalibyśmy za szczególną wartość zenu stymulującą określony zespół postaw u wyznawcy tej tradycji, to w szerokim pojmowaniu duchowości można mówić o duchowości zenu z punktu widzenia teologii katolickiej bez potrzeby uciekania się do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Zob. M. CHMIELEWSKI, *Duchowość*, s. 229.

³² D.T. SUZUKI, *The Zen Sect of Buddhism*, „The Journal of the Pali Text Society” 1906-1907, s. 14.

³³ Tamże, s. 15.

„Jeśli przychodzisz tu po wiarę, powstrzymaj wszelkie swoje pragnienia”³⁴. W opowiadaniu o życiu Linji Yixuana zen również utożsamiony jest z wiarą: „Kiedy Rinzai przyszedł do mistrza, ten doradził mu pójść, nie do kogo innego, tylko do Dayu z Kao-an, ponieważ tylko on będzie zdolny pouczyć go w wierze”³⁵. We wszystkich tych przykładach termin „wiara” użyty jest w sensie bardzo ogólnym jako nauka, doktryna, religia czy tradycja³⁶. Doskonałym buddyjskim odpowiednikiem tej formy wiary wydaje się być sanskryckie słowo *dharma* rozumiane – w jednym z jego podstawowych znaczeń – jako nauka.

Zagadnienie wiary pojawia się u Suzukiego w trakcie wyjaśniania fenomenu satori. Wiara – według niego – najpierw przypomina satori w tym, że będąc doświadczeniem egzystencjalnym, angażuje całą osobowość człowieka, a nie ogranicza się jedynie do jakiegoś jednego jej wymiaru, jakim jest na przykład mocno krytykowana przez niego aktywność intelektualna³⁷.

Suzuki nie poprzestaje jedynie na dostrzeżeniu tego interesującego i faktycznego podobieństwa między doświadczeniem chrześcijańskiej wiary (a raczej jednej z jej cech) i doświadczeniem satori, polegającego na ich antropologicznej totalności. Szukając dalszych analogii, autor w przemyślny sposób pozbawia wiarę jej pierwotnego, istotnego, relacyjnego charakteru (podmiot i przedmiot wiary) i stwierdza, że choć w zewnętrznym wyrazie chrześcijańska wiara i satori wyraźnie się różnią, to na poziomie doświadczenia można je ze sobą zidentyfikować³⁸. Píše: „Jeśli termin «wiara» użyty jest w absolutnym sensie – co oznacza zgodność z wewnętrzną drogą widzenia rzeczy [czyli z poznaniem ponaddualistycznym – dop. M.R.] – wtedy wiara może być uważana za inne imię dla satori”³⁹. Wiara w absolutnym sensie, a tylko w takim sensie może być utożsamiana z satori, pozbawiona jest rozróżnienia człowiek–Bóg. W tego rodzaju wierze przeciwieństwa się ze sobą utożsamiają. Suzuki wyraża to paradoksalnie: „Bóg jest w człowieku i zajmuje całą jego istotę. Człowiek jest w Bogu i z Boga, całkowicie z Nim zjednoczony. [...] Bóg jest mną, ale jednak nie całkiem mną. Bóg i ja nie jesteśmy jedną

³⁴ Tamże, s. 18. W tłumaczeniu Wing-tsit Chana zamiast „wiary” w zdaniu tym występuje termin „prawo” (ang. *law*). Zob. *The Platform Scripture*, przeł. W. Chan, New York: St. John’s University Press 1963, s. 43.

³⁵ D.T. SUZUKI, *The Zen Sect*, s. 26.

³⁶ Zob. D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 91; D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 40, 207, 210 i 318.

³⁷ Zob. D.T. SUZUKI, *Living*, s. 120.

³⁸ Tamże, s. 47.

³⁹ D.T. SUZUKI, *The Awakening*, s. 285. Zob. D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, s. 251.

i tą samą istotą. To dwie istoty, ale jedna; jedna istota, ale dwie”⁴⁰. Gdzie indziej dodaje, że tak pojęta wiara jest powrotem człowieka do samego siebie i nie ma nic wspólnego z tak zwanym obiektywnym istnieniem Boga⁴¹.

Podstawę tych oryginalnych analiz stanowią: po pierwsze, fundamentalne, filozoficzne założenie Suzukiego utrzymujące istnienie jednego wspólnego religiom czystego doświadczenia oraz jego wielu różnych kulturowych wyrazów, i po drugie, nurt buddyjskiego idealizmu. Mowa chrześcijan o wierze w Boga, czy o wierze Bogu jest dla Japończyka już wtórnym przepracowaniem czystego doświadczenia⁴². Zreinterpretowana przez Suzukiego wiara w kontekście oświecenia jest bardziej pierwotna, niż – zdawałoby się – konstytuujące ją rozróżnienie na podmiot i przedmiot wiary. Dlatego odważnie mówi: „Wiara przychodzi pierwsza, a później Bóg. To nie Bóg daje nam wiarę, ale wiara daje nam Boga. Miej wiarę, a ona stworzy Boga”⁴³. Ta niedopuszczalna z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii wypowiedź jest do utrzymania pod warunkiem, że wiarę pojmuje się tu dokładnie w takim (absolutnym, ponaddualistycznym) sensie, jaki nadał jej Suzuki.

Obok bardzo ogólnego nazywania zenu wiarą, czyli doktryną (nauką) oraz nadawania wierze specyficznego, absolutnego sensu, zrównując ją z satori, Suzuki wskazuje na obecność w zenie także wiary o naturze podmiotowo-przedmiotowej. Ten trzeci rodzaj wiary odpowiada zachodniemu filozoficznemu jej definiowaniu, gdzie wiara jest uznaniem przez człowieka (podmiot) czegoś (przedmiot) za prawdę na podstawie czynników niedających całkowitego uzasadnienia⁴⁴. Ogólnie, ale bardziej osobowo, definiuje się wiarę jako przyjęcie w sposób wolny wypowiedzi jakiejś osoby ze względu na zaufanie, jakim się ją obdarza⁴⁵. Ten rodzaj wiary pojawia się u japońskiego uczonego w psychologicznych analizach dotyczących pracy z koanem. Dwie podstawowe dyspozycje, jakie musi posiadać mnich, aby skutecznie dążyć do rozwiązania koanu, to mocno akcentowany przez naszego autora

⁴⁰ D.T. SUZUKI, *Living*, s. 120.

⁴¹ Zob. D.T. SUZUKI, *The Awakening*, s. 285.

⁴² Zob. D.T. SUZUKI, *Living*, s. 47; D.T. SUZUKI, *The Awakening*, s. 285. „Wiara, skoro tylko chce się zewnętrznie wyrazić, łatwo poddaje się uwarunkowaniom płynącym z różnych przypadkowych okoliczności, takich jak historia, czynniki osobiste, położenie geograficzne, osobliwości biologiczne itp.” D.T. SUZUKI, *The Awakening*, s. 286.

⁴³ D.T. SUZUKI, *The Awakening*, s. 285.

⁴⁴ Zob. J. HERBUT, *Wiara*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin: TN KUL 1997, s. 534.

⁴⁵ *Wiara*, w: K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987, kol. 533 n. Wiara chrześcijańska ma swoje jeszcze głębsze, specyficzne rysy oraz bardziej egzystencjalny i personalny charakter, które tu pomijamy.

„duch dociekania” (ang. *spirit of inquiry*) i właśnie wiara pojmowana jako zaufanie⁴⁶. Według Suzukiego wiara odgrywa nawet bardziej fundamentalną rolę w pracy z koanem niż dociekanie, ponieważ zdeterminowany umysł zostaje przebudzony dzięki pracy wiary, a nie odwrotnie⁴⁷. „Im większa wiara, tym mocniejszy duch dociekania, i im mocniejszy duch dociekania, tym głębsze osiągnięcie oświecenia”⁴⁸.

Wypowiedzi japońskiego uczonego pozwalają na bliższe określenie przedmiotu wiary niezbędnej w praktyce koanów. Jest to wiara w ostateczną rzeczywistość, w słuszność i finalny charakter zenu oraz w doskonałe zrozumienie prawdy zenu przez mistrza⁴⁹. Dalej, jest to wiara, że koan stanowi najbardziej skuteczny środek do oświecenia i że realizacja oświecenia jest rzeczywistym przebudzeniem natury buddy (sansk. *buddhatā*), spoczywającej głęboko w każdym umyśle⁵⁰.

Przedstawione powyżej zastosowanie do zenu terminu „wiara” w kilku jego znaczeniach wskazuje, jak różnie był on przez Suzukiego pojmowany. Najbliższa chrześcijańskiemu rozumieniu wiary jest ta, która stanowi jeden z podstawowych warunków praktyki wpatrywania się w koan. Trzeba podkreślić jednak, że jeśli mowa o wierze zenu, to w swej istocie całkowicie różni się ona od wiary chrześcijan, będącej odpowiedzią człowieka wspierającego łaską na realizujące się w historii świata Boże objawienie. Wiara zenu posiada zupełnie inny sens, bo wypływa z innego źródła. Japończyk otwarcie wskazuje na tę zasadniczą różnicę: „Wszystko, co ma choćby pozory zewnętrznego autorytetu jest przez zen odrzucane. Absolutna wiara jest położona w najgłębszej istocie samego człowieka”⁵¹. O tym samym nauczał mistrz

⁴⁶ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism. Second Series*, New York: Samuel Weiser Inc. 1985, s. 109, 347; D.T. SUZUKI, *Essays. Third Series*, s. 49; D.T. SUZUKI, *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Berkeley: Wingbow Press 1974, s. 101; D.T. SUZUKI, *Living*, s. 159; D.T. SUZUKI, *The Zen Doctrine of No-mind*, York Beach: Samuel Weiser Inc. 1993, s. 130.

⁴⁷ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. Second Series*, s. 139; D.T. SUZUKI, *Living*, s. 160 n. Inaczej tę kwestię stawiał mistrz metody wpatrywania się w koan, Dahui Zonggao, który utrzymywał, że zdeterminowany (dociekliwy) umysł rodzi wiarę. D.T. SUZUKI, *Living*, s. 160.

⁴⁸ D.T. SUZUKI, *Essays. Second Series*, s. 139. W koncepcji Suzukiego wiara, o której tu mowa, różni się od wiary rozumianej jako świadomie przeżywana relacja między podmiotem i przedmiotem. Wiara rodząca i umacniająca ducha dociekania posiada jakiś najgłębszy, metafizyczny charakter. Zwykle jej obecność nie jest rozpoznawana w pracy umysłu, ponieważ leży uśpiona w głębinach nieświadomości. Zob. D.T. SUZUKI, *Living*, s. 160 n.

⁴⁹ Zob. D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 110, 115; D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 341; D.T. SUZUKI, *Essays. Second Series*, s. 109, 139 i 141; D.T. SUZUKI, *Living*, s. 159.

⁵⁰ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. Second Series*, s. 125; D.T. SUZUKI, *Living*, s. 159.

⁵¹ D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 44.

Linji: „Co jest wymagane od tych, którzy zgłębiają drogę [zenu – dop. M.R.], to posiadanie wiary w samych sobie. Nie wolno szukać na zewnątrz”⁵².

4. DUSZA

Pojęcie duszy jest ostatnią, używaną przez Suzukiego, religiolologiczną kategorią zachodnią, której analiza zostanie przedstawiona w tym artykule. Pojawienie się w jego pracach tego pojęcia – bardzo ważnego dla antropologii ukształtowanych w europejskim kręgu kulturowym – jest kwestią oczywistą. W procesie wpisywania zenu w kontekst Zachodu mogło ono odegrać istotną rolę⁵³. Wykorzystanie koncepcji duszy w prezentowaniu zenu było jednak przedsięwzięciem skomplikowanym.

Już ogólne spojrzenie na obecność terminu „dusza” (ang. *soul*) w tekstach Suzukiego pozwala zauważyć nie tylko jego różnorodność znaczeniową, ale zasadniczą sprzeczność związaną z jego interpretacją. Często Suzuki używa pojęcia duszy jako elementu oczywistego dla życia istoty ludzkiej, którego nie trzeba definiować. W innych miejscach jednak wyraźnie mówi o nieistnieniu duszy, właśnie do niej odnosząc jedną z podstawowych buddyjskich tez, stwierdzającą nieistnienie *ego*. Wyjaśnienia tej sprzeczności można szukać w fakcie patrzenia przez japońskiego uczonego na zachodnie pojęcie duszy przez dwa wieloznaczne chińskie terminy *xin* i *xing*. Wydaje się, że duszę czynił on odpowiednikiem *xin* i to w różnych jego znaczeniach. Takie reinterpretowanie wiązało ją (choć w bardzo niejasny sposób) z drugim ważnym pojęciem *xing*.

Fundamentalne dla chińskiej myśli filozoficznej pojęcie *xin* (jap. *kokoro*) – tłumaczone wielorako: umysł, serce, duch, świadomość, dusza, pogląd, wnętrze, myśl, istota⁵⁴ – odegrało ważną rolę w asymilacji buddyzmu przez Chiny i w procesie tłumaczenia na język chiński indyjskich sutr. W podobny sposób wykorzystano wówczas także drugie, istotne i synonimiczne względem pierwszego, pojęcie *xing*: natura, charakter, istota, dusza, co jest

⁵² Cyt. za: D.T. SUZUKI, *Lectures on Zen Buddhism*, w: D.T. SUZUKI, E. FROMM, R. DE MARTINO, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York–Evanston–London: Harper & Row Publishers 1960, s. 36.

⁵³ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 30.

⁵⁴ Zob. *Kokoro*, w: I. FISCHER-SCHREIBER, F.K. EHRHARD, M.S. DIENER, *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, przeł. M.H. Kohn, Boston: Shambhala Publications Inc. 1991, s. 118; D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 196; D.T. SUZUKI, *Essays. Third Series*, s. 114; D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, s. 185; D.T. SUZUKI, *The Awakening*, s. 279-281.

wrodzone⁵⁵. Chińskie tłumaczenie buddyjskich tekstów pociągało za sobą ich poważną znaczeniową transformację. Jak pisze Beata Szymańska: „Przeprowadzane przez indyjskich myślicieli subtelne analizy świadomości, ich rozróżnienia dotyczące umysłu, w buddyzmie chińskim zostały właściwie zredukowane do dwóch podstawowych pojęć: «umysł» (*xin*) i «natura» (*xing*), przy czym znaczenia tych pojęć mogą ulegać modyfikacjom”⁵⁶.

W zenie *xin* posiada dwa podstawowe sensy. Pierwszy to umysł w rozumieniu wszystkiego, co składa się na życie świadomościowe człowieka z jaźnią jednostkową, potwierdzającą siebie jako podmiot w każdym akcie umysłu. Drugie znaczenie to umysł (przez Suzukiego pisany wówczas wielką literą), który poza wszelkim rozróżnianiem utożsamia się z ostateczną rzeczywistością, czyli prawdziwą naturą człowieka, naturą Buddy, której obecności oświecona jaźń jest doskonale świadoma⁵⁷. Analogicznie *xing* określać może naturę danej jednostki lub transcendentálną naturę Buddy⁵⁸. Tak diametralnie różne zastosowanie tych pojęć znajduje swe wytłumaczenie w fakcie, że w paradoksalnej filozofii zenu jaźń jednostkowa i natura Buddy są ze sobą sprzecznie tożsame. Przez złożone semantyczne środowisko terminów *xin* i *xing* patrzył Suzuki na zachodnie pojęcie duszy, nadając mu trzy znaczenia.

Dusza w ujęciu Suzukiego to, po pierwsze, *xin* i *xing* w ich najbardziej ogólnym rozumieniu, czyli wewnątrz człowieka, jego istota lub serce, rozumiane jako centrum poznawczo-wolitywnych aktów. Nie wyjaśniając tego rozumienia, często używa on pojęcia duszy w takim znaczeniu szczególnie w swoich przedwojennych anglojęzycznych publikacjach. W *An Introduction to Zen Buddhism* mówi na przykład: „Rozpad tyranii nazw i logiki jest równoznaczny z duchowym wyzwoleniem, bo dusza nie jest już dłużej skierowana przeciw samej sobie. Przez nabycie wolności od intelektu dusza zaczyna w pełni siebie posiadać”⁵⁹. W *Essays in Zen Buddhism. First Series* pisze o „duszy wypełnionej głębokim doświadczeniem”⁶⁰, o ustaniu „duchowej

⁵⁵ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 233; D.T. SUZUKI, *Living*, s. 133.

⁵⁶ B. SZYMAŃSKA, *Buddyzm chan*, w: *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2001, s. 263. Zob. D.T. SUZUKI, *The Zen Doctrine*, s. 39.

⁵⁷ Zob. *Kokoro*, s. 118; A. KOZYRA, *Filozofia zen*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004, s. 54, 383; B. SZYMAŃSKA, *Buddyzm chan*, s. 263; D.T. SUZUKI, *Living*, s. 132 n.; D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, s. 101; D.T. SUZUKI, *Mysticism*, s. 47, 129-131. W pewnym przybliżeniu *xin* w sensie jednostkowym odpowiadałby sanskryckiemu *citta*, a także *manas*, podczas gdy *xin* jako ostateczna rzeczywistość to *alayavijñāna*. Zob. B. SZYMAŃSKA, *Buddyzm chan*, s. 263; D.T. SUZUKI, *Studies*, s. 197.

⁵⁸ Zob. B. SZYMAŃSKA, *Buddyzm chan*, s. 263.

⁵⁹ D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 60. Zob. także, s. 61, 66, 82 i 99.

⁶⁰ D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 28.

udręki, która zawsze niepokoiła duszę”⁶¹, o „duszy, która ma możliwość uwolnienia się z więzów intelektu”⁶² czy generalnie o „życiu duszy”⁶³. W wielu innych miejscach używa pojęcia duszy w podobny sposób⁶⁴.

W drugim znaczeniu dusza w pismach Suzukiego utożsamiona jest z jednostkowo rozumianym *xin*, a w konsekwencji z koncepcją *ego*. W tym przypadku nasz autor czasem używa nawet wyrażenia *ego-soul*⁶⁵. Interesowanie się tak pojętą duszą buddyzm uznaje za coś próżnego, a dalej teorią o nieistnieniu *ego* uderza wprost w jej egzystencję⁶⁶. Dyskredytacja tego egotycznego rozumienia duszy widoczna jest w dialogu Huike z Bodhidharmą, podczas którego Huike dostąpił oświecenia. Istotny dla dialogu termin *xin* oddał Suzuki w angielskim tłumaczeniu przez słowo *soul* (dusza). Rozmowa rozpoczyna się od prośby Huike: „Szukałem pokoju umysłu przez wiele lat, ale bez skutku. Proszę, uspokój moją duszę». Bodhidharma odpowiedział: «Gdzie jest twoja dusza? Pokaż mi ją, a ją uspokoję». Huike powiedział: «Podstawową przyczyną mojego kłopotu jest to, że nie umiem odnaleźć duszy». Na co Bodhidharma wykrzyknął: «A widzisz! Uspokoilem twoją duszę»⁶⁷.

Charakteryzując buddyjską naukę o ignorancji, Suzuki mówi o duszy rozumianej właśnie jako *ego*: „Ignorancja stale zakłada istnienie na zewnątrz czegoś nieznanego. Ten nieznaną autsajder jest przeważnie nazywany *ego* lub duszą, a w rzeczywistości jest samą wolą będącą w stanie ignorancji. Stąd, gdy Budda doświadczył oświecenia, równocześnie zdał sobie sprawę, że nigdy nie było żadnego atmana, jednostkowej duszy jako wielkości nieznaną i niepoznawalną”⁶⁸. Dlatego „według buddyzmu nie istnieje taka psychologiczna czy metafizyczna jednostka, znana jako *ego-soul*, która powszechnie uważana jest za podstawę indywidualnej istoty i dlatego stanowi

⁶¹ Tamże, s. 69.

⁶² Tamże, s. 124.

⁶³ Tamże, s. 122, 128.

⁶⁴ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. Second Series*, s. 106; D.T. SUZUKI, *Essays. Third Series*, s. 215 n., 276 n., 308, 357 i 379; D.T. SUZUKI, *Zen and Japanese Culture*, s. 256 n.

⁶⁵ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. Third Series*, s. 114 n.

⁶⁶ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 136. Teorię o nieistnieniu *ego* głosi między innymi *Sutra o zstąpieniu na Cejlonie*. W odniesieniu do człowieka nie uznaje się tam istnienia jednego substancjalnego sprawcy, który stałby poza wszelką ludzką aktywnością i byłby jej podmiotem. Zob. D.T. SUZUKI, *Studies*, s. 166. Zob. także D.T. SUZUKI, *Manual of Zen Buddhism*, New York: Grove Press [b.d.], s. 49.

⁶⁷ D.T. SUZUKI, *The Zen Sect*, s. 15; D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 190 n.

⁶⁸ D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 132. Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. Third Series*, s. 114 n.; D.T. SUZUKI, *Mysticism*, s. 45.

punkt odniesienia dla wszystkich jej mentalnych działań⁶⁹. Zdemaskowanie *ego*, czyli uświadomienie sobie faktu jego nieistnienia, jest równoznaczne z przewyciężeniem ignorancji, gdyż właśnie idea *ego* stanowi o jej sile⁷⁰.

Trzeci sposób interpretowania duszy przez japońskiego uczonego łączy się z identyfikowaniem jej z terminem *xin* pojmowanym jako ostateczna rzeczywistość („Umysł”). W tym kontekście użył Suzuki również wyrażenia „nad-dusza” (ang. *over-soul*)⁷¹. Zen – definiowany jako wgląd we własny umysł czy serce, które ostatecznie utożsamiają się z naturą Buddy – zdaniem naszego autora może być wyrażony jako wejrzenie we własną duszę⁷². Wydaje się, że w tłumaczeniu słynnego czterowersetowego, esencjonalnego ujęcia zenu używa on właśnie tak rozumianego terminu „dusza”: zen to „specjalny przekaz poza pismami//niezależność od słów i liter//bezpośrednie wskazanie na duszę człowieka//wgląd we własną naturę i osiągnięcie stanu Buddy”⁷³.

Jeśli terminy *xin* i *xing*, szczególnie w ich absolutnym rozumieniu, można traktować zamiennie, to dusza identyfikowałaby się również z *xing* pojętym jako ostateczna natura. I tak analiza wyjaśnień Suzukiego dotyczących terminu *xing* zawartych w *The Zen Doctrine of No-mind* oraz przedstawionych tam definicji prowadzi do stwierdzenia, że właśnie ten termin – pojmowany jako „ostateczny składnik” czy „coś, co pozostaje po odrzuceniu wszystkiego, co zewnętrzne” lub „coś, bez czego egzystencja nie jest możliwa”⁷⁴ – jest najbliższy zachodniemu, klasycznemu rozumieniu duszy ludzkiej jako niematerialnego elementu organizującego ciało⁷⁵. Suzuki jednak akurat w tym kontekście nie dopuszczał takiej identyfikacji, po pierwsze dlatego, że raczej rozumiał wtedy duszę zbyt substancjalnie, a po drugie ze względu na ponaddualistyczny, nieuwarunkowany, absolutny charakter *xing* w znaczeniu natury Buddy⁷⁶.

⁶⁹ D.T. SUZUKI, *Essays. Third Series*, s. 114 n.

⁷⁰ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 139; D.T. SUZUKI, *Essays. Third Series*, s. 244. W *Essays in Zen Buddhism. First Series* Suzuki (s. 139) obrazowo pisze: „Gdy ten kłamca [ego] zostaje obnażony i wywrócony na drugą stronę, ignorancja znika jak szron w promieniach słońca. W istocie, obie te rzeczy są jednym i tym samym: ignorancja i idea ego”.

⁷¹ D.T. SUZUKI, *Living*, s. 132.

⁷² Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 147; D.T. SUZUKI, *Essays. Third Series*, s. 376.

⁷³ „A special transmission outside the Scriptures//No dependence upon words and letters//Direct pointing to the soul of man//Seeing into one’s nature and attainment of Buddhahood”. D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 20.

⁷⁴ D.T. SUZUKI, *The Zen Doctrine*, s. 39 n.

⁷⁵ Zbliżone do zachodniego pojmowania duszy jest to, co Suzuki mówił o niej w trakcie prezentowania doktryny transmigracji jako zasady organizującej ciało. Zob. *Mysticism*, s. 115, 121 n.

⁷⁶ Zob. D.T. SUZUKI, *The Zen Doctrine*, s. 39, 123.

*

Ważny w badaniach religiologicznych problem relatywizowania pojęć jest wyraźnie obecny w anglojęzycznej prezentacji zenu przez Daisetta Teitaro Suzukiego. Autor zdaje się niemal programowo realizować swoje reinterpretacje. Ponieważ brakuje jego zabiegom metateoretycznej świadomości i stosownych wyjaśnień, wartość naukowa jego prac jest wyraźnie obniżona, a ich lektura i analiza są trudne. Bardziej wnikliwe i obszerne studium pozwala jednak na uchwycenie zmian znaczeniowych używanych przez niego terminów.

Zauważyć trzeba, że religiologiczne pojęcia Zachodu odniesione do zenu zmodyfikowane zostały przez Suzukiego trojako: albo ich nazwy użyte są w formie przenośnej, albo odpowiadają bardzo ogólnej (i zarazem niejasnej) treści, albo ich treść zreinterpretowana jest w duchu filozofii zenu. Widać jasno, że podstawowym kluczem hermeneutycznym jest tu zasadnicza dla buddyzmu prawda o ignorancji, czyli poznaniu rzeczywistości opartym na procesie rozróżniania i o wyzwoleniu z ignorancji, czyli oświeceni, które jest celem buddyzmu. Nazwy: „religia”, „duchowość”, „wiara” i „dusza”, u Suzukiego wyraźnie odpowiadają buddyjskim treściom. Tylko czasami lub częściowo pojawiają się one w ich pierwotnym zachodnim znaczeniu. Ogólnie można powiedzieć, że japoński autor nigdy nie odstąpił od swego zenicznego punktu widzenia i w perspektywie wyznaczonej przez własne tezy filozoficzne patrzył na wszelkie treści pochodzące spoza zenu.

W artykule została przedstawiona analiza czterech – w pewnym sensie kluczowych dla tekstów Suzukiego – pojęć: religii, duchowości, wiary i duszy. Do nich można dodać następane psychologiczne, filozoficzne czy teologiczne, jak na przykład „osobowość”, „osoba” czy „życie wewnętrzne”⁷⁷. Wydaje się, że swoistej reinterpretacji poddane zostało w pracach Suzukiego także pojęcie samej psychologii, a także relatywności⁷⁸ i ich użycie również wymagałoby przestudiowania.

Zwrócenie uwagi na przedstawiony w artykule problem wydaje się słuszne. Pokazuje między innymi, że relatywizowanie pojęć, którego nie uniknął klasyk spotkania myśli Wschodu i Zachodu, jest błędem, który bardzo łatwo może się wkraść w studium prowadzone na styku religii czy kultur.

⁷⁷ D.T. SUZUKI, *An Introduction*, s. 67 n. Zob. także D.T. SUZUKI, *Essays. First Series*, s. 260; D.T. SUZUKI, *Mysticism*, s. 211. Na temat buddyjsko zreinterpretowanej czystości zob. D.T. SUZUKI, *Living*, s. 73.

⁷⁸ Zob. D.T. SUZUKI, *Essays. Third Series*, s. 273.

BIBLIOGRAFIA

- BRONK A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin: TN KUL 2003².
- CHMIELEWSKI M., *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. TENŻE, Lublin–Kraków: Wydawnictwo M 2002, s. 226-232.
- HERBUT J., *Wiara*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. TENŻE, Lublin: TN KUL 1997, s. 534-537.
- JASKÓŁA P., *Wyznania chrześcijańskie bez jedności z Rzymem*, Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2008.
- Kokoro, w: I. FISCHER-SCHREIBER, F.K. EHRHARD, M.S. DIENER, *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, przeł. M.H. Kohn, Boston: Shambhala Publications Inc. 1991, s. 118.
- KOZYRA A., *Filozofia zen*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004.
- RICE E., *Foreword*, w: TENŻE, *Eastern Definitions*, New York: Anchor Books 1980, s. ix-x.
- SUZUKI D.T., *An Introduction to Zen Buddhism*, New York: Grove Press 1964.
- SUZUKI D.T., *Essays in Zen Buddhism. First Series*, New York: Grove Press 1961.
- SUZUKI D.T., *Essays in Zen Buddhism. Second Series*, New York: Samuel Weiser Inc. 1985.
- SUZUKI D.T., *Essays in Zen Buddhism. Third Series*, New York: Samuel Weiser Inc. 1976².
- SUZUKI D.T., *Japanese Spirituality*, przeł. N. Waddell. [b.m.]: Japan Society for the Promotion of Science 1972.
- SUZUKI D.T., *Lectures on Zen Buddhism*, w: D.T. SUZUKI, E. FROMM, R. DE MARTINO, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York–Evanston–London: Harper & Row Publishers 1960, s. 1-76.
- SUZUKI D.T., *Living by Zen*, York Beach: Samuel Weiser Inc. 1994.
- SUZUKI D.T., *Manual of Zen Buddhism*, New York: Grove Press [b.d.].
- SUZUKI D.T., *Mysticism Christian and Buddhist*, London: George Allen & Unwin Ltd. 1971.
- SUZUKI D.T., *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited 1999.
- SUZUKI D.T., *The Awakening of a New Consciousness in Zen*, „Eranos” 23(1954), s. 275-304.
- SUZUKI D.T., *The Training of the Zen Buddhist Monk*, Berkeley: Wingbow Press 1974.
- SUZUKI D.T., *The Zen Doctrine of No-mind*, York Beach: Samuel Weiser Inc. 1993.
- SUZUKI D.T., *The Zen Sect of Buddhism*, „The Journal of the Pali Text Society” 1906-1907, s. 8-43.
- SUZUKI D.T., *Zen and Japanese Culture*, Princeton: Princeton University Press 1993¹¹.
- SZYMAŃSKA B., *Buddyzm chan*, w: *Filozofia Wschodu*, red. TAŻ, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2001, s. 261-267.
- The Platform Scripture*, przeł. W. Chan, New York: St. John's University Press 1963.
- Wiara*, w: K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1987, kol. 533-540.

PROBLEM RELATYWIZOWANIA POJĘĆ W DAISSETZA TEITARO SUZUKIEGO
ANGLOJĘZYCZNYM OPISIE ZENU

Streszczenie

Artykuł pokazuje, że zachodnie pojęcia religii, duchowości, wiary i duszy są w oryginalny sposób reinterpretowane przez Daisetta Teitaro Suzukiego. W tym względzie prace japońskiego uczonego są doskonałym przykładem problemu relatywizacji pojęć, szczególnie obecnego w studiach porównawczych nad religiami. Relatywizacja pojęć, czyli zmiana znaczeń zapożyczonych nazw, dokonywana była przez Suzukiego trojako. Po pierwsze, czasem autor stosował te terminy w sensie całkowicie przenośnym. Po drugie, nie definiując ich bliżej, używał ich w odniesieniu do zenu w bardzo ogólnej, a zatem i niejasnej formie (wtedy jednak wydają się one właśnie

najbliższe ich pierwotnym sensom). Po trzecie, pojęciom Zachodu nadawał nowe znaczenia, łącząc je wprost lub pośrednio z podstawowym dla zenu problemem, który nazywany jest w buddyzmie ignorancją.

Suzuki opisuje ignorancję epistemologicznie, jako błąd poznania rozróżniającego. Praktykowanie zenu zmierza do pokonania tego poznania, a satori (oświecenie) jest tego realizacją. Pojęcia religii i duchowości są u Suzukiego w sposób istotny związane z kwestią ignorancji. Religia to na początku świadomość dramatu poznania rozróżniającego i pragnienie jego pokonania, a następnie samo przezwyciężenie rozróżniania i tego owoce. Duchowość także łączy Suzuki z pokonaniem ignorancji. Duchowe jest wszystko, co dotyczy uwolnienia się od poznania polegającego na rozróżnianiu, a sama duchowość to nierozróżniająca mądrość.

Również terminy „wiera” i „dusza” są interpretowane przez Suzukiego w kontekście dramatu poznania rozróżniającego i użyte w kilku, czasem bardzo odmiennych znaczeniach.

Przedstawione w artykule analizy pokazują, że relatywizacja pojęć może stanowić duże zagrożenie dla studiów religiologicznych. Jeśli Suzuki nazywa zen religią i duchowością, to podstawą rozumienia przez niego tych pojęć jest problem i pokonanie ignorancji.

Słowa kluczowe: zen; Suzuki; religia; duchowość; wiara; dusza; pojęcie.