

CIELESNOŚĆ W TRADYCJI SHINGON, JAPONSKIEJ SZKOŁY BUDDYZMU EZOTERYCZNEGO

ABSTRACT: In Buddhist teachings, a human body is often regarded as an obstacle in religious practice, due to the fact that bodily passions are a source of attachment to worldliness. Buddha taught that there is no separate, unchanging self and therefore the experience of a 'no-self' state is a necessary condition for attaining Enlightenment. No-attachment to the self was often understood as no-attachment to one's body and as a readiness to sacrifice one's life. Many Japanese Buddhists have propagated a negative image of the human body, as can be testified by *Ōjōyōshū* (The Essentials of Rebirth in Pure Land), a treatise written by a Tendai monk, Genshin (942-1017). Under the influence of Blood Bowl Sutra (Jpn. *Ketsubonkyō*; Chin. *Xuepanjing*), the female body was perceived as especially impure, as it is polluted by menstrual or childbirth blood. In this article the author tries to answer the question, why in Shingon, contrary to other Japanese Buddhists sects, is a human body not treated as an obstacle in religious practice. The key term 'the mystery of the body' (Jpn. *Shinmitsu*) was explained in the context of the theory of 'attaining Enlightenment in this very existence' (Jpn. *Sokushin jōbutsu*). Special attention was directed at the possibility of the transformation of bodily passions into a desire for Enlightenment during religious practice.

KEYWORDS: Body, carnality, Japanese Buddhism, Shingon, mystery of a body, Genshin, Kūkai

W naukach buddyjskich często ciało postrzegane jest jako przeszkoda w praktyce religijnej, ze względu na to, że cielesne żądze są źródłem przywiązania do doczesności. W swoich ostatnich pouczeniach przed wstąpieniem w nirwanę Budda Śakjamuni (jap. *Shakamuni*) nauczał: „Popatrzcie na swoje ciała, pomyślcie o tym, że są nieczyste, i nie ulegajcie żądom”¹. Przyczyną cierpienia są pragnienia, także cielesne: „Pierwsze pożądanie wzbudzone jest przez piękne formy postrzegane przez oczy, drugie – przez upojne dźwięki, które słyszą uszy, trzecie – przez przyjemne zapachy, odbierane przez zmysł powonienia, czwarte – przez wspaniały smak, który czuje język, piąte – przez to, co przyjemne w dotyku, a odczuwane przez ciało. Te pięć rodzajów pożądań, wzbudzanych przez różne części ciała, jest przyczyną pogoni za hedonizmem. Większość ludzi ulega cielesnym pożądaniom i znajduje w nich upodobanie, nie zauważając, że skutki ich zaspokajania są tragiczne. Wpadają w sidła zła tak samo jak nieostrożna sarna wpada w pułapkę zastawioną przez myśliwych. Należy pamiętać o tym, że pożądania cielesne są taką właśnie pułapką, a ten, kto w nią wpadnie, stanie się niewolnikiem żądz i będzie cierpiał. Należy uważnie przyglądać się nieszczęściom i cierpieniom innych ludzi, spowodowanym przez cielesne żądze, i poznać sposoby unikania sidła pokus”².

¹ Sengaku Maeda (red.), *Nauka Buddy (Bukkyō seiten)*, przeł. Agnieszka Kozyra, Bukkyō Dendō Kyōkai, Tōkyō 2016, s. 10.

² Ibidem, s. 124.

Budda nauczał, że nie istnieje odrębne, niezmiennie ‘ja’, dlatego odkrycie stanu ‘nie-ja’ (jap. *muga*)³ jest niezbędnym warunkiem dostąpienia oświecenia. Brak przywiązania do ‘ja’ był często rozumiany jako brak przywiązania do własnej cielesności i gotowość złożenia ofiary z własnego życia. W „Sutrze lotosu” (jap. *Hokkekyō*; sanskr. *Saddharma-puṇḍarīka sūtra*) zawarta jest przypowieść o bodhisattwie, który brak przywiązania do swego ‘ja’ wyraził poprzez ofiarę z samospalenia (jap. *shōshin kuyō*). Dzięki praktyce religijnej wzbudził w ciele ogień, który je strawił, a wtedy dostąpił oświecenia. Bardzo ważnym problemem w życiu mnichów były cielesne pokusy, które utrudniały przestrzeganie surowej dyscypliny klasztornej, związanej z koniecznością zachowania celibatu oraz z restrykcyjną dietą.

Także wielu japońskich buddystów propagowało negatywny wizerunek ludzkiego ciała, o czym świadczy traktat Genshina (942–972), mnicha szkoły tendai, pt. *Ōjōyōshū* („Zbiór podstawowych zasad odrodzenia się w Czystej Ziemi”, 985). Pod wpływem nauk „Sutry naczynia krwi” (jap. *Ketsubonkyō*; chiń. *Xuepanjing*) za szczególnie nieczyste uważano ciało kobiece, skalane krwią menstruacyjną lub porodową.

W niniejszym artykule postaram się wyjaśnić, dlaczego w odróżnieniu od innych japońskich szkół buddyjskich w szkole shingon nie traktowano ciała jako przeszkody w praktyce religijnej. Wyjaśnione zostanie pojęcie ‘tajemnicy ciała’ (jap. *shinmitsu*) w kontekście teorii o ‘urzeczywistnieniu natury buddy w doczesnym ciele’ (jap. *sokushin jōbutsu*). Szczególna uwaga zostanie poświęcona transformacji cielesnych żądz w pragnienie oświecenia w trakcie praktyki religijnej.

CIAŁO JAKO PRZESZKODA W PRAKTYCE RELIGIJNEJ W BUDDYZMIE JAPOŃSKIM

Mnich szkoły tendai, Genshin (942-972)⁴ jest autorem „Zbioru podstawowych zasad odrodzenia się w Czystej Ziemi”, w którym bardzo szczegółowo opisuje cierpienia w sześciu ścieżkach transmigracji (*rokudō*)⁵ w celu wzbudzenia w czytelnikach pragnienia odrodzenia się w Czystej Ziemi (*jōdo*) Buddy Amidy⁶, gdzie bez trudu można dostąpić oświecenia.

Genshin wiele uwagi poświęca cierpieniom cielesnym w świecie ludzi. Ciało ludzkie jest podatne na choroby i odczuwa ból spowodowany zranieniem, ukąszeniem owadów czy gadów. Człowiek cierpi także odczuwając zimno, wysokie temperatury oraz dużą wilgotność powietrza. Bóle spowodowane są także przemęczeniem, którego trudno uniknąć, gdy zabiega się o swoje codzienne sprawy. Genshin podkreślał, że ludzie są nieszczęśliwi, gdyż zamiast poszukiwać drogi do oświecenia, ulegają cielesnym żądom. Podziwiają piękno ciała ludzkiego, nie pamiętając o tym, co kryje powłoka skóry. Aby obrzydzić

³ Pojęcie ‘nie-ja’ (*muga*) oznacza, że nie istnieje nic niezmiennego i trwałego, a więc nie ma duszy. W buddyzmie Wielkiego Wozu wskazuje ono ponadto na niepojętą jedność człowieka i wszechświata.

⁴ Genshin (Eshin Sōzu) urodził się w rodzinie arystokratycznej Urabe. Wstąpił do klasztoru Enryakujū na górze Hiei i studiował nauki „Sutry lotosu” pod kierunkiem Ryōgena (912–985). Po tym jak zamieszkał w odosobnieniu w małej świątyni Shuryōgon’ in całkowicie poświęcił się praktyce inwokacji „Chwała Buddzie Amidzie” (*Namu Amida Butsu*).

⁵ Sześć ścieżek transmigracji (*rokudō*): tzw. piekła buddyjskie (jap. *jigoku*), czyli osiem ognistych i osiem lodowatych miejsc kaźni oraz sfery zamieszkiwane przez głodne duchy (*gaki*), zwierzęta (*chikushō*), ludzi (*ningen*), walczące demony (*ashura*) i niebian (*tenjō*).

⁶ Budda Amida złożył ślubowania, że każdy kto z wiarą będzie wzywał jego imię, odrodzi się w rajskiej krainie, Czystej Ziemi, gdzie nie ma cierpienia i nawet szelest liści w drzewach głosi naukę o oświeceniu.

adeptom cielesne uciechy, Genshin niezwykle szczegółowo opisuje wszystkie kości ludzkie, mięśnie, ścięgna i żyły oraz organy wewnętrzne. Mięśnie z żyłami porównuje do „warstw błota”. Podkreśla, że ciało ze swej natury jątrzy się i ropieje – jak więc można je pożądać⁷. Pory skóry wydzielają śmierdzący pot, kiszka stołcowa jest pełna ekskrementów, pęcherz – moczu. Właśnie dlatego ciało jest ‘nieczyste’ (*fujō*). Aby jeszcze bardziej obrzydzić ciało ludzkie Genshin pisze o nim jako o siedlisku najróżniejszych robaków i pasożytów, które się nim żywią. Nawet jeśli człowiek spożywa najbardziej wykwintne potrawy, bardzo szybko zmieniają się one w jego ciele w odchody. Nie można oczyścić ciała przez ablucje, gdyż woda nie zmyje wewnętrznej nieczystości⁸.

Genshin podkreśla, że nikt nie uniknie śmierci, nawet jeśli uda mu się dożyć sędziwego wieku, nawiązując przy tym do nauk „Sutry o wielkim zgaśnięciu” (jap. *Daihatsu nehanyō*; sanskr. *Mahāparinirvāna sūtra*): „Każdy dzień przybliża chwilę naszej śmierci, tak jak za każdym krokiem, przybliża się do swojego nieuniknionego przeznaczenia krowa prowadzona do rzeźni”⁹. Należy więc pamiętać, że „to, co teraz jest w pełnym rozkwicie, tak naprawdę niedługo szczeźnie”¹⁰.

Genshin cytuje fragment traktatu *Makashikan* („Wielkiego wyciszenia i kontemplacji”)¹¹ autorstwa mistrza tendai, Zhiyi (jap. *Chigi*), o tym, że ten, kto zachwyca się pięknymi oczami kobiety, jej czerwonymi ustami i białymi zębami, nie zdaje sobie sprawy, że jej twarz można by porównać do ekskrementów pokrytych makijażem albo do rozkładającego się ciała, ubranego w piękne szaty. Nietrwałe ciało to „piękne naczynie pełne nieczystości”¹², które po śmierci zmienia się w proch.

Genshin opisuje także pośmiertny rozkład ciała, które sinieje, deformując się na skutek opuchlizny, a w końcu gnije. Warto zauważyć, że ukazywanie brzydoty ciała po śmierci kojarzy się z powstałą w Indiach medytacją nad nieczystością ciała (jap. *fujōkan*)¹³. Medytacja ta była nazywana także kontemplacją obrazów dziewięciu stadiów (jap. *kusōzu*), czyli dziewięciu wizerunków rozkładu ciała pięknej kobiety po śmierci i praktykowana była także w klasztorach buddyjskich w Japonii, gdyż miała pomóc mnichom w zachowaniu celibatu.

Genshin był przekonany, iż uświadomienie sobie nietrwałości ciała ludzkiego i jego wewnętrznej nieczystości jest niezbędne, aby można było wyzwolić się od cielesnego pożądania i nakierować całkowicie na praktykę religijną, prowadzącą do oświecenia.

Innym przykładem negatywnego podejście do cielesności i fizjologii w tradycji buddyzmu japońskiego jest niezwykle popularność „Sutry naczynia krwi”, jednej z tzw. ‘fałszywych sutr buddyjskich’ (jap. *gikyō*)¹⁴. Nie wiadomo, kiedy dokładnie powstała w Chinach, ale na pewno była już znana w Japonii w XV wieku, gdyż wzmianki o niej znajdują się w księgach świątynnych i pamiętnikach arystokratów.

⁷ Mizumaro Ishida (red.), Genshin, *Ōjōyōshū* („Zbiór podstawowych zasad odrodzenia się w Czystej Ziemi”), Iwanami Shoten, Tōkyō 1996, s. 55nn.

⁸ Ibidem, s. 61.

⁹ Ibidem, s. 64n.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ *Makashikan* – chiń. *Zhiguan*.

¹² Mizumaro Ishida (red.), Genshin, *Ōjōyōshū*, op. cit., s. 61.

¹³ Jap. *fujōkan* – sanskr. *aśubha-bhāvanā*.

¹⁴ *Gikyō* – teksty, które powstały w Chinach, a nie w Indiach lub takie, które są zniekształconymi przekładami tekstów sanskryckich. W Japonii uważane były za autentyczny zapis nauk buddyjskich.

W sutrze tej przedstawiono scenę, w której uczeń Buddy Mokuren (sansk. *Maudgalyāyana*) udaje się do piekieł, żeby odszukać tam swoją matkę. W piekle ujrzał staw wypełniony krwią, w którym zanurzone były kobiety zakute w kajdany. Trzy razy dziennie zmuszane były one przez piekielnych strażników do picia krwi, a jeśli odmawiały, były bite żelaznymi pałkami¹⁵. Mokuren zapytał strażnika, dlaczego w stawie tym są tylko kobiety, a nie ma tam mężczyzn. Ten odpowiedział, że jest to miejsce kary dla kobiet, które skalały swoją krwią porodową bóstwo ziemi lub prały w rzekach rzeczy poplamione krwią menstruacyjną kalając wodę, która została potem użyta przez mnichów do przygotowania herbaty składanej w ofierze w trakcie ceremonii religijnych¹⁶.

Mokuren, nie mogąc się pogodzić z tym, że nie potrafi pomóc swojej matce, udał się do Buddy Śakjamuniego po radę. Budda powiedział mu, że dzieci mogą pomóc matkom cierpiącym w piekle, jeśli będą przestrzegać prawa buddyjskiego i modlić się do istot oświeconych. Muszą poprosić mnicha o odprawienie ceremonii, w trakcie której będzie recytowana „Sutra naczynia krwi”: „Wtedy w stawie krwi w piekle nagle pojawi się kwiat lotosu o pięciu kolorach, a cierpiące tam kobiety będą się radować, jednocześnie żałując za grzechy i dzięki temu pragnieniu przebaczenia będą mogły się odrodzić w Czystej Ziemi”¹⁷.

Warto zwrócić uwagę na to, że z powodu menstruacji kobiety obowiązywały różne zakazy związane z buddyjską praktyką religijną. Na przykład jedna z wyznawczyń nauk Nichirena w liście pytała go jak ma praktykować w tym okresie¹⁸. Jej pytania wskazują na to, że nie była pewna, czy wolno jej nawet stawać przed zwojem *gohonzon*¹⁹, dopytywała się również, ile dni po menstruacji nie powinna czytać „Sutry lotosu”. W odpowiedzi Nichiren oświadcza, że za czasów Buddy kobiet, które zostawały mniszkami, nie obowiązywały żadne zakazy ze względu na menstruację. Jednak nie twierdzi, że kobiety mogą praktykować w tym okresie, tak jak zwykle. Sugeruje, że kobieta powinna zaprzestać czytania sutry i składania pokłonów, może jedynie recytować inwokację *Namu myohō rengo kyō* („Chwała ‘Sutrze lotosu niezwykłego prawa!’”)²⁰.

W „Sutrze naczynia krwi” znajdujemy także fragmenty, w których kobiety przedstawiane są jako gorsze od mężczyzn ze względu na skłonność do zazdrości, poządlivosti i próżności²¹. Tego typu oskarżenia możemy znaleźć w różnych tekstach buddyjskich, jednak tylko w *Ketsubonkyō* znajdujemy uzasadnienie dyskryminacji kobiet w odwołaniu jedynie do fizjologii.

W buddyjskiej szkole sōtō, należącej do nurtu zen, „Sutra naczynia krwi” była recytowana w trakcie ceremonii wyświęcania mniszek, po to, by nie skalały one krwią menstruacyjną specjalnego podwyższenia (*kaidan*), na którym się odbywała. W trakcie

¹⁵ Momoko Takemi, „Menstruation Sutra” *Belief in Japan*, „Japanese Journal of Religious Studies”, 1983, t. 10 nr 3-3, s. 230, <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2270S> [20.07.2017].

¹⁶ Według „Sutry rytuałów dla zmarłych” (jap. *Urabongyō*; sanskr. *Ullambana sūtra*) matka Mokurena miała odrodzić się w sferze głodnych duchów (*gaki*), gdyż tak bardzo go kochała, że zaniedbywała swoje inne dzieci.

¹⁷ Momoko Takemi, „Menstruation Sutra” *Belief...*, op. cit., s. 232.

¹⁸ Toshie Kurihara, *A History of Women in Japanese Buddhism: Nichiren Perspectives on the Enlightenment of Women*, s. 106: <http://www.iop.or.jp/Documents/0313/kurihara.pdf> [20.07.2017].

¹⁹ *Gohonzon* – dosł. ‘główny obiekt kultu’. W szkole Nichirena jest nim zwój, na którym w otoczeniu imion bodhisattwów, będących obrońcami „Sutry lotosu” znajduje się przytoczona dalej inwokacja.

²⁰ Momoko Takemi, „Menstruation Sutra” *Belief...*, op. cit., s. 107.

²¹ *Ibidem*, s. 235.

pogrzebu kobiet w obrządku sōtō przed kremacją wkładano do trumny kopię *Ketsu-bonkyō*, wierząc, że w ten sposób można uchronić kobietę przed torturami w „Stawie Krwi”. Były także specjalne buddyjskie talizmany, które miały nosić ze sobą kobiety w trakcie menstruacji²².

Niewątpliwie „Sutra naczyńia krwi” przyczyniła się do wzmocnienia wiary w skalanie krwią kobiet, rozpowszechniony wcześniej przez shintō, rodzimą religię Japonii. Ze względu na skalanie krwią porodową kobiety przed i po porodzie musiały przebywać w specjalnie dla nich zbudowanych chatach²³. Według nauk shintō skalanie krwią wzbudzało gniew bogów, dlatego kobiety jako potencjalnie skalane nie mogły wchodzić na święte góry ani brać udziału w ważnych ceremoniach religijnych²⁴.

W tradycji buddyjskiej często mowa jest o tym, że ciało człowieka jest źródłem cierpienia – prawda o istnieniu cierpienia (jap. *kutai*) mówi o cierpieniach cielesnych, takich jak starość, choroba czy śmierć. Wierzono, że ciało człowieka jest nieczyste, a cielesne pokusy stanowią przeszkodę w buddyjskiej praktyce religijnej. Z tego powodu wypracowano w tradycji buddyjskiej liczne praktyki umartwiania ciała. Jednak w tradycji Wielkiego Wozu możemy znaleźć inny stosunek do cielesnych pragnień – zamiast walczyć z nimi można je bowiem przekształcić w pragnienie oświecenia. Ciało nie stanowi więc przeszkody, ale jest bardzo ważne w praktyce, której celem jest oświecenie. Należy także pamiętać, że według tradycji Budda głosił środkową drogę i nie akceptował skrajnej ascezy, o czym świadczą jego słowa przed wstąpieniem w nirwanę: „Nie poddawajcie się, wiedząc, że i hedonizm, i umartwienia są przyczyną cierpienia”²⁵.

AFIRMACJA CIELESNOŚCI W DOKTRYNIE SZKOŁY SHINGON

Aby zrozumieć pozytywne podejście do ciała człowieka w szkole shingon, która została założona przez mnicha Kūkaia²⁶ (pośmiertne imię Kōbō Daishi, 774–835), należy przybliżyć teorię ‘trzech ciał buddy/istoty oświeconej’ (jap. *sanshin*). Można bowiem wyróżnić ciało Dharmy/ciało kosmiczne (sansk. *dharma-kāya*; jap. *hosshin*), Ciało Prze-

²² Bernard Faure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press, Princeton 1998, s. 77.

²³ Hirokazu Narikiyo, *Josei to kegare no rekishi* (Historia skalania kobiet), Hanawa Shobō, Tōkyō 2003, s. 7. Były to chaty porodowe (jap. *ubugoya*) oraz chaty menstruacyjne (jap. *gekkeigoya*).

²⁴ Więcej na temat cielesności kobiet w shintō w: Agnieszka Kozyra, „Stosunek do ciała w shintō, rodzimej religii Japonii”, Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka (red.), *Cielesność w kulturze Japonii*, t. 2: *Religia, historia i sztuka*, Wydawnictwo „Japonica”, Warszawa 2016, s. 16–59.

²⁵ Sengaku Maeda (red.), *Nauka Buddy*, op. cit., s. 10.

²⁶ Kūkai urodził się w prowincji Sanuki (obecnie pref. Kagawa) na wyspie Shikoku w rodzinie podupadłej arystokracji. Kształcił się początkowo mając na celu karierę urzędniczą, jednak wkrótce zainteresował się buddyzmem. Udowadniał wyższość buddyzmu nad konfucjanizmem i taoizmem w rozprawie *Sangōshiki* („Wskazówki trzech nauk”, 798). W 804 Kūkai został wyświęcony na mnicha w świątyni Tōdaiji w Narze i udał się do Chin, gdzie został uczniem mistrza Huiguo (jap. Keika), orędownika buddyzmu ezoterycznego. Po powrocie do Japonii w 805 przez pewien czas Kūkai przebywał na Kyūshū, gdzie opracowywał zręby doktryny szkoły shingon. W 809 został przeorem klasztoru Takaosanji. Dzięki poparciu cesarza Sagi (786–842) Kūkai rozpoczął budowę kompleksu świątynnego na górze Kōya, wybudował pawilon dla odprawiania rytuałów shingon na terenie świątyni Tōdaiji, a 822 został przeorem świątyni Tōji w stolicy Heiankyō (obecnie Kioto). Swoje poglądy na temat buddyzmu ezoterycznego Kūkai zawarł między innymi w traktatach: *Sokushin jōbutsu gi* („O dostąpieniu oświecenia w doczesnym ciele”, 817), *Himitsu mandara jūjūshin ron* („O dziesięciu stanach jaźni tajemnej mandali”, 830) oraz *Hannya shingyō hiken* („Sekretna nauka o ‘Sutrze serca’”, 834).

jawione (sansk. *nirmāṇa-kāya*; jap. *ōjin*) i Ciało Chwalebne (sansk. *sambhoga-kāya*; jap. *hōjin*)²⁷. W wielu sutrach pojawia się napomnienie, że nie można znaleźć Buddy pod jakąś konkretną postacią czy formą. Prawdziwy Budda nie ma formy, gdyż jest synonimem Oświecenia. Ujrzenie Buddy oznacza dostąpienie Oświecenia²⁸. Oświecenie oznacza doświadczenie jedności wszystkiego i dlatego Ciało Dharmy przenika wszystko, co istnieje. „Ciało istoty oświeconej wypełnia wszystkie, nawet najdalsze zakątki wszechświata, jego istnienie jest wieczne”²⁹.

Ciało Dharmy nie ma formy, jednak może przejawić się jako Ciało Chwalebne, posiadające trzydzieści dwie fizyczne oznaki istoty oświeconej³⁰. W taki sposób przedstawiane jest ciało buddów i bodhisattwów w ikonografii buddyjskiej, aby mogło być obiektem czci. „W tym ciełe Budda w swoim miłosierdziu ratuje niezliczone rzesze ludzi, stosując odpowiednie sposoby. Jak ogień, który trawi wszystko, Budda spala to, co podsyca żądze ludzkie. Rozwiewa cierpienia i troski, jak wiatr, który przegania kurz”³¹. Z kolei Ciało Przejawione to ciało istoty oświeconej, która przyjmuje postać człowieka i pojawia się w naszym świecie, aby prowadzić ludzi do Oświecenia. „W tym ciełe Budda rodzi się, rozpoczyna praktykę religijną, dostępuje Oświecenia, poucza i ratuje ludzi, używając do tego odpowiednich sposobów, a jego choroba i śmierć poświadczają prawdy, które głosi”³². Pierwotnie ciałem Buddy jest Ciało Dharmy, jednak ukazują się on ludziom pod różnymi postaciami w zależności od ich potrzeb i możliwości pojmowania.

Kūkai uznał za najważniejsze teksty buddyjskie dwie sutry: „Sutrę Buddy Dainichiego” (jap. *Dainichikyō*; sanskr. *Mahāvairocana sūtra*³³) oraz „Sutrę diamentowego szczytu” (jap. *Kongōchōkyō*; *Vajraśekhara sūtra*³⁴), w których uosobieniem Ciała Dharmy jest

²⁷ Minoru Kiyota, *Shingon Mikkyō Mandala*, The University of Chicago Press, Chicago 1969, s. 32n.

²⁸ *Nauka Buddy*, op. cit., s. 26.

²⁹ *Ibid.*, s. 28.

³⁰ Trzydzieści dwa cielesne znaki Buddy (jap. *sanjūnisō*): płaskie stopy, odcisk Koła Dharmy na spodzie stopy, długie palce, miękkie dłonie i stopy, błona między palcami, okrągłe pięty, wyjątkowo wysokie podbicie stopy, „jelenie”/jędrne uda, długie ręce sięgające za kolana, ukryte w głębi ciała genitalia, proporcjonalne ciało (wzrost równy długości rozstawionych rąk), niebieskie włosy wystające z każdego pora w skórze, włosy rosnące ku górze, złotawy odcień skóry, świetlista aureola, jedwabiście gładka skóra, okrągły kark, „lwi” tors (majestat), idealnie wyprostowana postawa ciała, krągłość ramion, czterdzieści zębów, równe odstępy między zębami, białe kły dłuższe od innych zębów, „lwie szczęki” (pełne i mocne), ślina nadająca pyszny smak, nadzwyczaj długi i szeroki język, głęboki, mocny i czysty ton głosu, niebieski kolor oczu, długie i gęste rzęsy, guz mądrości (na czubku głowy), tzw. trzecie oko (wszechwiedzące), na środku czoła kosmyk białych włosów, z których wydobywało się światło oświetlające cały świat.

³¹ *Nauka Buddy*, op. cit., s. 29.

³² *Ibid.*

³³ *Mahāvairocana* oznacza „Wielką jasność”, jednak w Japonii słowo to zostało przetłumaczone jako „Wielkie Słońce”, gdyż budda ten został utożsamiony z boginią słońca Amaterasu ze względu na synkretyzm buddyzmu i shintō. *Sutra Dainichiego* ma formę dialogu między zadającym pytania bodhisattwą Kongōsattā (sansk. „Vajrasattva”), a odpowiadającym mu Buddą Dainichim, który w ten sposób odkrywa wszelkie sekrety praktyki prowadzącej do oświecenia. Wyjaśniona została Mandala Królestwa Wielkiego Łona (jap. *taizōkai mandara*). „Sutra Dainichiego” została na język chiński przetłumaczona przez Subhakarasiṃhę (637–735) i jego ucznia Yixinga (ok. 681–727).

³⁴ Diament (jap. *kongō*; sanskr. *vajra*) symbolizuje najwyższą mądrość przebijającą się przez niewiedzę. W sutrze tej Budda Dainichi naucza zebranych, w tym Śakjamuniego, o sposobach dostąpienia oświecenia. Omówiona jest „Mandala Królestwa Diamentowego Szczytu” (jap. *kongōkai mandara*).

Budda Dainichi. Budda Dainichi jest ‘pierwotnie nienarodzony’ (jap. *hompushō*; sanskr. *ādyanupāda*)³⁵, czyli odwieczny, wolny od prawa przyczyny i skutku. W sutrach tych pojawia się pouczenie, że kontemplując „Mandalę Królestwa Wielkiego Łona” (jap. *Taizōkai mandara*), należy rozpatrywać wielkie miłosierdzie jako cnotę Buddy Dainichiego, podczas, gdy w „Mandali Królestwa Diamentowego” (jap. *Kongōkai mandara*) jest on symbolem najwyższej mądrości. Najwyższa mądrość i wielkie miłosierdzie są to dwa nierozdzielne aspekty oświecenia. Oba teksty zawierają szczegółowy opis mandal oraz rytuałów ezoterycznych, które umożliwiają dostąpienie oświecenia³⁶.

Kūkai głosił wyższość przekazu zawartego w „Sutrze Buddy Dainichiego” i „Sutrze diamentowego szczytu”³⁷ nad naukami egzoterycznymi³⁸, gdyż wierzył, że dzięki ezoterycznym praktykom można osiągnąć stan Buddy w doczesnym ciele (jap. *sokushin jōbutsu*). W traktacie *Sokushin jōbutsu gi* („O dostąpieniu oświecenia w doczesnym ciele”) Kūkai powołuje się na następujący wers „Sutry diamentowego szczytu”: „Ten, kto praktykuje medytację [opisaną w tej sutrze – A.K.] będzie mógł natychmiast dostąpić oświecenia Buddy Dainichiego”³⁹. Właśnie w tej sutrze zawarta jest obietnica oświecenia w doczesnym ciele, w tym życiu, dla każdego, kto wytrwale będzie praktykował zgodnie z zaleceniami tej sutry. Kūkai zalecał zwłaszcza medytację nad sanskrycką literą A (jap. *akan*)⁴⁰, symbolizującą Buddę Dainichiego. Celem praktyki shingon jest osiągnięcie „doskonałego ciała buddy/istoty oświeconej” (jap. *busshin emman*), które jest ostatnią „fazą pięciostopniowej medytacji osiągnięcia ciała [buddy]” (jap. *gosōjōshinkan*)⁴¹. W trakcie tej medytacji adept najpierw wizualizuje swój umysł jako księżyc w pełni, spowity mgłą, potem stara się usunąć mgłę, która przesłania pierwotną mądrość natury buddy, symbolizowaną przez blask księżyca. Kolejna faza to wizualizacja diamentowego szczytu

Nie wiadomo, kiedy dokładnie powstała ta sutra, zapewne w południowych Indiach w drugiej połowie VII wieku. Tłumaczami na język chiński byli Vajrabodhi (671–741) i Amoghavajra (705–774).

³⁵ Warto zauważyć, że ‘nienarodzone’ jest także synonimem pustki (jap. *kū*) oraz nirwany jako tego, co ‘nie rodzi się i nie umiera’ (jap. *fishō fumetsu*).

³⁶ Ryūichi Abe, *The Weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York 1999, s. 130.

³⁷ Według legendy indyjski mistrz Nagardżuna (jap. Ryūju, II–III w.) miał odnaleźć obie sutry w Żelaznej Wieży w południowych Indiach (jap. *nanten tettō*). Wieży tej nie można było otworzyć przez wiele setek lat po śmierci Śakjamuniego. Kiedy buddyzm bardzo osłabł w Indiach, Nagardżuna udał się do wieży, modlił się i rozrzucił ziarna białego maku przez 7 dni. (ziarna maku symbolizują praktykę shingon, czyli różne rytuały, które otwierają bramę oświecenia). Siódmego dnia wrota wieży same się otworzyły, w środku zabłysło światło, wieża wypełniła się kwiatami i zapachem kadzidła, słychać były głosy śpiewające hymny. Objawił się Budda Dainichi (lub w innej wersji Kongōsatta) i wręczył Nagardżunie oba teksty.

³⁸ Egzoteryczny, czyli jawny przekaz to sutry, w których naucza Budda Śakjamuni, uznany za postać historyczną.

³⁹ Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi* („O dostąpieniu oświecenia w doczesnym ciele”), <http://piicats.net/sokushinnjyoubutsugi.htm> [20.07.2017], s. 1.

⁴⁰ W trakcie tej medytacji adepci shingon wymawiają cały czas głoskę A w trakcie rytmicznych wydechów, siedząc w pozycji lotosu i kontemplując zwój, na którym namalowana jest w kolorze złotym sanskrycka litera A, znajdująca się w środku kwiatu lotosu w księżycu w pełni (jap. *ajigatsurinkan*). Wizerunek litery A ze zwoju musi tak się utrwalić praktykującemu, że widzi ją z zamkniętymi oczyma.

⁴¹ Początkowe cztery fazy dotyczą sfery duchowej: postanowienie poznania jaźni buddy (jap. *tsūdatsu bodaishin*); doskonalenie jaźni buddy dzięki praktyce (jap. *shū bodaishin*); osiągnięcie diamentowego szczytu (najwyższej mądrości) jaźni buddy (jap. *jō kongōshin*), potwierdzenie jaźni diamentowego szczytu (najwyższej mądrości) jaźni buddy (jap. *shō kongōshin*).

(symbolu najwyższej mądrości oświecenia) na tle księżycy. Następnie adept w diamentowym szczyście umieszcza wszystkie oświecone istoty, aby mogły one potwierdzić jego najwyższą mądrość. W ostatniej fazie adept stopniowo poszerza księżyc ze znajdującym się w nim diamentowym szczytem w taki sposób, aby stał się tożsamy z Ciałem Dharmy przenikającym wszechświat⁴².

Kūkai postulował jedność ciała i umysłu (jap. *shinshin ichinyo*) odwołując się do teorii sześciu wielkich elementów (jap. *godai*): ziemi, wody, ognia, powietrza/wiatru, przestrzeni i świadomości. Pięć pierwszych odpowiada pojęciu ‘materii’, a więc także ciała, a ostatni dotyczy sfery duchowej. Wszystko, co istnieje, składa się z tych sześciu elementów. Te sześć elementów nie zostało stworzonych, są jednocześnie tym, co tworzy, i tym, co utworzone⁴³.

Kūkai pisał, że „Sześć wielkich elementów wzajemnie się przenika i jest w stanie wiecznej medytacji, będącej urzeczywistnieniem oświecenia. (...) Wszystko, co istnieje jest wzajemnie powiązane jak oczka w sieci Indry”⁴⁴. Pojawia się tu znana w buddyźmie metafora nieskończonej sieci znajdującej się pałacu Indry. W każdym węzłku tej sieci przymocowany jest klejnot, który odbija wszystkie inne, nawet te najbardziej odległe, i jest przez wszystkie inne odzwierciedlany. Metafora wskazuje na niepojętą jedność wszystkiego, o której mowa jest także w „Sutrze Girlany Kwiatów” (jap. *Kegongyō*; sanskr. *Avatamsaka sūtra*): „jedno jest wszystkim, a wszystko jest jednym” (*ichi soku issai, issai soku ichi*). Ciało Dharmy, czyli ciało kosmiczne buddy, którego uosobieniem jest Budda Dainichi jest niepojętą jednością, gdyż jedność ta nie wyklucza rozróżnienia sześciu wielkich elementów. Także wszystko, co istnieje, składa się z sześciu wielkich elementów, jak Ciało Dharmy i dlatego wszystko ma naturę buddy. Ze względu na aspekt różnicy, który związany jest z rozróżnieniem na sześć wielkich elementów, wszystko podlega zmianie i jest nietrwałe. Ze względu na aspekt jedności wszystko jest tym samym i jest wieczne – nie ma dualizmu ciała i ducha, przedmiotu i podmiotu poznania. Kūkai pisał: „W buddyźmie egzoterycznym cztery wielkie elementy [ziemia, woda, ogień i powietrze/wiatr – A.K.] są uważane za formy nieożywione, a więc nie są istotami czującymi (jap. *shujō*), jednak w buddyźmie ezoterycznym cztery wielkie elementy uważane są za ciało *samaya Tathagaty*”⁴⁵ [ciało Buddy Dainichiego, które jest jednością wszystkiego, co istnieje – AK]. Cztery elementy nie są oddzielne od umysłu, pierwotnie są tym samym. To, co materialne, nie różni się od tego, co duchowe, umysł nie różni się od ciała. Przenikają się i są wzajemnie uwarunkowane”⁴⁶.

Kūkai podkreśla także, że dostąpienie oświecenia możliwe jest dzięki przejawieniu ‘trzech tajemnic’ (*sammitsu*), czyli tajemnicy ciała (jap. *shimmitsu*), mowy (jap. *kumitsu*) i umysłu (jap. *imitsu*)⁴⁷. Trzy tajemnice dotyczą trzech niepojętych aktywności Ciała Dharmy (Ciała Buddy Dainichiego) – cielesnej, słownej i psychicznej/umysłowej. Jednak stanowią one także istotę praktyki shingon. Według nauk shingon należy sprawić,

⁴² Akira Masaki, *Kūkai to mikkyō bijutsu* („Kūkai a sztuka ezoteryczna”), Kadokawa Gakuei, Tōkyō 2012, s. 51n.

⁴³ Yoshito S. Hakeda, *Kūkai. Major Works*, Columbia University Press, New York 1972, s. 89.

⁴⁴ Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi*, op. cit., s. 2.

⁴⁵ Sanskr. *tathāgata* (jap. *nyorai*, dosł. ‘ten, który przychodzi w taki sposób’) – przydomek Buddy. Pojęcie *samaya* odnosi się w tym kontekście do pojęcia ‘równości’ (jap. *byōdō*) wszystkiego, co istnieje, ze względu na pierwotną jedność wszystkiego.

⁴⁶ Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi*, op. cit., s. 5.

⁴⁷ Ibidem, s. 13.

żeby ciało, mowa i umysł adepta były całkowicie „pochłonięte” przez praktykę religijną. Świadomość ciała powinna być całkowicie skoncentrowana na doznaniach związanych z pozycją medytacyjną, a ręce ułożone w odpowiednią mudrę⁴⁸. Także inne zmysły należy nakierować na praktykę religijną – węch odczuwa zapach kadzidła, smak jest zdominowany przez specjalne zioła, które żuje adept, zmysł słuchu skupia się śpiewnym intonowaniu sutr oraz mantr i dharani⁴⁹, a wzrok jest skoncentrowany na obiektach religijnej kontemplacji (jap. *kansō*). Tajemnica mowy to recytacja mantr czy dharani. Umysł musi kontemplować mandalę lub inne obiekty kultu, angażując do tego wyobraźnię i uczucia. Kūkai pisał: „Trzy tajemnice przenikają cały wszechświat, ozdabiając wspaniale mandalę nieskończonej przestrzeni. Okładkami sutry głoszącej najwyższą prawdę jest Niebo i Ziemia, malowane pędzlem gór i tuszem oceanów”⁵⁰.

Według Kūkaia oświecenie nie jest osiągnięte po wielu wcieleniach usilnej praktyki religijnej i gromadzenia zasług – można dostąpić oświecenia tu i teraz dzięki praktyce religijnej opisanej w sutrach szkoły shingon. Wszystkie jej elementy stanowią niejako tajemny język oświecenia, dlatego niezbędne jest wtajemniczenie przez mistrza. Skuteczność mantr, dharani czy mudr jest związana także z rytuałami użyczenia mocy (jap. *kaji*; sanskr. *adhiṣṭhāna*), w trakcie których wyznawca shingon w niepojęty sposób doświadcza mocy istot oświeconych (jap. *jita muniriki*; dosł. „własna moc i inna moc są tym samym”). Przekazanie mocy jest przejawem wielkiego miłosierdzia istot oświeconych i wiary tych, którzy przyjmują tę łaskę. Kūkai tak pisał o znaczeniu słowa *kaji*. „*Ka* (‘dawanie’) to współczucie Buddy, które kieruje on ku istotom czującym jak promienie słońca; *Ji* (‘przyjmowanie’) to zachowanie tego współczucia w umysłach istot czujących, tak jak woda ogrzana promieniami słonecznymi utrzymuje ciepło”⁵¹.

W trakcie ceremonii inicjacji *kanjō*, która polega między innymi na skropleniu głowy ucznia wodą z pięciu naczyń, symbolizujących „Pięć Mądrości” (jap. *gochi*)⁵², w nadnaturalny sposób adeptowi zostaje przydzielony opiekun (budda, bodhisattwa lub strażnik buddyzmu), do którego będzie się on modlił o użyczenie mocy, niezbędnych do tego, by rytuały shingon były skuteczne. W trakcie „inicjacji poprzez otrzymanie mantry” (jap. *jumyō kanjō*) adept wchodzi do pomieszczenia z zawiązanymi oczyma, aby nie widział, gdzie upadnie rzucony przez niego na mandalę kwiat – jest to rytuał „rzucenia kwiatu i zdobycia jako opiekuna istoty oświeconej” (jap. *tōge tokubutsu*). Postać z mandali, na którą upadł kwiat, będzie mu przekazywać odtąd swoje moce⁵³. Rytuał ten przypieczę-

⁴⁸ Sanskr. *mudrā* (jap. *in/ingei*) to określenie specjalnego układu rąk, stosowanego między innymi w trakcie medytacji. Dosłownie słowo to oznacza „pieczęć”, gdyż jest to gest używany do magicznego „zapieczętowania” słów mających szczególną moc.

⁴⁹ Recytacja krótszych wersów mantry (jap. *shingon*; w sanskrycie słowo to znaczy „naczynie wypełnione świętymi myślami”, ‘formuła magiczna’, ‘zaklęcie’) i dłuższych wersów *dhāraṇi* (jap. *dārani*, w sanskrycie dosł. ‘[formuła] podtrzymująca’) ma na celu m.in. wzmocnienie koncentracji w trakcie medytacji oraz umożliwienie jedności z istotą oświeconą, aby uzyskać jej moc lub ochronę.

⁵⁰ Yoshito S. Hakeda, *Kūkai. Major Works*, op. cit., s. 91.

⁵¹ Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi*, op. cit., s. 16.

⁵² „Pięć mądrości” (jap. *gochi*): mądrość świata Dharmy, czyli poznanie istoty rzeczywistości (jap. *hokkai taishōchi*); mądrość wielkiego, doskonałego zwierciadła, czyli poznanie rzeczywistości, taką jaką jest (jap. *daienkyōchi*); mądrość płynąca z poznania równości wszystkiego (jap. *byōdōshōchi*); mądrość cudownego postrzegania [wszystkich fenomenów] (jap. *myōkanzatchi*); mądrość czynienia wszystkiego dla dobra innych (jap. *jōshosachi*).

⁵³ Ryūichi Abe, *The Weaving of Mantra*, op. cit., s. 122n.

towuje także oficjalne przyjęcie na ucznia przez mistrza shingon⁵⁴. Wyznawcy shingon wierzą, że można wzmocnić się także siłą własnych zasług, płynących z praktyki religijnej (jap. *gokudokuriki*), ale ostatecznym celem praktyki jest uzyskanie mocy Buddy Dainichiego (jap. *nyorai kajiriki*). Wyznawca doświadcza wtedy wewnętrznie sprzeczną jedność z Buddą Dainichim, gdyż „Budda wchodzi w niego, a on wchodzi w Buddę” (jap. *nyūga ganyū*)⁵⁵, a miejsce praktyki staje się centrum wszechświata. To tak, jakby adept znajdował się na miejscu Buddy Dainichiego na „Centralnym Podium Ośmiu Płatków Lotosu” (jap. *chūdai hachiyōin*) na „Mandali Wielkiego Łona”⁵⁶. To doświadczenie jedności jest nie tylko duchowe, ale także cielesne.

W szkole shingon nauka Wielkiego Wozu (jap. *daijō*; sanskr. *mahāyāna*) o tym, że „żądze są tożsame z oświeceniem” (jap. *bonnō soku bodai*) została zinterpretowana jako prawda o tym, że żądze można przekierować, aby stały się pragnieniem oświecenia. Jest to możliwe dzięki temu, że praktykującemu adeptowi shingon przekazywana jest moc jego duchowego opiekuna. W innych japońskich szkołach buddyjskich za przeszkodę w praktyce religijnej uznano ‘pięć żądz’ (jap. *goyoku*), czyli pragnienie bogactwa, sławy, a także pożądanie seksualne, potrzeba jedzenia, picia oraz snu⁵⁷. Jednak buddyzm ezoteryczny postrzega we wszystkich tych pragnieniach witalną energię, którą można wykorzystać, aby wzbudzić pragnienie oświecenia – „oderwanie od pragnień jest wielkim pragnieniem” (jap. *muyoku daiyoku*). Na mandalach Kongosatta (sanskr. *Vajrasattva*), bodhisattwa symbolizujący oświecenie, jest zawsze przedstawiany w towarzystwie czterech bodhisattwów symbolizujących kolejno pragnienia, doznania zmysłowe, miłość zmysłową oraz dumę. Nie należy starać się wyeliminować pragnień, trzeba je „uszlachetnić”, przekierowując je odpowiednio na pragnienie oświecenia, doznania zmysłowe w trakcie rytuału ezoterycznego, miłosierdzie w stosunku do wszystkich istot oraz satysfakcję płynącą z dostąpienia oświecenia.

Według tradycyjnego przekazu szkoły shingon Kūkai osiągnął stan Buddy w doczesnym ciele w wyjątkowy sposób – nie umarł tylko wstąpił w nirwanę i jest pogrążony w wiecznej medytacji w swoim mauzoleum na górze Kōya. Po śmierci Kūkaia pożar spowodowany piorunem spalił klasztor na górze Kōya i mnisi udali się do stolicy. Uczeń Kūkaia, Kangen (853–925), miał sen, w którym mistrz nakazał mu odbudowę kompleksu świątynnego. Kūkai przed śmiercią zakazał kremacji swojego ciała, zostało więc złożone w trumnie. Kangen zamierzał przenieść szczątki mistrza do nowego mauzoleum, więc otworzono trumnę. Wtedy właśnie okazało się, że ciało Kūkaia nie uległo rozkładowi. Tradycyjny przekaz o niezniszczalnym ciele Kūkaia nawiązuje do wspomnianego już pojęcia doskonałego ciała Buddy/istoty oświeconej” (jap. *bushhin emman*), które jest wieczne i nie ulega rozkładowi. Jest to Ciało Dharmy, które „nie jest ciałem, które musi być zasilane pokarmem, jest bowiem uosobieniem Najwyższej Mądrości, więc nie ulega lękom, nie zapada na choroby, jest wieczne i niezmiennie”⁵⁸.

⁵⁴ Z tego powodu rytuał ten nazywany jest także ‘inicjacją zatwierdzającą’ (*koka kanjō*).

⁵⁵ Wewnętrzna sprzeczność polega na tym, że jednostkowa świadomość nie rozpyla się w tej jedności. Budda nie wypiera ‘ja’ wchodząc w adepta, gdyż ‘ja’ adepta nie pozostaje biernym medium – wchodzi w Buddę.

⁵⁶ Michihiko Komine (red.), *Kūkai yomitoki jiten* („Słownik terminologii [stosowanej przez] Kūkaia”), Gakken, Tōkyō 2009, s. 78.

⁵⁷ Hisao Inagaki, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*, Nagata Bushodo, Kyoto 1984, s. 83.

⁵⁸ Sengaku Maeda (red.), *Nauka Buddy*, op. cit., s. 27.

Zapewne za przekazem o niezniszczalnym ciele Kūkaia kryje się chęć wykazania jego wyższości nad innymi mnichami buddyjskimi, jest on bowiem traktowany przez wyznawców shingon jako równy buddom i bodhisattwom. Jednak nie oznacza to, że celem praktyki w szkole shingon jest nieśmiertelność – wyznawcy shingon wierzą, że Kūkaï był wyjątkowym mnichem i tylko jemu udało się osiągnąć stan, w którym jego ciało nie uległo rozkładowi.

Warto zauważyć, że pod wpływem nauk Kūkaia, niektórzy przedstawiciele shugendō⁵⁹, związani ze szkołą shingon, odbywali praktykę mającą prowadzić do naturalnej samomumifikacji, czyli wysuszenia wewnętrznych i zewnętrznych organów, aby zapobiec ich rozkładowi. Wierzyli, że takie cielesne praktyki w połączeniu z duchowymi sprawią, że dostąpią oświecenia w doczesnym ciele⁶⁰. Mumie takich ascetów, które się zachowały, są po dziś dzień przechowywane w świątyniach buddyjskich (zwłaszcza w rejonie Dewa Sanzan⁶¹) jako ważne obiekty kultu⁶².

PODSUMOWANIE

W tradycji buddyjskiej często możemy natknąć się na nauki na pozór sprzeczne, które jednak nie wykluczają się nawzajem, gdyż dotyczą innych aspektów doktryny. Wiele z nich można uznać za „odpowiednie sposoby” (jap. *hōben*, sanskr. *upāya*)⁶³, którymi musi się posługiwać istota oświecona, aby móc prowadzić błędzących do oświecenia⁶⁴. W „Sutrze lotosu” w formie przypowieści ukazane zostały pośrednie sposoby prowadzenia do oświecenia tych, którzy nie są w stanie przyjąć bezpośredniej nauki. Istota oświecona, ze względu na wielkie miłosierdzie nie może ich pozostawić bez pomocy, o czym świadczy przypowieść „O płonącym domu” (*Kataku*)⁶⁵. W tej sutrze Budda nawiązuje do

⁵⁹ Shugendō – „Droga górskiej ascezy” (dosł. ‘droga zdobywania nadnaturalnych mocy’). Jest to synkretyczny ruch religijny w Japonii (związany z buddyzmem i shintō), którego przedstawiciele (tzw. *yamabushi*) praktykują w górach. Prekursorami ruchu shugendō, który powstał w XII wieku, byli górscy asceci *hijiri*, czyli buddyjscy mnisi, którzy porzucali życie klasztorne, aby praktykować samotnie w górach. Na rozwój shugendō wpływ miały także rodzime wierzenia związane z górami (*sangaku shinkō*). Za na wpół legendarnego założyciela shugendō uważa się En-no Gyōja (VII/VIII w.), który miał zdobyć nadnaturalne moce umożliwiające mu m.in. lewitację, a także leczenie chorób i odprawianie egzorcyzmów.

⁶⁰ Yōrō Takashi, *Nihonjin shintairon* („Cielesność w kulturze Japonii”), Nikkei Bijnesujin Bunko, Tōkyō 2004, s. 281.

⁶¹ Dewa Sanzan (dosł. trzy święte góry rejonu Dewa) na północy Japonii niedaleko miasta Sendai. Są to góry Hagurosan, Gassan i Yudonosan.

⁶² Więcej na ten temat: Marta Trojanowska, *Fenomen praktyk sokushinbutsu, ‘buddy w obecnym ciele’ w świetle podstawowych założeń tradycyjnej medycyny chińskiej*, Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka (red.) *Cielesność w kulturze Japonii*, t.2: *Religia, historia i sztuka*, Wydawnictwo „Japonica”, Warszawa 2016, s. 62–92.

⁶³ Hajime Nakamura (red.) *Nihon shūkyō jiten* („Encyklopedia religii Japonii”), Kōbundō, Kyōto 1994, s. 47.

⁶⁴ Według wyznawców szkoły shingon ezoteryczne (tajemne) nauki Buddy Dainichiego bezpośrednio wskazują na prawdę, podczas gdy nauki egzoteryczne (jawne) głoszone przez Buddę Śakjamuniego, będącego tak jak inne istoty przejawem Buddy Dainichiego, są jedynie „odpowiednim sposobem”. W „Sutrze diamentowego szczytu” Budda Dainichi poucza Śakjamuniego, że bez poznania prawdy nawet najbardziej zdeterminowana praktyka religijna nie będzie skuteczna. Może się to odnosić do etapu, w którym Śakjamuni praktykował skrajną ascezę.

⁶⁵ Butwiejący dom, który płonie, jest symbolem przemijania, a znajdujące się tam jadowite węże i insekty to cierpienia związane z kolejnymi wcieleniami. Mimo pożaru, dzieci pochłonięte są

nauk wygłoszonych wcześniej w „Sutrze girlandy kwiatów” (sansk. *Avatamsaka sūtra*; jap. *Kegongyō*) i przypomina o tym, że kiedy dostąpił oświecenia, nie zamierzał nikogo nauczać. Doszedł bowiem do wniosku, że nikt go nie zrozumie, ludzie odrzucają jego naukę, więc lepiej będzie, jeśli wstąpi od razu w nirwanę⁶⁶. Wtedy zebrani buddowie i bodhisattwowie, którzy przybyli, by powitać nową istotą oświeconą, przekonali go, iż jego rozterki są im znane, wszyscy ich doświadczyli. Jednak nie wolno mu porzucać istot cierpiących bez udzielenia im pomocy. Istota oświecona musi znaleźć „odpowiednie sposoby”, aby prowadzić wszystkich do oświecenia.

Słuchacze „bezpośrednich” nauk Buddy nie mogli pojąć, że w akt oświecenia oznacza dotarcie do prawdy, iż nirwana (ostateczne wyzwolenie, sfera *sacrum*) i sansara (sfera transmigracji, sfera *profanum*) są tym samym (jap. *shōji soku nehan*). Niepojęta jedność nirwany i sansary, które są tym samym, a jednak są różne, jest największym paradoksem w naukach buddyzmu Wielkiego Wozu (jap. *daijō*, sanskr. *mahāyāna*). W „Sutrze lotosu” Budda wyjawia, że ludzie odrzuciliby jego naukę, gdyby nie stosował „odpowiednich sposobów”, aby pośrednio nakierować ich na drogę do oświecenia⁶⁷. „Odpowiednie sposoby” to różne ścieżki, prowadzące na ten sam szczyt góry, z tym że większość z nich to okrężne drogi.

Celem Genshina, mnicha szkoły tendai, który jest autorem „Zbioru podstawowych zasad odrodzenia się w Czystej Ziemi”, było skontrastowanie cierpienia na sześciu ścieżkach transmigracji z radością odczuwaną przez tych, którzy odrodzili się w Czystej Ziemi Buddy Amidy, rajskiej krainie, gdzie każdy bez trudu może dostąpić oświecenia. Budzące odrzę opisy ludzkiego ciała były więc odpowiednim sposobem, aby wyznawcy buddyzmu nie wpadli w sidła hedonizmu i rozbudzili w sobie wiarę w ślubowanie Buddy Amidy, pragnąc odrodzić się w Czystej Ziemi. „Sutra naczynia krwi” powinna być analizowana w szerszym kontekście dyskryminacji kobiet w buddyzmie⁶⁸, jednak można ją także rozpatrywać jako kolejny przykład wywoływania obrzydzenia do ciała, stanowiącego przeszkodę w praktyce religijnej.

Afirmacja cielesności w szkole shingon jest konsekwencją przyjęcia „bezpośredniej” nauki buddyzmu Wielkiego Wozu o niepojętej jedności wszelkich przeciwieństw, w tym także przeciwieństwa sfery absolutnej, czyli nirwany (jap. *nehan*) i sfery relatywnej, czyli sansary (*shōji*), a także umysłu i ciała. Nie znajdziemy w tekstach shingon negatywnych wizerunków ciała ludzkiego, ponieważ oświecenie nie dotyczy tylko umysłu, ma także wymiar cielesny. W pewnym sensie możemy mówić o „uświęceniu ciała”, które przejawia naturę buddy i dlatego ciało nie stanowi przeszkody w praktyce religijnej. Adept shingon, dzięki rytuałom opisanym w „Sutrze Buddy Dainichiego” i w „Sutrze

zabawą. Wołania i napomnienia nie przynoszą skutku, więc ojciec wymyśla „odpowiedni sposób”, aby ratować dzieci. Obiecuje im, że jeśli wyjdą, dostaną upragnione przez nie zabawki – trzy wozy ciągnięte przez barana, jelenia i zwyczajnego wołu (symbol trzech nauk buddyjskich). Kiedy dzieci wybiegły wreszcie z domu, otrzymały tylko jeden wóz, ciągnięty przez niezwykle białego wołu, symbolizującego istotę nauki Buddy. Dzieci były zachwycone tym podarkiem i nie pamiętały już o swoich wcześniejszych życzeniach.

⁶⁶ Seiren Matsunami (red.), *Hokkekyō* („Sutra lotosu”) cz. I, *Daijō butten* („Buddyjskie teksty Wielkiego Wozu”), t. 4, Chūōkoronsha, Tōkyō 1985, s. 71.

⁶⁷ Seiren Matsunami (red.), *Hokkekyō* cz. I, op. cit., s. 149.

⁶⁸ Podstawą dyskryminacji kobiet w buddyzmie jest teoria, według której kobieta może dostąpić oświecenia, dopiero wtedy, gdy fizycznie odrodzi się w kolejnym wcieleniu jako mężczyzna (jap. *henjō nanshi*).

diamentowego szczytu” oraz dzięki cudownemu uzyskaniu istot oświeconych potrzebnych mu mocy może dostąpić oświecenia w doczesnym ciele, niezależnie od obciążenia złym karmanem w poprzednich wcieleniach.

BIBLIOGRAFIA

- Abe Ryūichi, *The Weaving of Mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York 1999.
- Faure Bernard, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton University Press, Princeton 1998.
- Ishida Mizumaro (red.), *Genshin, Ōjōyōshū*, Iwanami Shoten, Tōkyō 1996.
- Hakeda Yoshito S., *Kūkai. Major Works*, Columbia University Press, New York 1972.
- Matsunami Seiren (red.), *Hokkekyō cz. I, Daijō butten t. 4*, Chūōkoronsha, Tōkyō 1985.
- Inagaki Hisao, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*, Nagata Bushodo, Kyoto 1984.
- Kiyota Minoru, *Shingon Mikkyō Mandala*, The University of Chicago Press, Chicago 1969.
- Komine Michihiko (red.), *Kūkai yomitoki jiten*, Gakken, Tōkyō 2009.
- Kozyra Agnieszka, *Stosunek do ciała w shintō, rodzimej religii Japonii*, Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka (red.), *Cielesność w kulturze Japonii, t.2 Religia, historia i sztuka*, Wydawnictwo „Japonica”, Warszawa 2016.
- Masaki Akira, *Kūkai to mikkyō bijutsu*, Kadokawa Gakuei, Tōkyō 2012.
- Narikiyo Hirokazu, *Josei to kegare no rekishi*, Hanawa Shobō, Tōkyō 2003.
- Maeda Sengaku (red.), *Nauka Buddy (Bukkyō seiten)*, przeł. Agnieszka Kozyra, Bukkyō Dendō Kyōkai, Tōkyō 2016.
- Hajime Nakamura (red.), *Nihon shūkyō jiten*, Kōbundō, Kyoto 1994.
- Takashi Yōrō, *Nihonjin shintairon*, Nikkei Bijinesujin Bunko, Tōkyō 2004.
- Trojanowska Marta, *Fenomen praktyk sokushinbutsu, 'buddy w obecnym ciele' w świetle podstawowych założeń tradycyjnej medycyny chińskiej*, Agnieszka Kozyra, Iwona Kordzińska-Nawrocka (red.), *Cielesność w kulturze Japonii, t. 2.: Religia, historia i sztuka*, Wydawnictwo „Japonica”, Warszawa 2016.

Źródła internetowe

- Kūkai, *Sokushinjōbutsu gi*, <http://piicats.net/sokushinnjyoubutsugi.htm> [20.07.2017].
- Kurihara Toshie, *A History of Women in Japanese Buddhism: Nichiren Perspectives on the Enlightenment of Women*, <http://www.iop.or.jp/Documents/0313/kurihara.pdf> [20.07.2017].
- Takemi Momoko, „Menstruation Sutra” *Belief in Japan*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1983, 10/3-3, <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/nfile/2270S> [20.07.2017].