

Nembutsu w interpretacji Daisetza Teitaro Suzukiego (1870-1966)

Mariusz Rucki

mariuszrucki@gmail.com

Ur. 1970 w Mielcu. 1998 święcenia kapłańskie w Łodzi. 2009 doktorat z religioznawstwa w Instytucie Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Obecnie wykładowca religiofilozofii i ekumenizmu w WSD Archidiecezji Łódzkiej. Publikacje: *Wobec milczenia* (tomik poezji, Kraków 1994), *Mertona dramata tożsamości* (Kraków 2000), *Kto ma satori, ma wszystko. Daisetza Teitaro Suzuki (1870-1966) i jego anglojęzyczna prezentacja zenu* (Warszawa 2012).

Wprowadzenie

Daisetza Teitaro Suzuki, japoński religioznawca i filozof religii, badacz buddyźmu mahajana – znany jest głównie z opracowań dotyczących zenu. Powszechnie uważa się, że jego życiowym dokonaniem było zapoczątkowanie nowoczesnego wyjaśniania zenu i wprowadzenie go do świata zachodniego¹. Drugą mahajanistyczną tradycją szcze-

¹ Na podstawową bibliografię dotyczącą życia Daisetza Teitaro Suzukiego składają się następujące pozycje: S. Yamaguchi (red.), *Buddhism and Culture. Dedicated to dr Daisetza Teitaro Suzuki in Commemoration of His Ninetieth Birthday*, Kyoto 1960; K. Nishitani, H. Sakamoto (red.), „The Eastern Buddhist. New Series”, nr 1, sierpień 1967; J.M. Kitagawa, *Daisetza Teitaro Suzuki (1870-1966)*, „History of Religions”, nr 6, 1967, s. 265-269; H. Rzepkowski, *Das Menschenbild bei Daisetza Teitaro Suzuki. Gedanken zur Anthropologie des Zen-Buddhismus*, Sankt Augustin 1971; tenże, *Leben für Zen*, Sankt Augustin 1973; J. Snelling (red.), *D.T. Suzuki: A Biography by A. Irwin Switzer III*, London 1985; M. Abe (red.), *A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered*, New York 1986; W. La Fleur, *Suzuki, D.T.*, [w:] M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, v. 14, s. 184-186; D. Fujioka, *Suzuki Daisetza (1870-1966)*, [w:] Y. Kashiwahara, K. Sonoda (red.), *Shapers of Japanese Buddhism*, Tokyo 1994, s. 241-250; A. Kozyra, *Suzuki*, [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, Warszawa 2003, s. 161; M. Rucki, *Suzuki Daisetza Teitaro*, [w:] A. Maryniarczyk i in. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Lublin 2008, s. 276 n.

gólnie studiowaną przez Suzukiego była *sinsiu*² (jap. *shin-shū*), szkoła prawdziwej nauki o Czystej Ziemi³. Suzuki studiował *sinsiu* przez wiele lat⁴, a w najważniejszym okresie swojej naukowej działalności (1921-1945) był pracownikiem Uniwersytetu Otani w Kioto, założonego i funkcjonującego przez długi czas jako szkoła wyznaniowa buddyzmu prawdziwej nauki o Czystej Ziemi. Pośród różnorodnych zagadnień z obszaru *sinsiu*, podejmowanych przez japońskiego uczonego, bardzo interesujące i zarazem reprezentatywne dla uprawianej przez niego filozofii religii są analizy dotyczące istotnej praktyki buddyzmu prawdziwej nauki o Czystej Ziemi, jaką jest *nembutsu* (jap. *nembutsu*), czyli recytowanie wersetu „Chwała Buddzie Amidzie”⁵. W niniejszym artykule przedstawione zostaną te właśnie refleksje Suzukiego.

1. Filozoficzno-religijny kontekst interpretowania *nembutsu* przez Suzukiego

Podstawową filozoficzno-religijną tezę Daisetsu Teitaro Suzukiego jest prawda o istnieniu jednego uniwersalnego doświadczenia religijnego. Zdaniem Japończyka pierwotnie istnieje jedno doświadczenie religijne, a tylko wtórnie, w konkretnych religiach, społecznie,

² Terminy obcojęzyczne w artykule zostają spolszczone. Przy pierwszym pojawieniu się danego słowa, obok wersji polskiej w nawiasie kursywą podana będzie wersja oryginalna (w przypadku języków orientalnych transkrypcja międzynarodowa) oraz skrót wskazujący na dany język, np. jap., chiń., ang.

³ *Sinsiu* znaczy „prawdziwa nauka” i jest skrótem od *dziodosinsiu* (jap. *jōdo-shin-shū*), czyli „prawdziwa nauka o Czystej Ziemi”. Jej powstanie wiąże się z działalnością Shōnina Shinrana (1173-1262). *Sinsiu* – poprzez japoński buddyzm *dziodosiu* (jap. *jōdo-shū*), czyli szkołę Czystej Ziemi, założoną przez Hōnena (1133-1212) – wywodzi się z chińskiej tradycji buddyzmu Czystej Ziemi (chiń. *jingtū*), zwanej także szkołą lotosu. Wszystkie odmiany buddyzmu Czystej Ziemi charakteryzuje cześć oddawana Buddzie Amidzie i ufność, że spełni się jego obietnica (zapisana w sutrze *Sukhāvati-vyūha*), iż swoich czcicieli doprowadzi on do odrodzenia w zachodnim raju, tzw. Czystej Ziemi, gdzie każdy bez trudu dostępuje ostatecznego oświecenia.

⁴ Najważniejsze książki Suzukiego na temat buddyzmu *sinsiu* to: *A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism* (Kyoto 1949) i wydane pośmiertnie: *Shin Buddhism* (New York 1970; wersja poprawiona ukazała się pt. *Buddha of Infinite Light*, Boston-London 2002) oraz *Collected Writings on Shin Buddhism* (Kyoto 1973).

⁵ Termin „*nembutsu*” jest skrótem japońskiej wersji wezwania „Chwała Buddzie Amidzie”: *namu Amida butsu*. Pobożne wzywianie Buddy Amidy prowadzić ma do odrodzenia się w jego raju.

kulturowo jest ono różnie wyrażane⁶. Dzieje się tak, ponieważ osobliwą cechą doświadczenia religijnego jest fakt, że angażuje ono całą osobę, z jej pokonaną już poznawczą drogą do tego doświadczenia, z jej wyposażeniem intelektualnym, z całym depozytem pochodzącym z tradycji czy kultury, które ją uformowały. Według Suzukiego to jednostka tym wszystkim, co w sobie niesie, oddziałuje na samo doświadczenie i zabarwia je znaczeniowo. Każdy interpretuje pierwotnie czyste doświadczenie w zgodzie z własnymi źródłami i dla każdego jego własna interpretacja będzie najlepsza i jedynie wiarygodna w procesie humanizowania samych faktów⁷. Zawężając pole widzenia do tradycji buddyjskiej i chrześcijańskiej japoński uczoney napisał: „Nie ma znaczenia jak blisko psychologicznie spokrewnione może być jedno doświadczenie z drugim, buddyjskie z chrześcijańskim. Zaczną się one znacząco różnić, gdy tylko zostaną podciągnięte pod kategorie buddyjskiej i chrześcijańskiej ideologii”⁸.

Budując swoją filozofię religii, Suzuki rozwijał teorię uniwersalnego doświadczenia religijnego (pierwotnie pozbawionego różnicujących je interpretacji) i wyjaśniał je trojako. Po pierwsze, odwołując się do filozofii zenu, mówił o nim jak o czystym doświadczeniu, czyli przeżyciu pozbawionym podziału na podmiot i przedmiot. Po drugie, również sięgając do tradycji zenu, rozpoznawał w nim miejsce działania wielkiej nieświadomości (wielka nieświadomość była jego oryginalnym ujęciem zenicznej nauki o niejazi). Po trzecie, opisywał to doświadczenie korzystając z dorobku mahajanistycznej tradycji pradžniaparamity. Te trzy koncepcje zasadniczo uformowały głęboką strukturę filozoficzno-religijnego fundamentu jego religioznawczych badań.

Podstawową cechą jedyne doświadczenia religijnego jest według Suzukiego pasywność. Suzuki wyjaśnia, że nie chodzi tu jednak o pasywność, która oznaczałaby całkowitą bierność. Nie da się obronić ekskluzywnie pojmowanego działania „siły z zewnątrz”. Słumienie własnego dążenia nie oznacza jego całkowitej likwidacji, ale doskonałą gotowość do przyjęcia pomocy z zewnątrz⁹. Paradoksalnie, źródło siły

⁶ Zob. D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism. Second Series*, New York 1985, s. 192 n.; tenże, *An Introduction to Zen Buddhism*, New York 1964, s. 128 n.; tenże, *Living by Zen*, York Beach 1972, s. 166; tenże, *The Zen Doctrine of No-Mind*, York Beach 2003, s. 70, 79; tenże, *The Awakening of a New Consciousness in Zen*, „Erano-Jahrbuch”, nr 23, 1954, s. 276; tenże, *Mysticism Christian and Buddhist*, New York 1957, s. 8.

⁷ D.T. Suzuki, *Essays...*, dz. cyt., s. 72 n.

⁸ Tamże s. 73.

⁹ Zob. tamże, s. 287, 290.

musi być zarazem poza tym, co skończone, jak i w tym, co skończone¹⁰. Kluczowy moment w psychologicznej analizie doświadczenia religijnego stanowi przejście (według japońskiego autora następuje ono nagle) od własnego wysiłku adepta danej religii do pojawienia się działania pochodzącego od siły z zewnątrz¹¹.

Za najdoskonalszy sposób opisu pierwotnego doświadczenia przejawiającego się we wszystkich religiach Suzuki uznał psychologiczny proces akumulacji, saturacji i eksplozji. Abstrahując od konkretnych treści danej religii, sam psychologiczny mechanizm pojawienia się i wzrostu poznawczego napięcia w umyśle aż do swobodnego jego eksplodowania wydał się japońskiemu badaczowi uniwersalnym narzędziem, pomagającym najgłębiej wniknąć w istotę doświadczenia religijnego. Kolejne etapy tego procesu rozróżnił i scharakteryzował na podstawie badań tradycji zenu, a szczególnie praktyki rozwiązywania koanów¹².

Suzuki bardzo mocno podkreślał, że istotą zenu jest satori – oświecenie – i właśnie od opisu i wyjaśnienia tego fundamentalnego zenicznego fenomenu rozpoczął swoje długoletnie badania. Dopiero po psychologicznym i fenomenologicznym opracowaniu satori podjął temat środków jego osiągnięcia. Badając historie starożytnych mistrzów wstępnie zarysował rozwój świadomości zenu, czyli świadomości, która przechodząc przez kolejne stadia dochodziła do doświadczenia satori. Analiza metody wpatrywania się w koan pozwoliła Suzukiemu na dopracowanie psychologii zenu i wyodrębnienie następujących etapów w umyśle zdążającego do oświecenia: przekierowania umysłu na nowe poznawcze tory, intensywnego dociekania, identyfikacji podmiotu i przedmiotu oraz nagłej samorealizacji. Japoński autor uznał, że proces składający się z tych etapów ma charakter uniwersalny i opisuje istotę doświadczenia religijnego.

¹⁰ Zob. D.T. Suzuki, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 156.

¹¹ D.T. Suzuki, *Essays...*, dz. cyt., s. 268, 287.

¹² Koan (jap. *kōan*, chiń. *gong'an*) – dosłownie „publiczny dokument”, pierwotnie oznaczał prawny przypadek stanowiący precedens. W zenie (szczególnie w rinzai) koany to fragmenty sutr, wypowiedzi mistrzów lub opisy epizodów z ich życia, zadawane uczniom do „rozważania”. Przesłanie koanu w swej istocie jest paradoksalne, dlatego też rozważanie nie polega na dyskursywnym zgłębianiu treści danego tekstu. Istotny jest pewien przeskok na inny poziom pojmowania, poza logicznymi zasadami i dualistycznym sposobem myślenia. Bazując na tym „innym” doświadczeniu, uczeń mógł przedstawić mistrzowi swoje rozwiązanie koanu, a ten z kolei był w stanie je rozpoznać i uznać. Zob. *Kōan*, [w:] *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*, Boston 1991, s. 117.

Broniąc uniwersalnego charakteru opracowanego przez siebie kilkuetapowego psychologicznego procesu – a przez to umacniając swoją tezę o jedyności doświadczenia religijnego – Suzuki zrównywał (między innymi) doświadczenia dwóch zupełnie odmiennych buddyjskich szkół: zenu i sinsiu. Nie zatrzymywał się na powszechnym przekonaniu, że praktyka zenu odczytywana jest jako droga polegania na „własnej sile” (jap. *jiriki*), a szkoła prawdziwej nauki o Czystej Ziemi związana z kultem Buddy Amidy jako wybitny nurt „siły z zewnątrz” (jap. *tariki*). Jego porównawcze analizy zmierzały do udowodnienia, że pomimo tej zewnętrznej różnicy w obu przypadkach występuje ten sam psychologiczny proces opisujący to samo pasywne doświadczenie¹³. Następujące zdanie Andrew Bernsteina trafnie i syntetycznie określa zabieg zrównania przez Suzukiego praktyk zenu i sinsiu:

„[Suzuki] wnioskował, że zarówno zen, jak i buddyzm Czystej Ziemi zmierzają do tego samego celu, którym jest pozbycie się prymatu ego i że decyzja oddania się sile z zewnątrz faktycznie wymaga w pewnej mierze polegania na sobie, podczas gdy zaufanie swojej sile pojęte całkowicie ostatecznie prowadzi do porzucenia siebie i kończy się poleganiem na sile zewnętrznej”¹⁴.

W tym kontekście interpretując nembutsu, Suzuki wbrew powszechnemu mniemaniu dążył do wykazania, że jest w tej religijnej praktyce obecny istotny element polegania na sobie. Było to zadanie niełatwe, ponieważ nembutsu, czyli uciekanie się do pomocy Buddy Amidy, w samej swej istocie jest praktyką łaski. Właśnie dlatego analizy Suzukiego stanowią interesujący materiał religiologiczny.

2. Ograniczenie spojrzenia do nembutsu wokalnego

Mówiąc o nembutsu, Suzuki musiał ustosunkować się do całej tradycji wierzeniowej buddyzmu Czystej Ziemi. Tradycja ta stanowiła rzeczywiste środowisko powstania inwokacji *namu Amida butsu*, rozwoju różnych jej interpretacji i różnych form jej praktykowania. W tym miejscu autor zgodnie z uprawianą przez siebie filozofią religii po pro-

¹³ D.T. Suzuki, *Essays...*, dz. cyt., s. 146 n., 191 i 193 n. Autor pisze: „Chiński buddyzm rozwinął się wzdłuż dwóch linii: zenu i nembutsu. Powiedzieć coś o relacji między nimi znaczy zdobyć wiedzę dotyczącą pewnych fundamentalnych psychologicznych faktów życia buddyjskiego, jak również [...] wszelkiego religijnego życia” (tamże s. 146).

¹⁴ A. Bernstein, *Introduction*, [w:] D.T. Suzuki, *Buddha of the North*, West Chester 1996, s. XXIX.

stu odciął się od całego poziomu wierzeniowego, uznając go za rzeczywistość wtórną wobec religijnego doświadczenia. Pozostawiając na boku prawdę o ludzkiej słabości, o łaskawości Buddy Amidy, o jego obietnicy i zachodnim raju Czystej Ziemi, a więc w pewnym sensie cały duchowy świat *sinsiu*, ograniczył się jedynie do analizy psychologicznej strony *nembutsu*. Co więcej, jako przedmiot swych analiz wybrał tylko jeden ze sposobów praktykowania *namu Amida butsu*, tzw. *nembutsu wokalne*, którego cechy rzeczywiście pozwalały odnaleźć w tej praktyce uniwersalny proces psychologiczny opisujący pierwotne doświadczenie religijne.

Suzuki przypomniał, że w tradycji *sinsiu* istnieją różne rodzaje *nembutsu*. Jeśli chodzi o cel praktyki – można wyliczyć następujące typy recytacji: przypomnianie sobie postaci Buddy, chwalebne wypowiedzianie jego imienia, uobecnianie Buddy wyidealizowanego czy wzywanie łaskawości Amidy¹⁵. Pośród różnych technik recytowania obecna jest także forma tzw. *wokalnego nembutsu*, gdy sama wypowiedziana formuła nie niesie ze sobą żadnego znaczenia. Recytacja *wokalnego nembutsu* nie podaje umysłowi żadnej treści. Amida jest tu imieniem pozostającym poza jakimkolwiek zrozumieniem, symbolem czegoś nieopisanego, całkowicie przekraczającego intelekt, sugerującego znaczenie poza znaczeniem¹⁶. Jeśli poprzestać na takim rozumieniu *nembutsu*, to w sposób zasadny można w nim odkryć istnienie uniwersalnego psychologicznego procesu akumulacji, saturacji i eksplozji. Tego samego, który w zenie rozwija praktyka *koanów*¹⁷ i w którym wyraźnie obecny jest element polegania na sobie.

3. Utożsamienie psychologii *nembutsu wokalnego* z psychologią *koanów*

Suzuki nie był pionierem, jeśli chodzi o refleksję nad relacją *nembutsu* do *koanów*. Próby porównywania lub łączenia tych dwu rodzajów duchowego treningu miały długą historię i w nurcie *zenu* wy-

¹⁵ D.T. Suzuki, *Essays...*, dz. cyt., s. 173, 193.

¹⁶ Suzuki zwraca uwagę na interesujący fakt, że japońskie *namu Amida butsu* i chińskie *namo Omitufo*, które mają odpowiadać oryginalnemu sanskryckiemu wezwaniu *namo'mitābhabuddhāya*, nie noszą dla japońskiego czy chińskiego wyznawcy żadnego znaczenia w ich rodzimym języku, ale są jedynie fonetycznym zapisem sanskryckiego oryginału. Tamże, s. 174 n.

¹⁷ Tamże, s. 193 (także s. 158 n., 173-175). Zdaniem Suzukiego nauczyciele buddyźmu Czystej Ziemi byli zbyt zajęci religijnym przesłaniem, by zwrócić uwagę na psychologię *nembutsu*. Należy jednak założyć, że byli jej świadomi. Tamże, s. 180, 188.

stępowwały już we wczesnym stadium jego rozwoju. Jednym z pierwszych mistrzów zenu, który zalecał również praktykę nembutsu, był Yongming Yanshou (904-975). Od początku dynastii Yuan (1279-1368) infiltracja nembutsu do zenu stopniowo wzrastała i – choć wśród niektórych mistrzów XIV i XV wieku miała wyraźnych przeciwników – w okresie Ming (1368-1644) nembutsu w zenie było w pełni akceptowane. Ming to jednak etap długiego i powolnego schyłku w historii chińskiego zenu¹⁸. Oryginalnym wkładem Suzukiego w dialog między zenem i buddyzmem prawdziwej nauki o Czystej Ziemi było usytuowanie rozważań o relacji nembutsu i koanów w filozoficzno-religijnej perspektywie jednego uniwersalnego doświadczenia, któremu zawsze towarzyszy ten sam proces psychologiczny¹⁹.

Według Suzukiego cechy obecne w psychologii nembutsu i niemal identyczne z tymi, które charakteryzują metodę wpatrywania się w koan to: 1) skierowanie umysłu na nowe tory działania, 2) „duch dociekania”, 3) moment identyfikacji oraz 4) nagła samorealizacja (wyrażają one poszczególne fazy uniwersalnego procesu akumulacji, saturacji i eksplozji).

1) Choć zwykle świadomość tego, kto wypowiada imię Buddy Amidy, jest ukierunkowana na dostąpienie jego łaski, to – ograniczając spojrzenie do psychologicznego podłoża recytacji – zdaniem Suzukiego nie zbawiający Amida, ale samo powtarzanie jego imienia przygotowuje umysł do ostatecznej realizacji poprzez zawieszenie wszystkich jego zewnętrznych aktywności i przestawienie go na nowe tory poznawcze. Suzuki wyjaśnia, że celem tego zastopowania umysłu ma być wzbudzenie z nieświadomych jego obszarów siły większej od tej, którą dysponuje na co dzień. W ten sposób nembutsu, podobnie jak koan, zmierza do wyczerpania wszystkich sił naturalnego działania umysłu²⁰. Japończyk pisze wyraźnie: „Psychologicznie sprawę rozważając, celem wokalnego nembutsu jest rozprawienie się z fundamentalnym dualizmem, który normalnie warunkuje pracę empirycznej świadomości”²¹.

2) Właściwa recytacja imienia Amidy wymaga z kolei postawy całkowicie podobnej do tej, która towarzyszy skutecznemu rozwiązywaniu koanów i która w zenie jest nazywana „duchem dociekania” (w angielskich tekstach Suzukiego to termin: *the spirit of inquiry*).

¹⁸ Zob. tamże, s. 146 n., 150 n.; R. Fuller Sasaki, *The History of the Koan in Rinzaï (Lin-chi) Zen*, [w:] I. Miura, R. Fuller Sasaki, *The Zen Koan. Its History and Use in Rinzaï Zen*, New York 1965, s. 15 n.

¹⁹ Zob. D.T. Suzuki, *Essays...*, dz. cyt., s. 98, 146 i 152.

²⁰ Tamże, s. 325, zob. też s. 160-175.

²¹ Tamże, s. 192.

Duch dociekania jest tym szczególnym momentem, poprzez który – w interpretacji japońskiego uczonego – w nembutsu pojawia się element „własnej siły”. W tradycji buddyzmu Czystej Ziemi tę wymaganą dyspozycję nazywa się „wierzącym sercem”²². Suzuki jako przykład przywiązywania przez wyznawcę amidyizmu dużej wagi do własnej aktywności przywołuje naukę Hōnena, który twierdził, że samo wypowiedanie imienia Buddy nie miałyby sensu i nie przyniosłoby skutku, gdyby nie wypływało z gorliwego poszukiwania i intensywnego, szczerego pragnienia dojścia do celu. Cytowana przez Suzukiego następująca wypowiedź Hōnena ma być wyraźnym dowodem na to, że „duch dociekania” jest obecny również w amidyzmie:

„Przez nieustanne wypowiedanie z oddaniem jego imienia [imienia Amidy – dop. M.R.], w jakiegokolwiek pozycji ktoś się może znaleźć: czy to siedząc, czy stojąc, kładąc się czy chodząc, po upłynięciu jakiegoś czasu będzie na pewno zabrany przez Amidę do jego siedziby szczęścia”²³.

To zalecenie doskonale koreluje z naukami mistrza zenu, Dahui’a Zonggao (1089-1163), akcentującymi znaczenie wytrwałości w pracy z koanem. Dahui Zonggao mówi:

„Skoncentruj swoją uwagę wyłącznie na koanie, tak jakby ciążył na tobie obowiązek spłacenia bardzo ciężkiego długu. Myśl o koanie bez względu na to, co robisz, bez względu na to, która to pora dnia, czy to noc, czy dzień. [...] Usilnie wpatruj się w swój koan w każdym momencie twego życia. Kiedy w umyśle pojawia się jakaś myśl, nie próbuj jej tłumić żadnym świadomym wysiłkiem, odnawiaj tylko staranie, aby utrzymać koan przed umysłem. Czy chodzisz, czy siedzisz niech twa uwaga będzie skupiona na nim nieprzerwanie”²⁴.

²² Tamże, s. 152, 172 i 185 n.

²³ Tamże, s. 171, 177-183.

²⁴ Tamże, s. 103. Warto przedstawić w tym miejscu odmienne spojrzenie na relację koanów do nembutsu wielkiego odnowiciela nowożytnego zenu, specjalisty od koanów, Hakuina Ekaku (1686-1769). Hakuin, nie lekceważąc praktyk nembutsu, uważał koan za dużo bardziej skuteczny środek do oświecenia. Skuteczność tą upatrywał głównie w tym, że koan intensywniej wzbudza „ducha dociekania”, a właśnie ta dyspozycja ostatecznie doprowadza do celu. Nembutsu może również prowadzić do oświecenia, ale tylko w drodze wyjątku, ponieważ – zdaniem Hakuina – nie ma w sobie nic, co budziłoby „ducha dociekania”. D.T. Suzuki, *The Zen Koan as a Means of Attaining Enlightenment*, Boston 1994, s. 177.

3) Istotnym podobieństwem pomiędzy nembutsu wokalnym i koanami jest obecność w obu ćwiczeniach momentu identyfikacji. Według Suzukiego rozwiązanie koanu to moment identyfikacji, w którym epistemologiczny paradygmat podmiotu i przedmiotu zostaje zawieszony. Znaczenie koanu, tak bardzo i długo poszukiwane, odkrywa swój sens w tej właśnie identyfikacji. Można powiedzieć, że znaczenie wydobywa się z umysłu ucznia zjednoczonego z koanem. W momencie zrozumienia koan nie jest czymś innym od umysłu²⁵.

Recytujący nembutsu w zaawansowanym etapie praktyki także osiąga stan całkowitej identyfikacji z wypowiedianą formułą. W tym stanie jego umysł i wzywany Budda oraz samo wezwanie ostatecznie się utożsamiają²⁶. Jego ciało staje się *namu Amida butsu* i jego umysł staje się *namu Amida butsu*, cała jego istota staje się substancją *namu Amida butsu*. Według Suzukiego oczywiście jest, że ten stan mistycznej świadomości odpowiada identyfikacji, która realizowana jest przez praktykę koanów²⁷. Literatura buddyizmu sinsiu zawiera wiele przykładów odzwierciedlających zachodzącą w nembutsu identyfikację (oraz towarzyszące jej pokonanie przeciwieństw). Jako przykład można za Suzukim przytoczyć następujący wiersz Shōnina Ippena (1239-1289): „Kiedy imię jest wypowiedane // nie ma ani, buddy ani jaźni // *na-mu-a-mi-da-bu-tsu*”²⁸.

Ulubionymi religijnymi dokumentami potwierdzającymi obecność momentu identyfikacji w praktykowaniu nembutsu były dla Suzukiego utwory Asahary Saichiego (1850-1932). Ten prosty wyznawca sinsiu (jap. *myōkōnin*) pozostawił po sobie ogromny zbiór poezji. W niektórych jego wierszach zjednoczenie wypowiedającego nembutsu z adresem wypowiedzi, czyli Amidą (u Saichiego to także „Oya-sama” lub „Oya”) i z samym wypowiedianym werselem są bardzo wyraźnie konstatowane. Oto pierwszy przykład:

„Jakże jestem szczęśliwy! // *Namu Amida butsu!* // Jestem niebiańską ziemią, // jestem Oya-sama. // *Namu Amida butsu, namu Amida butsu*”²⁹.

²⁵ Zob. D.T. Suzuki, *Living...*, dz. cyt., s. 174; tenże, *Essays...*, dz. cyt., s. 126.

²⁶ Zob. D.T. Suzuki, *Essays...*, dz. cyt., s. 167, 192.

²⁷ Zob. tamże, s. 184, 188.

²⁸ Tamże s. 304. Zob. również D.T. Suzuki, W.L. King, *Conversations with D.T. Suzuki. Part I*, „The Eastern Buddhist. New Series”, nr 2, 1987, s. 82; D.T. Suzuki, *Essays...*, dz. cyt., s. 187.

²⁹ D.T. Suzuki, *Mysticism...*, dz. cyt., s. 163.

Przykład drugi:

„Oya przebywa w Czystej Ziemi, // ja przebywam w tym świecie, // Oya podarował mi to, // że on jest mną: // *namu Amida butsu*”³⁰.

Kolejny wiersz:

„*Namu Amida butsu* przemieniło się i ja jestem nim // i ono zachwyca się, będąc we mnie, // i ja jestem zachwycony, będąc w nim”³¹.

I ostatni przykład:

„*Namu* jest mną, // *Amida* jest *Namu*; // zarówno *Namu*, jak i *Amida* są *namu Amida butsu*”³².

4) Psychologiczne utożsamianie się nembutsu i koanów jest także widoczne w samorealizowaniu się ostatecznego doświadczenia. Suzuki, zachowując konsekwentnie postawę redukcjonistyczną w odniesieniu do wierzeniowego aspektu buddyzmu Czystej Ziemi, twierdził, że finałowa, nagła przemiana nie pochodzi z zewnątrz (od Amidy), ale jest wywołana przez samą recytację. To recytacja powoduje pewien umysłowy skutek, w którym uczeń osiąga realizację niejako samodzielnie³³. Podobnie jak w wypadku koanów, nembutsu prowadzi do wyczerpania sił intelektu i stanu impasu, z którego jedynym wyjściem jest rzucenie się w nieznaną przepaść, ponieważ intuicyjnie wyczuwa się w niej możliwość spotkania z ostateczną rzeczywistością³⁴. Suzuki wyjaśnia:

„Z punktu widzenia zenu *namu Amida butsu* jest koanem zadawanym wyznawcom buddyzmu Czystej Ziemi. Pewnego dnia tajemnica imienia zostaje zrealizowana w czasie jego wypowiedzenia i to jest moment, kiedy rozwiązanie jest dostarczone do ręki wyznawcy”³⁵.

Dopiero po takiej pierwotnie czystej samorealizacji doświadczenie przybiera formę zewnętrznej interpretacji, która w wypadku re-

³⁰ Tamże, s. 173.

³¹ Tamże, s. 185.

³² Tamże. Zob. także D.T. Suzuki, T.N. Callaway, *Dialogue: Christian and Buddhist*, „The Eastern Buddhist. New Series”, nr 1, 1970, s. 114.

³³ Zob. D.T. Suzuki, *Essays...*, dz. cyt., s. 178.

³⁴ Tamże, s. 325.

³⁵ Tamże, s. 190.

cytujących nembutsu odwołuje się do interwencji miłosiernego Buddy Amidy. W opinii Japończyka uczeń tak nazwie swoje przebudzenie jak sugeruje to szkoła, która pomogła mu się do niego zbliżyć³⁶.

4. Problematyczność przedstawionej interpretacji nembutsu

W zaprezentowanej w artykule interpretacji nembutsu, stanowiącej element filozoficzno-religijnej wizji Daisetza Teitaro Suzukiego, rozważania koncentrują się na nembutsu wokalnym i zmierzają do wykazania w nim obecności uniwersalnego psychologicznego procesu opisującego pierwotne doświadczenie religijne. W procesie tym ważnymi momentami są identyfikacja praktykującego z wypowiedzianą formułą i jej treścią oraz finalna samorealizacja, istotną rolę odgrywa jednak także własny wysiłek recytującego. Tę ostatnią cechę japoński uczony podkreślał szczególnie w swoich analizach. Forma nembutsu wokalnego pozwoliła Suzukiemu na zrównanie wypowiedzianego wersetu *namu Amida butsu* z rozwiązywaniem koanów poprzez odnalezienie w jednym i drugim tych samych psychologicznych etapów. Jeśli rzeczywiście możliwe byłoby utożsamienie ze sobą dwóch tak odmiennych religijnych treningów, a na zasadzie reprezentatywności całych tradycji *sinsiu* i *zenu*, teza o istnieniu jednego uniwersalnego doświadczenia religijnego (rozmaicie nazywanego, przedstawianego, interpretowanego i rozwijanego w poszczególnych tradycjach religijnych) zyskiwałaby mocny argument.

Suzukiego spojrzenie na nembutsu wiązało się jednak z poważną redukcją rozumienia tradycji buddyzmu prawdziwej nauki o Czystej Ziemi i faktycznie z abstrahowaniem od jej rzeczywistej doktryny. Można za przywoływanym autorem przyznać, że istnieje pewien wspólny tym dwóm religiom proces psychologiczny, w którym dokonuje się przejście od zaufania własnej sile do oddania się sile pochodzącej z zewnątrz, że dostrzeżony i opisany przez niego proces może mieć rzeczywiście charakter uniwersalny, ale nieusprawiedliwione wydaje się całkowite odseparowywanie tego, co w religii ponadkulturowe i ogólne, od tego, co stanowi konkretną treść wierzeniową i doktrynalną wybranej tradycji. Ta redukcja stanowi główny brak przedstawionej powyżej próby zastosowania przez Suzukiego tezy o istnieniu uniwersalnego doświadczenia religijnego do tradycji *sinsiu*. Wyraźnie tendencyjne było też ograniczenie analiz jedynie do nembutsu wokalnego, odpowiadającego założeniom preferowanej wizji filozoficzno-religijnej, a pominięcie innych form recytowania *namu Amida butsu*.

³⁶ Tamże, s. 188, 192.

Japoński badacz miał świadomość podstawowej metodologicznej trudności³⁷, związanej ze swoistym wydestylowaniem pierwotnego doświadczenia religijnego z całości religijnych tradycji, ale świadomość tę wyrażał niezwykle rzadko i w realizowaniu swoich naukowych koncepcji zdawał się zupełnie nie zważać na tę zasadniczą przeszkodę. A przecież relacja między tym, co należy do istoty uniwersalnego doświadczenia religijnego, i tym, co jest jego kulturowym (być może często wtórnym) wyrazem, wcale nie jest łatwa do określenia, a ponadto wydaje się nierozzerwalna. Z tych względów interpretacja nembutsu dokonana przez Suzukiego musi spotkać się z poważną krytyką na płaszczyźnie filozofii i teologii religii.

Niemniej prezentowane przez japońskiego badacza filozoficzne spojrzenie na religie, próbujące objąć i przeniknąć wszelkie tradycje jednorodnym rozumieniem, szukającym – zgodnie z zenem – uniwersalnego rozwiązania w funkcjonowaniu ludzkiego umysłu, jest interesujące i inspirujące, a więc warte studiowania. Osiągnięciem Suzukiego jest konsekwentne wskazywanie na pasywność jako istotną cechę doświadczenia religijnego, a także opracowanie uniwersalnego procesu psychologicznego opisującego to doświadczenie. Opis ten paradoksalnie łączy pracę wykonywaną przez adepta danej religii z faktem pojawienia się finałowego rozwiązania niezależnie od jego wysiłku. Ten psychologiczny paradygmat w nurtach uznawanych za wybitne tradycje łaski (np. *sinsiu*) pozwala wykryć i docenić wagę własnej siły, a w szkołach tradycyjnie akcentujących znaczenie własnego wysiłku (zen) otwiera furtkę dla działania przychodzącego z zewnątrz. Takie rozwiązanie cechuje pewna przekonująca równowaga. Zarazem wydaje się ono być zbieżne z katolicką refleksją teologiczną dotyczącą relacji między naturą i łaską.

³⁷ Pisał: „Nie istnieje religijne doświadczenie, które mogłoby być pozbawione w mniejszym lub większym stopniu intelektualnej interpretacji” – zob. D.T. Suzuki, *Studies in Lankavatāra Sūtra*, Dehli 1999, s. 90. W innym zaś miejscu stwierdził: „Choć psychologia stanowi podwaliny religii, nie można powiedzieć, by była w religii wszystkim” – zob. D.T. Suzuki, *Essays...*, dz. cyt., s. 189. (Przypomnieć trzeba, że w specyficznym pod tym względem języku Suzukiego „psychologiczne” znaczy „pierwotne”, „uniwersalne”, „poza treściowe”, „przedinterpretacyjne”).



MARIUSZ RUCKI

Nembutsu w interpretacji Daisetz Teitaro Suzukiego (1870–1966)**Streszczenie**

Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), znany głównie z publikacji na temat zenu, badał także japoński buddyzm sinsiu (jap. *shin-shū*). Pośród wielu tematów z obszaru sinsiu, szczególnie interesująca wydaje się jego interpretacja nembutsu, czyli pobożnego wzywiania Buddy Amidy.

Oryginalnym wkładem Suzukiego w dialog między zenem i sinsiu było usytuowanie rozważań w ściśle określonej perspektywie filozoficzno-religijnej. Uznając, że pierwotnie (ponadkulturowo) istnieje tylko jedno doświadczenie religijne i że doskonałym opisem tego doświadczenia jest psychologiczny proces akumulacji saturacji i eksplozji (w nurcie zenu wyraźnie widoczny w praktyce koanów), Suzuki dążył do wykazania, że ten właśnie proces rozwijany jest w nembutsu. Autor skupił się na jednym tylko rodzaju praktykowania nembutsu – tzw. nembutsu wokalnym. Ten rodzaj nembutsu pozwolił Suzukiemu na przedstawienie recytacji w formie realizowania kolejnych psychologicznych etapów: 1) skierowania umysłu na nowe tory; 2) dociekania; 3) identyfikacji i 4) samorealizacji.

W swojej interpretacji nembutsu Suzuki zignorował wierzeniowy świat buddyzmu sinsiu. To odcinanie się od kulturowego wyrazu doświadczenia religijnego i pozostawanie tylko na poziomie uniwersalnej, beztreściowej psychologii wydaje się być głównym mankamentem jego analiz. Tendencyjne było też ograniczenie refleksji wyłącznie do nembutsu wokalnego.

Słowa kluczowe: Daisetz Teitaro Suzuki, buddyzm, shin, nembutsu, zen, doświadczenie religijne.

MARIUSZ RUCKI

Nembutsu in the Interpretation by Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966)**Abstract**

Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), mostly known for his publications on Zen, studied also Japanese Shinshū (jap. *shin-shū*) Buddhism. Among the many topics in the area of Shinshū – his interpretation of

nembutsu, or the pious call of Amida Buddha, seems particularly interesting.

Suzuki's original contribution to the dialogue between Zen and Shinshū was situating his contemplation in a strictly defined philosophical and religious perspective. Recognising the fact that originally (supra-culturally) there is only one religious experience and that the psychological process of accumulation of saturation and explosions (in the mainstream of Zen unmistakably evident in the Gong'an practice) is a perfect description of this experience – Suzuki sought to show that this particular process is developed in nembutsu. The present author focused on only one type of nembutsu practice – the so-called vocal nembutsu. This type of nembutsu allowed Suzuki to present the recitation in the form of implementing subsequent psychological phases: 1) directing the mind to new tracks, 2) investigations, 3) identification, and 4) self-realisation.

In his interpretation of the nembutsu, Suzuki ignored the believed-in world of Shinshū Buddhism. This cutting-off from the cultural expression and remaining only at the level of universal, content-less psychology, seems to be the main drawback of his analysis. The limitation of reflection to the vocal nembutsu only – was also biased.

Keywords: Daisetzu Teitaro Suzuki, Buddhism, Shin, nembutsu, Zen religious experience.