

## O darze i obdarowanym, czyli problem z soteriologią Shinrana

---

Głównym celem artykułu jest przedstawienie i rozwiązanie fundamentalnego problemu w myśli Shinrana (1173–1263) – twórcy jednej z tradycji buddyzmu Czystej Ziemi, *jōdo shinshū*. Sedno problemu przedstawia się następująco: jeżeli – jak twierdzi Shinran – nasze wyzwolenie jest całkowicie uzależnione od mocy Amidy, w której mogą partycypować wszystkie istoty, dlaczego tak niewielu spośród nas rzeczywiście je osiąga. Alternatywny sposób ujęcia wspomnianej trudności jest następujący: jeżeli wszystko, czego potrzeba z naszej strony, to porzucenie własnych wysiłków i zdanie się na Amidę, w sposób oczywisty powstaje pytanie, jak można porzucić własne wysiłki bez odwoływania się do własnych wysiłków. Jeśli zaś czynimy w tym kierunku wysiłki, to czy istnieje możliwość ich przewyciężenia?

Shinran (*shinran* 親鸞, 1173–1262) jest przedstawicielem jednego z nurtów tradycji tak zwanego buddyzmu Czystej Ziemi. W swoim całokształcie tradycja ta rozwijała się w kontekście namysłu nad charakterem najskuteczniejszej praktyki, to jest tej, która najłatwiej bądź najszybciej prowadzi do urzeczywistnienia. Mówiąc dokładniej, buddyzm Czystej Ziemi zakłada, że własne wysiłki (*jiriki* 自力)<sup>1</sup> adepta mogą zostać wsparte mocą innego (*tariki* 他力) – czyli buddy Amidy<sup>2</sup>. Owa inna – pochodząca spoza nas – siła jest w tej tradycji postrzegana jako kluczowy czynnik umożliwiający wyzwolenie, ponieważ moc buddy jest oczywiście nieporównanie większa od mocy każdego człowieka. Zgodnie z tym rozumowaniem rolę wkładu własnej praktyki (*jiriki*) sukcesywnie pomniejszano, tak że z czasem zinterpretowano ją jako spełnienie prostego, formalnego warunku umożliwiającego otrzymanie wsparcia ze strony buddy. Takim warunkiem była na przykład dziesięciokrotna recytacja formuły *namu amida butsu* (南無阿彌陀佛). Oczywiście zarysowany tu obraz buddyzmu Czystej Ziemi jest bardzo uproszczony – należy pamiętać, że istniało szerokie spektrum stanowisk w kwestii roli i charakteru własnej praktyki w całym pro-

---

<sup>1</sup> W tekście używa się japońskich odczytów terminów źródłowych.

<sup>2</sup> Budda ten znany jest pod wieloma imionami. W sutrach sanskryckich jest określany jako Amitabha (sansk. *amitābha*, „bezkresne światło”), co w Chinach przetłumaczono jako 光明無量 (chiń. *guāngmíng wúliàng*, jap. *kōmyō muryō*; por. np. T0366\_12.0347a26), bądź 無量光 (chiń. *wúliàngguāng*, jap. *muryōkō*), bądź też jako Amitajus (sansk. *amitāyus*, „bezkresne życie”) – w wersji chińskiej 無量壽 (chiń. *wúliàngshòu*, jap. *muryōju*; por. na przykład T0366\_12.0347a27–a29). Tutaj za podstawową formę uznano 阿彌陀 (chiń. *āmítuó*, jap. *amida*) – termin najprawdopodobniej będący transliteracją zniekształconego brzmienia obu imion sanskryckich, w jakimś środkowoazjatyckim prakrycie, najprawdopodobniej gandhari.

cesie. Na przykład nauczyciel Shinrana – Hōnen (*hōnen* 法然, 1133–1212) – uważał, że należy recytować formułę tak często, jak to możliwe, zachowując jednocześnie niezachwianą wiarę, że już jednokrotna recytacja zapewnia pomoc buddy Amidy<sup>3</sup>.

Doktryna Shinrana jest o tyle interesująca, że wyczerpuje logiczne możliwości tkwiące w buddyzmie Czystej Ziemi. Cała poprzedzająca tradycja – przy jej ogromnej różnorodności – rozważała naturę współdziałania między własną siłą (*jiriki*) adepta a inną siłą (*tariki*) Amidy. Shinran pierwszy stwierdził, że wyzwolenie jest w pełni darem Amidy; żadne nasze działania nie mogą go przybliżyć. Jak pisze:

Kiedy kontempluję naukę, praktykę, wiarę i urzeczywistnienie prawdziwej tradycji [*shinshū* 眞宗], uświadamiam sobie, że są to dary ofiarowane przez wielkie współczucie tathagaty [*nyorai no daihi ekō no riyaku nari* 如來大悲回向之利益]. Dlatego czy to [w aspekcie] przyczyny, czy to skutku [tj. narodzin w Czystej Ziemi], nie ma nic, co nie byłoby spełnionym darem czystego przyrzeczenia-umysłu tathagaty Amidy [*ichiji to shite amida nyorai no shōjō ganshin no ekō jōju shi tamaeru tokoro ni arazu koto aru koto nashi* 無有一事非阿彌陀如來清淨願心之所回向成就]. Ponieważ przyczyna jest czysta, również skutek jest czysty. To należy wiedzieć<sup>4</sup>.

Shinran nie uznaje możliwości współdziałania własnej siły i innej siły w procesie wyzwalań się. Są to dla niego wymiary wzajemnie się wykluczające. Własna siła to dla niego wymiar ludzkich kalkulacji (*hakarai* はからい), podejmowania lub powstrzymywania się od podjęcia działań ze względu na własną korzyść. Jest to zarazem wymiar fundamentalnego zwątpienia (*ginan* 疑難, *giwaku* 疑惑) w to, że możliwe jest puszczenie wszelkich wysiłków i zdanie się na pomoc innego. W wymiarze soteriologicznym jest to zwątpienie w wyzwalającą łaskę Amidy i to ono właśnie uniemożliwia nam owej łaski doświadczenie. Dopóki zatem obecne jest w kimś zwątpienie – nawet bardzo głęboko ukryte – dopóty łaska Amidy nie może się ujawnić. Shinran pisze bowiem wyraźnie, że brak zwątpienia jest podstawową cechą trzech postaw umysłowych niezbędnych dla recepcji daru:

Kiedy rozważam znaczenie znaków składających się na trzy umysły, trzy powinny być jednym. [...] Widzimy [bowiem] jasno, co następuje: „szczerzy umysł” [*shishin* 至心] jest umysłem prawdziwej [mądrości] i zarodka [stanu buddy]; stąd nie jest on zmieszany ze

<sup>3</sup> Kontrowersje dotyczyły między innymi kwestii, czy recytacja powinna być jednorazowym, niepowtarzalnym aktem (*ichinen* 一念), czy należy ją kultywować nieprzerwanie (*tanen* 多念); czy oprócz wskazanej praktyki niezbędne są dobre uczynki (*kenzen shōjin* 賢善精進), czy też czynienie zła nie stanowi przeszkody (*zōaku muge* 造惡無碍). Warto powiedzieć, że dla Shinrana podobne kontrowersje były oznaką niezrozumienia istoty procesu wyzwolenia dzięki innej sile. Z tego samego zresztą powodu irrelevantny był dla niego problem, czy recytacja powinna być podejmowana jako aktywność medytacyjna (*munen* 無念), czy też pozamedytacyjna (*unen* 有念). Również kontrowersja dotycząca tego, czy narodziny osiąga się dzięki niewyobrażalnemu przyrzeczeniu (*seigan fushigi* 誓願不思議) Amidy, który zobowiązał się ocalić wszystkie istoty czujące, czy niewyobrażalnemu imieniu (*myōgō fushigi* 名號不思議), które dał nam jako przedmiot recytacji, była dla Shinrana konsekwencją błędnego myślenia. Zwolennicy pierwszego stanowiska w naturalny sposób przedkładali wiarę ponad praktykę, której kultywowanie uznawali zarazem za przejaw niedostatku wiary. Tym samym skłaniali się raczej ku koncepcji jednokrotnej recytacji rozumianej jako formalny warunek, który przy obecności wiary pozwala osiągnąć narodziny dzięki mocy Amidy. Zwolennicy drugiego stanowiska podkreślali raczej konieczność kultywowania moralności i praktyki oraz byli zwolennikami wielokrotnej recytacji.

<sup>4</sup> Por. T2646\_83.0617a12–a15; RTS 5, s. 143 (KGSS, rozdział o urzeczywistnieniu, fragment 13).

zwątpieniem [*gigai majiwaru koto naki nari* 疑蓋無雜也]. „Radosna wiara” [*shingyō* 信樂] jest umysłem pełnym prawdy i szczerości, umysłem najwyższego zaufania i oddania, umysłem wyraźnego postrzegania [wyzwolenia dzięki Amidzie] i niewzruszoności, umysłem aspirującym i ukontentowanym, umysłem radości i zadowolenia; stąd nie jest on zmieszany ze zwątpieniem. „Pragnienie odrodzenia” [*yokushō* 欲生] jest umysłem pewności [narodzin], umysłem stawania się [buddą] i wzbudzania [altruistycznych działań], i umysłem udzielonym [istotom za sprawą] wielkiego współczucia; stąd nie jest on zmieszany ze zwątpieniem<sup>5</sup>.

Nasuwa się tu tradycyjna indyjska metafora dwóch sposobów ocalenia – na wzór małpki lub kotka. Małpka czepia się kurczowo matki, która ucieczką ratuje ją przed zagrożeniem – jest to dobry opis schematu współdziałania własnej siły i innej siły. Z powodów podanych wyżej Shinran uważa, że model ten jest fałszywy w odniesieniu do drogi Czystej Ziemi. Według niego tak jak matka bierze kocię w zęby i ratuje je bez najmniejszego współdziałania z jego strony, podobnie Amida „chwytą” nas i ocala. Co więcej – gdyby kocię na własną rękę podjęło próby ratunku, uniemożliwiłoby matce skuteczne działanie. Uzyskanie pomocy Amidy jest – analogicznie – uwarunkowane przyjęciem całkowicie pasywnej postawy kocięcia.

W zaprezentowanym stanowisku tkwi jednak głęboki problem. Jeżeli własna siła uniemożliwia działanie innej siły i dopiero przyjęcie biernej postawy otwiera nas na dar Amidy, to powstaje pytanie w jaki sposób osiągnąć tę pożądaną pasywność, to jest jak adekwatnie opisać udział własnej siły w porzucaniu własnej siły. Prostą odpowiedzią byłoby przyjęcie predestynacjonizmu i uznanie, że Amida wybiera tych, których chce ocalić, a wszystko inne jest konsekwencją tego pierwotnego wyboru. Niestety hipoteza ta nie zgadza się z często powtarzanymi stwierdzeniami Shinrana, że łaska Amidy jest udzielana bezwarunkowo wszystkim istotom czującym<sup>6</sup>. Wspomnianą wątpliwość podniósł na przykład Paul Williams<sup>7</sup>:

Jeśli wiara jest rezultatem łaski Amitabhy, jeśli współczucie Amitabhy ogarnia wszystko, a do wyzwolenia potrzebna jest tylko jedna chwila wiary, i jeśli Amitabha wywiera swój zbawczy wpływ już od kilku eonów, a my odradzaliśmy się przez wiele eonów, to dlaczego nie zostaliśmy już wyzwoleni? Nie jest dla mnie jasne, jak można odpowiedzieć na te pytania, nie uciekając się do jakiejś formy Własnej Siły. Jedną z możliwości ukazuje uwaga poczyniona we współczesnym podręczniku shin shu. O ile mi wiadomo, żadna tradycja buddyjska nie utrzymuje, że Budda jest dosłownie wszechmocny. Do rzeczy, których nawet Budda nie może zrobić, zalicza się wyzwolenie niezliczonych czujących istot, które potrzebują wyzwolenia, oraz wyzwolenie kogoś wbrew jego woli [...]. Zakładając, że wykonanie nieskończonego zadania wymaga nieskończonego czasu, być może Budda był zbyt zajęty gdzie indziej, żeby wyzwolić nas! Mnie ta odpowiedź nie satysfakcjonuje – między innymi dlatego, że nie jest dla mnie jasne, czy wyzwolenie niezliczonych istot wymaga nieskończonego czasu. Możemy przyjąć inną taktykę. Logicznie rzecz biorąc, bodziec musi wypłynąć z tego, kto ma być wyzwolony, ponieważ natura buddy, która

<sup>5</sup> Por. T2646\_83.0604a04–a05, a11–a16; RTS 5, s. 102–103 (KGSS, rozdział o wierze, fragment 20).

<sup>6</sup> Pomijam tu, obecny w jednej z podstawowych sutr Czystej Ziemi, problem wyłączenia pewnych klas istot. Shinran wyinterpretowuje odpowiednie fragmenty w ten sposób, by móc stwierdzić, że tak naprawdę nikt nie jest pozbawiony łaski Amidy.

<sup>7</sup> Por. P. Williams, *Buddyzm Mahajana*, Wydawnictwo A, Kraków 2000, s. 331. Wytluszczenie jest zgodne z tekstem źródłowym.

świeci w stanie wiary, gdy nie jest ego, mimo wszystko jest **jego** naturą buddy. Inaczej bowiem **on** (lub ona) nie obudziłby wiary i **on** nie zostałby wyzwolony. Alternatywnie, wydaje się, że jeśli jedna osoba została wyzwolona, to wszyscy powinni być wyzwoleni – co z pewnego oczywistego punktu widzenia jest zupełnie błędne. Nie jestem, niestety, prawdziwym buddą, nawet jeśli jestem potencjalnie – i zakładam, że nie tylko mi brakuje doskonałej wizji. Jeśli jednak muszę zrobić coś ze swej strony, to bez wątpienia jest to bliskie Własnej Siły. Ktoś może mimo wszystko dowodzić, że nie jest to Własna Siła, ponieważ wszystko polega na puszczeniu całej Własnej Siły. Ale niewątpliwie to **ja** muszę puścić! Czy jest to jednak możliwe, czy też powinno być to dla Shinrana kolejną sprzecznością?

Podsumowując dotychczasowe uwagi powtórzmy, że łaska Amidy jest uważana za dostępną dla wszystkich istot. Zarazem trudno pogodzić to stwierdzenie z namacalnym, empirycznym faktem, iż nie wszyscy doświadczają owego dotknięcia ze strony buddy Amidy, co Shinran określa jako stan zawierzenia (*shinjin* 信心, *shinzu* 信ず). To z kolei każe zwrócić uwagę na podkreślaną przez Shinrana konieczność przyjęcia postawy pasywnej (to znaczy zanegowania czy odrzucenia własnej siły) i zmusza do refleksji nad funkcją własnej siły w owym procesie.

Aby uzyskać pełny obraz soteriologii Shinrana należy zatem wyjaśnić powyżej zarysowany problem relacji między własną a inną siłą. Problem ten jest tym trudniejszy, że Shinran nigdzie się do niego nie odnosi w sposób otwarty. Pełne przedstawienie soteriologii Shinrana wymaga zatem rekonstrukcji w sensie dobudowania czy dopowiedzenia kwestii nieporuszonych przez samego jej twórcę. Zadanie to można będzie uznać za uwieńczone powodzeniem, jeśli:

1. Zasadniczy sens, jaki Shinran przypisuje pojęciom „innej siły” i „własnej siły”, pozostanie niezmienny, to znaczy będą one traktowane jako wzajemnie się wykluczające.
2. Przy zachowaniu założenia z punktu 1 w sposób zadowalający zostanie wyjaśniona wzajemna relacja tych dwóch pojęć.
3. W sposób zadowalający zostanie udzielona odpowiedź na pytanie, dlaczego Shinran sam nie odniósł się do powyższego problemu.

Pozwolę sobie na dodatkową uwagę. Mówiąc o zadowalających odpowiedziach na wyżej postawione problemy, mam na myśli warunek, że nie mogą one być sprzeczne z fundamentalnymi ideami zawartymi w pismach Shinrana. W świetle faktu, iż Shinran milczał w kwestii wspomnianego problemu, nie może być oczywiście pewności, że zaprezentowane poniżej rozwiązanie jest prawdziwe, to jest że oddaje prawdziwe intencje Shinrana. Jest to jednak rozwiązanie dobre, przez co rozumiem, że daje się łatwo pogodzić z myślą Shinrana wyrażoną wprost, to znaczy jest z nią spójne.

Osobisty problem, jakiego doświadczył Shinran, wiązał się z niemożnością osiągnięcia urzeczywistnienia na podstawie własnych zdolności (własnej siły). Z indywidualnego doświadczenia wyciągnął on jednak wnioski ogólne, które można podsumować następująco: istnieje sprzeczność pomiędzy celem, jakim jest wykorzenie przywiązań (fundamentalnego egoizmu, złudzenia istnienia trwałego podmiotu działań – „ja”), a praktyką polegającą na własnych wysiłkach, w której **ja** podejmuje pewne działania ze względu na **swoje** dobro. Praktyka taka wzmacnia tylko iluzję „ja”, którą ma za zadanie wykorzenie. Dla Shinrana nie ma przejścia od iluzji do rze-

czywistości; działania podejmowane z pozycji zafałszowanego „ja” powodują tylko nasilanie się fałszywego oglądu rzeczywistości. Warto przy tej okazji wspomnieć, że pogląd na tę sprawę w okresie buddyzmu szkół był odmienny. Jednym z podstawowych założeń było tam przekonanie o zdolnościach istot ludzkich do samoprzekształcenia. Wychodząc z pozycji zafałszowanej wizji rzeczywistości, ze stanu choroby biorącej swe źródło z żądz, człowiekowi przyznawano jednak możliwość korygowania swoich postaw fizycznych i umysłowych przy założeniu usilnej praktyki. Owe skorygowane postawy umożliwiały dalsze postępy na ścieżce duchowej, tak że zaawansowanemu adeptowi pozostawało jeszcze ostatnie pragnienie – pragnienie osiągnięcia nirwany, które wraz z jej uzyskaniem również zanikało<sup>8</sup>. Większość mahajany także zachowuje to przekonanie, przy wszystkich różnicach związanych między innymi z przyjęciem koncepcji o możliwości zdobycia wsparcia we własnej praktyce ze strony buddów i bodhisattwów.

Obserwacja Shinrana nie jest jednak tak wyjątkowa, jak mogłoby się здаwać. Problematyczność momentu przejścia od rzeczywistości uwarunkowanej do nieuwarunkowanej została dostrzeżona już w buddyzmie szkół. Sarwastiwada na przykład próbowała wyjaśnić to przejście za pomocą koncepcji rozłącznego czy bezprzyczynowego skutku (*visam̐yoga phala*). Z zupełnie innych pozycji niemal współczesny Shinranowi Dōgen głosił, że praktyka nie prowadzi do oświecenia, a więc również zanegował tradycyjne rozumienie relacji pomiędzy praktyką a urzeczywistnieniem. Temat ten zostanie podjęty w zakończeniu niniejszej pracy.

Ogólnie stanowisko Shinrana można streścić następująco: własna siła i inna siła to całkowicie wykluczające się elementy. Inna siła to rzeczywistość nirwaniczna, przejaw dharmakaji, który w istotach czujących manifestuje się jako stan nie-ja, stan ufności i spokoju (braku wątpliwości), porzucenie jakichkolwiek kalkulacji i naturalność. Własna siła to przejaw rzeczywistości sansarycznej, zafałszowanej, objawiający się w istotach zwątpieniem, egoizmem i egocentryzmem, przyjmującym formę kalkulacji mających na celu (różnie pojmowany) maksymalny zysk własny. Wyzwolenie z mocy przyrzeczenia Amidy (wyzwolenie jako dar) jest przez Shinrana pojmowane jako aktywność prawdziwej rzeczywistości (dharmakaji), która wdziera się w egzystencję człowieka, przemieniając ją całkowicie. Wdarcie się innej siły (nie-Ja) unicestwia własną siłę (Ja); tak długo, jak długo istnieje własna siła, inna siła nie może się zmanifestować. Ponieważ jedno wyklucza drugie, można by podejrzewać, że sprawa jest przesądzona – Shinran nie dopuszcza żadnej funkcji własnej siły w osiągnięciu wyzwolenia dzięki innej sile i nie potrafimy wyjaśnić, dlaczego jedni otrzymują, a inni nie otrzymują daru Amidy. Z pewnego punktu widzenia taka konstatacja wydaje się prawdziwa. Jeżeli skonstrastujemy wiarę z racjonalnym namysłem (kalkulacjami), to okaże się, że wiarę można tylko (jakoś) uzyskać, jedynie otrzymać ją w darze, nie można natomiast przekonać się do wiary żadnymi argumentami. Podobnie zresztą przedstawia się sprawa z samą ideą daru – rozumiana ściśle, wyklucza możliwość zasłużenia sobie na niego, ponieważ mielibyśmy wówczas do czynienia z jakąś formą transakcji wymiennej, nie zaś z rzeczywistym darem.

<sup>8</sup> Odmiennność soteriologii Shinrana w porównaniu na przykład do buddyzmu nikajów polega też na tym, że osiągnięcie stanu *avaivartika* nie wiąże się tam z koniecznością wcześniejszego usunięcia skaz.

Uważam jednak, że jest inaczej. Działania ludzi wypływające z własnej siły są nieodzowne do osiągnięcia wyzwolenia dzięki przyrzeczeniu Amidy, chociaż do osiągnięcia tego nie prowadzą. Postaram się wyjaśnić to paradoksalnie brzmiące stwierdzenie. Jak wspomniano, Shinran twierdzi, że w obecnym okresie dziejów człowiek nie może się wyzwolić dzięki własnej sile. Do czego zatem może doprowadzić poleganie na własnych wysiłkach? Do rozwinięcia się doświadczenia tego właśnie faktu, że **dla mnie** nie istnieje ratunek w postaci jakichkolwiek praktyk, że jestem człowiekiem nieusuwalnie słabym i grzesznym, w najmniejszym stopniu niezdolnym do odmiany swojego losu, którego kresem jest piekło.

Analizując myśl Shinrana, często wykorzystuje się określenie „złoczyńca jako właściwy obiekt [działania Amidy]” (*akunin shōki* 悪人正機), które uważa się za kwintesencję tekstu Tannishō<sup>9</sup>, a które – jak sądzę – jest punktem orientacyjnym dla całej myśli Shinrana. Otwarcie się na działanie daru Amidy widzę mianowicie w doświadczeniu, że zasada *akunin shōki* **mówi właśnie o mnie**, z czym wiąże się równoległe doświadczenie absolutnej bezsiły<sup>10</sup>. Wtedy dopiero – by tak rzec – pojawia się wolne miejsce, które zajmuje inna siła.

Podsumowując, im bardziej próbujemy się ocalić, tym mocniej doświadczamy faktu, że samoocalenie jest poza naszym zasięgiem. Po przekroczeniu pewnego progu natężenia tego doświadczenia wiążącego się z odczuciem całkowitego braku szans na ratunek („piekło jest naszym przyrodzonym domem”<sup>11</sup>), nagle ujawnia się niejako drugi jego biegun, którym jest wyzwalająca moc Amidy. Soteriologię Shinrana można zatem ująć w następującym schemacie:

(1) Własna siła jako punkt wyjścia. Kulturowanie różnych praktyk wiąże się z powstaniem napięcia między nimi a niemożnością osiągnięcia urzeczywistnienia. Prowadzi to do (2) intensyfikacji własnych wysiłków, które nie przynosząc spodziewanego rezultatu, kulminują się w doświadczeniu (3) ostatecznej rozpacz i braku szans na ratunek (doświadczenie *akunin shōki*), po którym następuje (4) porzucenie wszelkich starań, kalkulacji i zabiegów (puszczenie własnej siły), wypływające z doświadczenia, że „piekło jest moim domem”. Jest to dokładnie ten moment, w którym doświadcza się (5) interwencji innej siły, a mówiąc precyzyjniej, jest to moment tożsamy z interwencją innej siły.

Shinran doświadczył tego rodzaju interwencji w świątyni Rokkakudō. Jest jasne, że w powyższym schemacie własna siła nie prowadzi nas, to jest nie zbliża, do osiągnięcia stanu *avaivartika* ani wyzwolenia. Dopóki używamy własnej siły, dopóty jesteśmy wciąż zanurzeni w sansarze. Zarazem jednak własna siła jest nieodzowna, by możliwy był momentalny przeskok do innego wymiaru egzystencji. Shinran zdaje się mówić, że coraz głębsze uwikłanie w sansarze, któremu towarzyszy pogłębianie świadomości niemożności wykroczenia poza nią, jest równie skutecznym środkiem dla zdruzgotania *ego*, jak ścieżka stopniowego usuwania skaz. Ścieżka ta zasadnie jest określana jako „przekaz zasługi ze strony innej siły”, ponieważ – jak

<sup>9</sup> Zapis wybranych nauk Shinrana, dokonany przez jego ucznia.

<sup>10</sup> Mówiąc o tym, będę się dalej posługiwał terminami „*akunin shōki*” lub „(osobiste) doświadczenie *akunin shōki*”.

<sup>11</sup> Por. RTS 2, s. 19–20.

już wspomniano – nie sposób zasadnie wyjaśnić tam osiągnięcia wyzwolenia w kategorii własnych działań. W momencie najgłębszego uwikłania w sansarę, czy raczej najgłębszej świadomości tego uwikłania, jakaś siła wdziera się w naszą egzystencję, całkowicie ją przemieniając. Sądzę, że ten proces najlepiej zilustruje metafora dwóch rzek, przejęta przez Shinrana od Shandao.

Historia przedstawia się następująco<sup>12</sup>: pewien człowiek udaje się w miejsce położone sto tysięcy *ri* (里) w kierunku zachodnim, co oczywiście symbolizuje krainę Sukhawati buddy Amidy<sup>13</sup>. Na drodze spotyka przeszkodę w postaci dwóch stykających się rzek. Jedna jest rzeką ognia i płynie na południe, druga zaś rzeką wody płynącą na północ. Każda rzeka jest szeroka na sto kroków i nieskończenie głęboka; obie rozciągają się nieskończenie daleko, odpowiednio na południe i północ. Rzeki te przedziela biała ścieżka prowadząca ze wschodu na zachód, o długości stu kroków i szerokości pięciu *sun* (寸), to jest około 13 cm. Ścieżkę wciąż zalewa woda i palą płomienie. Wędrowiec przeszedł już długą drogę i znajduje się na pustej, otwartej równinie. Nagle pojawia się mnóstwo bandytów i dzikich zwierząt, którzy – widząc, że wędrowiec jest sam – zaczynają się spierać, kto ma go zabić. Z obawy przed śmiercią wędrowiec natychmiast zwraca się ku zachodowi. Widzi jednak przed sobą przeszkodę i myśli: „Rzeki te rozciągają się bezgranicznie na północ i południe. Widzę pośrodku białą ścieżkę, która (jednak) jest niezwykle wąska. Mimo że drugi brzeg nie jest daleko, w jaki sposób przejdę? Bez wątpienia przyjdzie mi dziś umrzeć. Zawracając, natknę się na bandytów i dzikie zwierzęta, które są coraz bliżej. Chcąc iść wzdłuż brzegu – na północ lub południe – spotkam złe bestie i jadowite owady. Szukając drogi na zachód, narażam się na ryzyko ześlizgnięcia się do rzeki wody lub ognia”. Przerazenie wędrowca przekracza w tym momencie możliwość opisu. Myśli więc: „Jeżeli teraz zawrócę – zginę, jeżeli pozostanę w miejscu – zginę, jeżeli pójdę naprzód – zginę również. Ponieważ tak czy inaczej nie jestem w stanie uniknąć śmierci, pójdę tą ścieżką. Ponieważ istnieje ścieżka, musi istnieć możliwość jej przejścia”. Wówczas słyszy głos ze wschodniego brzegu, nakłaniający go do wejścia na ścieżkę. Głos obiecuje, że na ścieżce nie grozi mu śmierć, za to pozostając na brzegu, umrze z pewnością. Również z zachodniego brzegu dobiega głos, który radzi to samo i przyrzeka, że ochroni wędrowca; nie musi się on zatem obawiać wody ani ognia. Wówczas ze zdeterminowanym umysłem (*isshin* 一心) i właściwym nastawieniem (*shōnen* 正念) natychmiast wkracza on na ścieżkę. Po przejściu jednego lub dwóch kroków<sup>14</sup> słyszy głosy bandytów, którzy starają się odwieść go z obranej drogi, twierdząc, że nie mieli złych intencji, a idąc dalej ścieżką, wędrowiec wystawia się na pewną śmierć. Ten jednak nawet się nie odwraca. Z nierozproszonym umysłem (*isshin* 一心) podąża ścieżką i bardzo szybko osiąga zachodni brzeg, gdzie nie ma

<sup>12</sup> Por. T2646\_83.0603a03–a29; RTS 5, s. 92–96. Jeśli chodzi o komentarz Shinrana, por. T2646\_83.0603b01–c01; RTS 5, s. 96–100.

<sup>13</sup> Tradycyjnie kraina ta ma się znajdować na zachód od naszego świata.

<sup>14</sup> Dośł. „jednej setnej lub dwóch setnych” (jap. *ichibu nibu* 一分二分). Ponieważ szerokość rzeki liczy sto kroków, oznacza to jeden lub dwa kroki. Shinran jednak interesująco interpretuje to w sensie czasowym. Długość życia człowieka oscyluje wokół granicy stu lat, przytoczona fraza znaczyłaby zatem rok lub dwa lata. I rzeczywiście w tekście *Gutoku shō* znajdujemy tego potwierdzenie. Por. <<http://www.shinranworks.com/shorterworks/gutoku2.htm>>

już niebezpieczeństwa. Spotyka tam dobrego przyjaciela (Amidę) i jego radość nie ma granic.

Najważniejszym momentem dla zrozumienia subiektywnego aspektu soteriologii Shinrana jest w powyższej metaforze moment osiągnięcia stanu absolutnej bezsilności, osiągnięcia pewności, że czeka nas śmierć. Wędrowiec rozumie, że żaden **jego** scenariusz ocalenia siebie – powrót, pójdzie przed siebie czy pozostanie w miejscu – nie zapewnia szans na ratunek<sup>15</sup>. W poczuciu całkowitego braku wyjścia decyduje się wejść na białą ścieżkę. Jest to jednak decyzja, którą budzi w nim już Amida; nie może być inaczej, ponieważ wędrowiec osiągnął stan całkowitej bezsilności. Można powiedzieć, że dopóki w adeptcie zdążającym do Czystej Ziemi pozostało choć trochę własnej siły, dopóty będzie on widział białą ścieżkę jako drogę własnej zagłady. Własne wysiłki są jednak bardzo istotne w procesie porzucania postawy *jiriki*. Ich nieskuteczność doprowadzi w końcu do doświadczenia bezcelowości podejmowania jakichkolwiek starań z uwagi na to, że czeka nas piekło, innymi słowy – doprowadzą one do doświadczenia *akunin shōki*.

Zilustrujmy powyższe uwagi jeszcze dwoma fragmentami z pism Shinrana:

Dla zwykłych głupców, na wieczność zanurzonych [w sansarze], nieprzewyższony, doskonały owoc [tj. oświecenie] nie jest trudny do osiągnięcia. To prawdziwa radosna wiara [*shinjitsu no shingyō* 眞實信樂] jest rzeczywiście trudna do osiągnięcia. Dlaczego? Ponieważ jest osiągana dzięki darowi tathagaty [Amidy], dzięki uniwersalnej mądrości wielkiego współczucia [Amidy]<sup>16</sup>.

W istocie – jak powiedziano wyżej – osiągnięcie oświecenia nie jest trudne, ponieważ jest nam dane przez Amidę. Z tego samego jednak powodu – to znaczy ponieważ jest darem – osiągnięcie wiary jest bardzo trudne, polega bowiem nie na osobistym wysiłku i osiągnięciu, ale na porzuceniu wysiłku i przyjęciu, a biernie oddanie swego losu w ręce kogoś innego jest dla większości ludzi bardzo trudne. Tak rozumiana wiara, czy inaczej nieobecność wątpliwości, ma dwie podstawowe cechy, które zwracają nas do interpretacji metafory dwóch rzek i białej ścieżki<sup>17</sup>:

Głęboki umysł [*jinshin* 深心] jest umysłem głębokiej wiary [*jinshin no shin* 深信之心]. Ma on dwa aspekty. Pierwszym jest głęboka i zdecydowana wiara, że jesteśmy naprawdę zwykłymi złoczyńcami w okowach narodzin i śmierci [*zaiaku shōji (no) bonbu* 罪惡生死凡夫], na wieczność tonącymi i transmigrującymi, bez szans na wyzwolenie. Drugim jest głęboka i zdecydowana wiara, że czterdzieści osiem przyrzeczeń buddy Amidy obejmuje istoty czujące, umożliwiając pewne osiągnięcie narodzin [w Czystej Ziemi] tym, którzy bez wątpliwości i strachu [*utagai naku omonbakari naku* 無疑無慮] ufają mocy jego przyrzeczenia.

Uświadomienie sobie własnej grzeszności i słabości (bezwyjściowości egzystencji) jest zatem tym, co – według Shinrana – otwiera nas na dar Amidy. Ową bezsilę

<sup>15</sup> Określa to termin *sanjōshi* (三定死) – „śmierć przy [wszystkich] trzech decyzjach”. Por. RTS 5, s. 94.

<sup>16</sup> Por. T2646\_83.0601a13–a16; RTS 5, s. 89 (KGSS, rozdział o wierze, fragment 1).

<sup>17</sup> Por. RTS 5, s. 91 (KGSS, rozdział o wierze, fragment 13). Jest to cytat z komentarza Shandao do sutry ADS.

i zło Shinran wielokrotnie opisuje mocnymi słowami i jest to dla niego antropologiczna charakterystyka istot ludzkich<sup>18</sup>. Oto jeden z takich fragmentów<sup>19</sup>:

Nie powinniśmy okazywać na zewnątrz cech cnoty (dobra, mądrości) [*kenzen* 賢善] i wysiłku [*shōjin* 精進], **ponieważ** wewnątrz utrzymujemy fałsz<sup>20</sup>. Będąc opanowanymi przez wszelkie rodzaje żądy i gniewu, fałszu i oszustwa, nie jesteśmy zdolni pozbyć się naszej złej natury [*akushō* 悪性]; jesteśmy zaiste niczym węże i skorpiony. Nawet jeśli podejmujemy trzy rodzaje praktyk [praktyki cielesne, werbalne i mentalne] można je nazwać „zatrutym dobrem”, jak również „fałszywymi praktykami” [„praktykami tylko z nazwy”; *koke* 虚假]; nie są one „prawdziwymi praktykami” [*shinjitsu (no) gō* 眞實業]. [...] Jest całkowitym błędem poszukiwać narodzin w Czystej Ziemi tego buddy poprzez przekazywanie [zasługi z takich] skażonych [„trujących”] praktyk.

Pozostaje zatem wyjaśnić powód, dla którego Shinran nie mówił wyraźnie o relacji pomiędzy własną siłą a inną siłą. Otóż doświadczenie bezsilności i otwarcie się na działanie innej siły jest możliwe jako konsekwencja nieskuteczności własnych wysiłków, ale tylko wówczas, kiedy wysiłki te są podejmowane szczerze, z wiarą w sukces. Najłatwiej chyba zrozumieć milczenie Shinrana, wyjaśniając różnicę pomiędzy **rozwijaniem** doświadczenia *akunin shōki*, a **rozwijaniem się** doświadczenia *akunin shōki*. Pierwsze podejście reprezentował nowożytny filozof japoński Tanabe Hajime, drugie zaś Shinran. Według Tanabego konsekwentne uprawianie filozofii musiało doprowadzić do aporii i związanego z tym impasu intelektualnego i zdruzgotania Ja, czyli doświadczenia *akunin shōki*. W tę pustkę po Ja wkraczała inna siła, przywracając nas do naszej egzystencji. Tanabe doświadczył tego impasu intelektualnego w obliczu bezpośredniego zagrożenia japońskiej ziemi przez obce siły, kiedy czuł obowiązek krytyki rządu, a jednocześnie nie mógł tego zrobić z uwagi na tragiczną sytuację, w jakiej znalazł się kraj. Opisuje to następująco:

Dzieliłem wszystkie te bolączki wraz z moim narodem, jako filozof jednak doświadczyłem też innego rodzaju cierpienia. Z jednej strony byłem udręczony myślą, że jako uczeń filozofii powinienem oddać swoje najlepsze myśli w służbę narodu, szczerze zwracając się do rządu w kwestii jego polityki względem myśli akademickiej, oraz żądać jej ponownego rozpatrzenia, nawet jeśli miałyby to wywołać niezadowolenie ludzi pozostających wówczas u władzy. W tak krytycznej sytuacji, kiedy nie było czasu na zwłokę, czyż milczenie na temat idei reform nie okazałoby się nielojalnością wobec mojego kraju? Z drugiej strony wydawało się cokolwiek zdradzieckie wyrażać w czasie wojny swoje idee, które – jakkolwiek całkowicie stosowne w czasie pokoju – mogły wzbudzić podziały i konflikty między nami, co tylko bardziej odsoniłoby nas wobec wrogów.

<sup>18</sup> Różnica między zrealizowanym adeptem a innymi ludźmi polega tu na tym, iż ten pierwszy dołączył doświadczył prawdy o własnym zlu i niemocy.

<sup>19</sup> Por. T2646\_83.0601c27–0602a05; <<http://www12.canvas.ne.jp/horai/kgss-c.htm>> [13].

<sup>20</sup> Należy wspomnieć, że ponownie jest to cytat z Shandao. Co charakterystyczne, Shinran zastąpił słowo „jeśli” z oryginału słowem „ponieważ”, przez co wzmocnił wymowę tego fragmentu i uczynił z niego sąd ogólny na temat natury człowieka, jak również normę postępowania dla adepta *shinshū*. Por. T2646\_83.0601c28 (内懷ケハナリ虚假); por. również D. Hirota, *Shinran's View of Language: A Buddhist Hermeneutics of Faith (part one)* [w:] „The Eastern Buddhist” 26 (1), s. 65; *ibidem*, s. 65, przyp. 27. W tłumaczeniu KGSS na współczesny język japoński *passus* ten brzmi: 内に虚假を懐いて、[...] (*uchi ni koke o natsuite*, [...]). Dziękuję mgr. Jakubowi Zamorskiemu za zapoznanie mnie z tym fragmentem.

Uchwycony pomiędzy te alternatywy byłem niezdolny do decyzji [...]. W impasie zastanawiałem się nawet, czy powinienem kontynuować nauczanie filozofii, czy też porzucić to całkowicie, jako że nie miałem adekwatnego rozwiązania dylematu, który filozoficznie nie wydawał się wcale taki skomplikowany. Mój brak decyzji, jak mi się zdawało, dyskwalifikuje mnie jako filozofa i profesora uniwersytetu. [...] zmagając się z problemami i wątpliwościami [...], zostałem doprowadzony do wyczerpania i w rozpaczy doszedłem do wniosku, że nie byłem kimś odpowiednim, aby poświęcić się wysublimowanemu celowi filozofii.

W tamtym momencie stało się coś zdumiewającego. Pośród rozpaczy pozwoliłem wszystkiemu odejść i poddałem się pokornie własnej niezdolności. Niespodziewanie osiągnąłem nowy wgląd! Moja skruszona spowiedź – metanoeza (*zange*) – niespodziewanie wrzuciła mnie w moją wewnętrzność, z dala od zewnętrznych rzeczy. W tych warunkach przestała istnieć kwestia mojego nauczania i korygowania innych – sam nie potrafiłem się przecież doprowadzić do właściwego postępowania. Jedyną rzeczą, która w tej sytuacji pozostała mi do zrobienia, było poddać się pokornie własnej słabości, z pokorą przeanalizować własne wewnętrzne Ja, oraz zbadać głębiej moją bezszy i braku wolności. Czyż nie oznaczało to nowego wyzwania, które miało zająć miejsce wyzwania filozoficznego, zajmującego mnie wcześniej? Nieważne, czy miałyby to być nazywane filozofią, czy też nie: uświadomiłem już sobie własną niekompetencję jako filozof. Liczyło się to, że zostałem wówczas skonfrontowany z intelektualnym zadaniem i musiałem zrobić wszystko, aby je wykonać<sup>21</sup>.

Swoje doświadczenie Tanabe zinterpretował (zainspirowany tekstami Shinrana) jako ingerencję innej siły. Jak widać, wcześniejszy impas jest tu postrzegany jako główny warunek możliwości tej ingerencji. Na doświadczeniu tym oparł Tanabe swoją koncepcję „filozofii niebędącej filozofią”, w której konsekwentny proces racjonalnego namysłu prowadzi nie tylko do przekroczenia filozofii, ale także do zdruzgotania, a następnie wskrzeszenia ludzkiej egzystencji. Tanabe przedstawił zatem metodyczny schemat wykorzystujący własną siłę do wywoływania ingerencji innej siły, wobec tego można jego filozofię ujmować poprzez zasadę *jiriki-qua-tariki* oraz *tariki-qua-jiriki*. Jest to dokładnie ten krok, którego nie zrobił Shinran, wybierając zamiast niego milczenie. Powody tego wyboru wydają mi się spójne z ogólnym rysem jego soteriologii. Próby skłonienia innej siły do ingerencji poprzez sformalizowane wywoływanie doświadczenia *akunin shōki* byłyby dla Shinrana wyrazem ludzkich kalkulacji (*hakarai*), a więc uniemożliwiałyby otrzymanie *shinjin*<sup>22</sup>. Jak mi się wydaje, to właśnie jest głównym powodem, dla którego Shinran unikał opisywania funkcji *jiriki* w swoim schemacie soteriologicznym. Mówił natomiast swoim uczniom – „porzucicie kalkulacje i po prostu zawiercie buddzie Amidzie”, zdając sobie sprawę, że apel ten wywoła w nich napięcie między celem (porzucenie kalkulacji, to jest własnej siły) a drogą (własny wysiłek w celu porzucenia własnych wysiłków).

Podsumowując, ciągłe podejmowanie własnych wysiłków nie zbliża nas do osiągnięcia wyzwolenia, nie jest więc praktyką wiodącą do narodzin w Czystej Ziemi, ale

<sup>21</sup> Por. H. Tanabe, *Philosophy as Metanoethics*, University of California Press, Berkeley 1986, s. L.

<sup>22</sup> Ktoś, kto z takim właśnie zamiarem doprowadzałby swoje myślenie do aporii, raczej cieszyłby się z sukcesu, niż rozpaczał nad własnymi ograniczeniami. Widać tu wyraźnie jakościową różnicę (mającą też dalsze konsekwencje) między doświadczeniem egzystencjalnego braku wyjścia a generowaniem takiego doświadczenia.

proceedzi do doświadczenia absolutnego braku wyjścia („nic się nie da zrobić”), do uświadczenia sobie własnego zła, co jest elementem stanu wiary. Shinran nie przedstawia tego procesu jako „metody” osiągnięcia narodzin, ponieważ mogłoby to tylko utrudnić osiągnięcie stanu wiary; można jednak powiedzieć, że jest to mniej więcej stały, powtarzalny proces, w trakcie którego dochodzi się do wiary, a własne wysiłki, chociaż nie prowadzą w sensie ścisłym do tego celu (nie stanowią w tym sensie wyzwalającej praktyki), są w tym procesie niezbędne. Nie ma jednak konieczności, by nakazywać czy zalecać podejmowanie tych wysiłków, ponieważ jest to coś, co każdy człowiek robi spontanicznie, z samego faktu, że jest człowiekiem. Jeżeli poważnie pragniemy się narodzić w Czystej Krainie, zdaje się mówić Shinran, w wyniku napięcia między własnym wysiłkiem a jego porzuceniem i wiążącego się z tym doświadczenia własnej niemocy, prędzej czy później otrzymamy *shinjin*.

## Wykaz skrótów

- ADS – Sutra kontemplacji buddy niezmiernego życia (sansk. *\*amitāyurdhyāna sūtra* lub *\*amitāyurbuddhānasmṛti sūtra*, chińs. *guan wuliangshou jing*, jap. *kanmuryōju kyō* 觀無量壽經; T 365).
- KGSS – Tekst *Kyōgyōshinshō* Shinrana.
- RTS – Wydawnictwa z serii Ryukoku Translation Series.
- RTS 2 – *The Tanni Shō: Notes Lamenting Differences*, Ryukoku Translation Series 2, Ryukoku University, Kyoto 1990 [wyd. I 1962].
- RTS 5 – H. Inagaki (przeł.), K. Yukawa (przeł.), Th. R. Okano (przeł.), *The Kyō Gyō Shin Shō* [The Teaching, Practice, Faith and Enlightenment: A Collection of Passages Revealing the True Teaching, Practice and Enlightenment of Pure Land Buddhism], Ryukoku Translation Series 5, Ryukoku University, Kyoto 1966.
- T – *Taishō Shinshū Daizōkyō* (大正新脩大藏經).