

HOKYO-KI

MISTRZ ZEN, UCZEŃ ZEN

Zapiski rozmów mistrza zen Dogena ze swoim mistrzem Dżu-Czingiem

Tłumaczenie i wstęp: Wak-o Kat-o i Daizen Victoria
Przekład polski: Nyogen Nowak, Ewa Mjosin Hadydoń
Redakcja wydania drukowanego: Magda Teidziun Woronecka
Redakcja wydania internetowego: Grzegorz Piotrowski, Buny-u

maj - czerwiec 2002 r.

Skład wykonano w programie L^AT_EX 2_ε
Tekst jest dostępny pod adresem mahajana.net

WSTĘP

Mistrz zen Dogen (1200–1253) założyciel tradycji zen soto w Japonii¹ przybył do Chin dynasti Sung (960–1279) na początku maja 1223 roku. Towarzyszył mu Mjodzen (1184–1225) główny uczeń zmarłego mistrza zen Eisaia (1141–1215). Mimo, że Dogen studiował tradycję zen rinzai² pod kierunkiem Mjodzена i prawdopodobnie Eisai, a także tradycję tendai³ pod kierunkiem opata Koena (?-?), ciągle pozostawał duchowo niezaspokojony. Dogen żarliwie wierzył, że przyjazd do Chin pozwoli mu znaleźć prawdziwego mistrza, pod kierunkiem którego jego wątpliwości dotyczące Dharmy Buddy zostaną w końcu rozwiane.

Z niewiadomych powodów Dogen spędził trzy pierwsze miesiące swojego pobytu w Chinach na pokładzie statku. Natomiast Mjodzen opuścił statek i udał się do klasztoru Czing-te na górze T'ien-t'ung. Góra T'ien-t'ung znajduje się około dwudziestu pięciu mil na wschód od portu Cz'ing-juan fu, do którego obydwaj przybyli (dzisiejsze Ning-po w prowincji Czekiang). To właśnie w klasztorze Czing-te, około trzydziestu lat wcześniej, trenował i otrzymał przekaz dharmy od mistrza Rinzai (chiń. *Lin-czi*) Hsuan Huai-cz'anga mistrz Mjodzена Eisai.

Dogen nie przebywał na statku przez cały czas. W swoim dziele *Siobogendzo* w części *Senmen* (Mycie twarzy) pisze o tym, że odwiedzał różne świątynie w okolicach portu. Zdaje się, że Dogen poświęcił trochę czasu na studiowanie mówionego języka chińskiego. Bez tego nie mogło by dojść do jednego z pierwszych spotkań z chińskim mnichem zen, które na Dogenie pozostawiło niezatarte wrażenie.

Później Dogen opisał to spotkanie w swojej krótkiej pracy, *Tendzo kjokun* (Instrukcje dla głównego kucharza). Stwierdza on, że pewnego dnia statek odwiedził starszy mnich z okolic klasztoru Ajuwang-szan. Mnich ten był głównym kucharzem w klasztorze i pragnął nabyć trochę japońskich grzybów. Dogen zwrócił się do niego następującymi słowami:

- Kiedy opuściłeś klasztor Ajuwang-szan?
- Po południowym posiłku.
- Jak daleko on się znajduje?
- Około czternastu mil stąd.
- Kiedy zamierzasz wrócić?
- Jak tylko kupię trochę grzybów.
- Jestem bardzo zadowolony, że mam tę nieoczekiwaną sposobność spotkania cię i rozmawiania z tobą na statku. Pozwól mi służyć Tobie Główny Mistrzowi Kuchni.
- Bardzo mi przykro, ale bez mojego nadzoru jutrzejszy posiłek nie uda się.
- W tak wielkim klasztorze jak Anjuwang-szan jest z pewnością wielu innych mnichów, którzy potrafią przygotować posiłek. Z pewnością dadzą sobie radę bez głównego kucharza.
- Na starość pełnię funkcję głównego kucharza. Jest to moim treningiem. Jakże mógłbym zostawić ten obowiązek innym? Poza tym, kiedy wychodziłem, nie otrzymałem pozwolenia na nocleg poza klasztorem.

— Czcigodny Panie! Dlaczego nie praktykujesz zazen lub nie studiujesz koanów starożytnych mistrzów? Jakież jest pożytek z tak ciężkiej pracy jako nadzorca kuchni?

Słyszając moje uwagi wybuchnął śmiechem i powiedział:

— Dobry Cudzoziemcze! Wydajesz się być ignorantem jeśli chodzi o prawdziwy trening i znaczenie buddyźmu.

Zawstydzony i zdziwiony jego uwagą zapytałem:

— Czym one są?

— Jeśli zrozumiesz prawdziwe znaczenie twojego pytania to uświadomisz sobie prawdziwe znaczenie buddyźmu – odpowiedział.

Jednak w tym czasie nie byłem w stanie zrozumieć, co miał na myśli.

Dogen nie zrozumiał znaczenia słów głównego kucharza, dopóki nie udał się na górę T'ien-t'ung, by przyłączyć się do Mjodzena. W tym czasie klasztor Czing-te składał się z wielkiej liczby budynków świątynnych i trenowało tam ponad pięćset mnichów. Pod przewodnictwem opata Wu-czi Liao-p'ai, mnicha tradycji lin-czi zajmował on trzecią pozycję pomiędzy pięcioma wielkimi klasztorami zen w Chinach. Pomiedzy członkami sanghi Dogen znalazł wielu poważnych i oddanych mnichów i pogłębił swoje zrozumienie i uznanie dla monastycznego życia zen.

W innym ustępie *Tendzo kjokun* Dogen opisuje epizod, który wydarzył się w Czing-te, dzięki któremu wcześniejsze słowa głównego kucharza trafiły mu do przekonania. Ciekawym jest, że znów dotyczyło to grzybów, lecz tym razem chodziło o ich przygotowanie, a nie kupno. Dogen następująco opisuje co się zdarzyło:

Pewnego dnia udawałem się do pomieszczeń opata mieszczących się wzdłuż wschodniego korytarza klasztoru. Po drodze natknąłem się na starego nadzorcę kuchni, który z odkrytą głową i bambusowym kijem w ręce naprzeciw sali Buddy gorliwie suszył grzyby. Promienie słońca prażyły go tak, że obficie się pocił, ciągle jednak poruszał się tu i tam susząc grzyby. Poruszony tym widokiem zbliżyłem się do niego i zapytałem:

— Jaki jest twój buddyjski wiek?

— Sześćdziesiąt osiem lat.

— Dlaczego nie każesz suszyć grzybów innym mnichom-kucharzom, którzy są pod twoim nadzorem?

— Oni nie są mną.

— Jesteś prawdziwie jednym z buddyźmem, ale zastanawia mnie dlaczego tak ciężko pracujesz w palącym słońcu.

— Kiedy miałbym to zrobić jak nie teraz?

Nie powiedziałem nic, ale jak szedłem wzdłuż korytarza pomyślałem sobie jak ważnym obowiązkiem jest funkcja głównego kucharza.

Dzięki temu i poprzednim zdarzeniom Dogen w końcu zrozumiał znaczenie „codziennego życia” w treningu zen. Zen nie jest tylko praktyką zazen, czy studiowaniem powiedzeń

starożytnych mistrzów, raczej polega on na wypełnianiu z pełnym oddaniem swoich obowiązków bez względu na to jak świeckie mogą się one wydawać.

Dalszy wgląd, który Dogen uzyskał odnosi się do znaczenia kwadratowej szaty kasiaja (jap. *kesa*), którą zwyczajowo mnisi zen noszą na zewnątrz. W części *Siobogendzo* zwanej *Kesa kudoku* (Zasługa kasiaji) opisuje on jak pewnego ranka na zakończenie zazen mnich, siedzący obok niego położył złożoną kasiaja na głowie i z czcią recytował sutrę dotyczącą jej noszenia. Dogen stwierdza:

W tym czasie zostałem wypełniony najgłębszym wzruszeniem i radością jakiej nigdy nie doświadczyłem. Bezwiednie uroniłem tak wiele łez wdzięczności, że mój kołnierz stał się mokry. Dlaczego? Dlatego, że chociaż przedtem otwierałem sutry Agama i czytałem wiersz dotyczący kładzenia kasiaja na głowie, nie znałem szczegółów w jaki sposób powinno się to robić. Widok ten wypełnił mnie wielkim szczęściem. Powiedziałem do siebie:

— Niestety! Kiedy byłem w Japonii, żaden nauczyciel nie powiedział mi o tym ani żaden z dobrych przyjaciół nie polecił mi tej praktyki. Z przykrością muszę powiedzieć jak wiele czasu zmarnowałem bezużytecznie. Jak dobrze, że dzięki moim dobrym uczynom w przeszłości mogę to zobaczyć! Gdybym pozostał w Japonii, czyż mógłbym zobaczyć tego mnicha koło mnie noszącego kasiaje Buddy?

Wypełniony tymi uczuciami szczęścia i smutku wiele płakałem. A następnie uczyniłem ślubowanie: „Jakkolwiek niegodny jestem, ze współczucia dla moich rodaków stanę się spadkobiercą buddyzmu, tym, kto właściwie otrzymał prawdziwą Drogę i uczyć ich będę Dharmy, która została właściwie przekazana przez Buddów i Patriarchów razem z kasiają”.

Będąc wdzięczny za powyższe wglądy Dogen nie był jednak bezkrytyczny wobec niektórych aspektów chińskiego zen. Na przykład był on rozczarowany przekonując się, że chińskim mnichom brakuje wiedzy o podstawowych elementach dobrej higieny. W innym fragmencie *Siobogendzo* w części *Senmen* Dogen pisze, że z powodu braku higieny ust „[...] zarówno chińscy laicy jak i mnisi mają bardzo cuchnący oddech. Nawet jeśli znalazłbyś się od nich na dwie lub trzy stopy, mógłbyś poczuć jak im cuchnie z ust. Było to trudne do zniesienia”.

Szczególnie na głębszym poziomie niepokoił Dogena ogólnie akceptowany pogląd przez chińskich buddystów zen o wzajemnej zgodności i równorzędności nauk taoizmu i konfucjanizmu z buddyzmem. W części *Siobogendzo* zwanej *Sindzen biku* (Mnich w czwartym stadium) Dogen bezlitośnie atakuje tych, którzy utrzymują ten pogląd. Pisze on:

Obecnie pomiędzy chińskimi mnichami nie istnieje nawet jeden, który jest świadomy, że nauki Konfucjusza i Lao-cy ustępują Buddzie. Choć jest prawdą, że ci którzy zwą się potomkami Buddów i Patriarchów są obecnie tak liczni w Chinach jak rośliny ryżu, konopi, bambusa i trzciny, żaden z nich nie zrozumiał, że nauki Buddy przewyższają te dwie ostatnie.

Powyższe stwierdzenia nie są jedynymi negatywnymi komentarzami na temat ówczesnego chińskiego zen. W rzeczywistości zebrane razem, negatywne aspekty chińskiego zen znacznie przekraczają pozytywne. Nie dziwi więc, że wraz z upływem czasu Dogen stawał się coraz bardziej niezadowolony ze swojego treningu w Czing-te. W końcu śmierć opata Wu-czi jesienią 1224 roku pozbawiła go ostatnich związków z klasztorem. Ciągłe mając nadzieję znalezienia tego co było jego pierwotnym celem poszukiwań – prawdziwego mistrza, Dogen udał się na pielgrzymkę po Chinach do innych wiodących klasztorów zen.

Jednym z pierwszych miejsc, które odwiedził była najświetniejsza instytucja w całych Chinach klasztor Wan-szou na górze Czing. Położony tuż obok stolicy Południowej Dynastii Sung-Lin-an, klasztor ten pod przewodnictwem Czeweng Dżu-jen mistrza tradycji lin-czi posiadał ponad tysiąc trenujących mnichów. Jednak nawet tutaj Dogen nie znalazł tego co poszukiwał i wkrótce odwiedził on różne inne świątynie na wschód i południe od Lin-an wraz ze świątynią Wan-nien na górze T'ien-t'ung. Jednakże w końcu swojej sześciomiesięcznej podróży nie był bliżej swego celu – znalezienia prawdziwego mistrza, niż przedtem.

Głęboko rozczarowany Dogen poważnie zastanawiał się czy nie porzucić swych poszukiwań i powrócić do Japonii. Jednakże dotarły do niego wiadomości, że nowy i wielce szanowny mistrz tradycji ts'ao-tung (jap. *soto*) został wyznaczony opatem jego starego klasztoru na górze T'ien-t'ung. Tym nowym opatem nie był nikt inny, niż Czang-weng Dżu-czing, znany później jako T'ien-t'ung Dżu-czing (jap. *Tendo Njodzio*, 1163–1228). Dogen w części *Siobogendzo* zwanej *Gjodzi* (Niekończący się trening) tak opisał później przeszłość i charakter nowego opata:

Mój niezujący mistrz opat Dżu-czing pochodził z Jueh. W wieku dziewiętnastu lat porzucił scholastyczny buddyzm, by oddać się treningowi Drogi. Nawet gdy miał sześćdziesiątkę, praktykował z wytężonym wysiłkiem. Chociaż cesarz Ning-tsung ofiarował mu purpurową szatę i tytuł mistrza zen (chiń. *Cz'an-szih*), on nie przyjął jej i wysłał cesarzowi list z odmową. Ten nadzwyczajny czyn zyskał mu szacunek mnichów i był podziwiany przez wszystkich uczonych ludzi. Cesarz będąc pod głębokim wrażeniem uhonorował go herbatą. Ci, którzy słyszeli o jego czynie, chwalili to jako działanie bez precedensu.

Mój zmarły mistrz zwykł mówić: „Od czasu gdy miałem lat dziewiętnaście, odwiedziłem wiele klasztorów w poszukiwaniu buddyzmu, ale nie mogłem znaleźć prawdziwego mistrza. W tym czasie nie przeszedł ani jeden dzień czy noc, żebym nie praktykował zazen siedząc na poduszce medytacyjnej. Nawet przedtem, gdy zostałem głównym mnichem tej świątyni [Czing-te], nie rozmawiałem z nikim z mojej rodzinnej wioski w obawie, że mógłbym zmarnować chwilę czasu. Przebywałem zawsze w sali medytacyjnej świątyni, w której mieszkałem, nigdy nie wchodząc do cudzych pustelni czy dormitoriów, nie wspominając o udawaniu się na przyjemne podróże w góry, nad jeziora itp. Nie tylko praktykowałem zazen w wyznaczonym czasie w sali medytacyjnej, lecz także czyniłem to kiedykolwiek i gdziekolwiek to było możliwe – na piętrach

budynków świątynnych, pod skałami lub innych odludnych miejscach, zawsze nosząc poduszkę ukrytą w rękawie mojej szaty. Moim zamiarem było siedzieć tak silnie, żeby poduszka rozpadła się na strzępy. Było to moim jedynym pragnieniem. W rezultacie moje pośladki jątrzyły się powodując hemoroidy, ale lubiłem zazen jeszcze bardziej”.

Nareszcie więc pojawił się mistrz, któremu Dogen mógł w pełni zaufać. Człowiek, który zarówno swoimi słowami jak i czynami ukazywał prawdziwą Dharmę. Nic więc dziwnego, że Dogen nie chciał ryzykować zapomnienia jakiegokolwiek instrukcji, którą mógł otrzymać od tak prawdziwie oświeconego mistrza jak Dżu-czing. Dlatego też zaczął prowadzić zapiski rozmów ze swoim nowym mistrzem. Zapiski te zwą się *Hokyo-ki*; *-ki* oznacza zapiski, a *Hokyo* (chiń. *Paoczing*) jest nazwą okresu rządów w Chinach (1225–1227), w którym to okresie odbyły się te rozmowy. Dopiero po śmierci Dogena, w 1254 r., zapiski te zostały znalezione wśród jego osobistych rzeczy. To właśnie Koun Edzio (1198–1280) główny uczeń i następca dokonał tego odkrycia. On również wydał manuskrypt i sporządził pierwszą kopię.

Fakt, że Dogen najwyraźniej nie zamierzał opublikować *Hokyo-ki* nie umniejsza jego znaczenia. Wręcz przeciwnie w pewien sposób podnosi to jego wagę, bo dostarcza zarówno szczerego i otwartego spojrzenia w osobowości i myśli Dżu-czinga i Dogena, a także żywo kreśli intymny związek pomiędzy mistrzem a uczniem w tradycji zen soto. Związek, jak powinno to być zauważone, znacząco różniący się od tego, który można znaleźć w tradycji zen rinzai.

Niektóre z rozmów zawartych w *Hokyo-ki* dotyczą względnie prostych tematów, takich np. czy opaci powinni trzymać koty jako swoje ulubione zwierzęta. Inne dotyczą obyczajów i znaczenia zazen. Jeszcze inne omawiają istotę samego oświecenia. I chociaż czasami nie są one powiązane ze sobą i stanowczo nie kompletne, to jednak rozmowy te w całości opisują istotę praktyki zen soto, którą trudno znaleźć gdzie indziej.

MISTRZ ZEN, UCZEŃ ZEN

[Dogen napisał do Dżu-czinga co następuje]:

Ja, Dogen jako dziecko aspirowałem do Umysłu-Bodhi⁴ i w poszukiwaniu Drogi [Buddy]⁵ odwiedziłem różnych mistrzów w Japonii. Choć do pewnego stopnia byłem w stanie zrozumieć istotę przyczynowości, to jednak uwikłałem się w słowa buddyjskich doktryn,⁶ będąc wciąż niezadowolonym, by jasno zrozumieć istotę Buddy, Dharmy i Sanghi.⁷ Później zostałem uczniem Mistrza Zen Eisai, od którego po raz pierwszy usłyszałem nauki tradycji Rinzai. Następnie towarzysząc Mistrzowi Dharmy Mjodzenowi, udałem się do wielkich Chin dynastii Sung. Powierzając się łasce fal,⁸ odbyłem długą podróż i ostatecznie mogłem się przyłączyć do zgromadzenia Twoich mnichów. Ten dobry los to z pewnością nagroda za moje przeszłe uczynki.

Współczujący mistrzu! Ja, pokorny cudzoziemiec z daleka, pragnę często odwiedzać twój pokój bez względu na dobre maniere, bo pragnę z szacunkiem zadawać Ci pytania. [Problem] życia i śmierci jest nadzwyczaj doniosły. Wszystkie rzeczy szybko przemijają i czas nie czeka na nikogo. Utrata tej sposobności studiowania Drogi wypełnia mnie żalem.

Współczujący Mistrzowi i Opacie! Bądź litościwy i pozwól mi pytać Cię o Drogę i Dhamę. Pokornie proszę Cię, abyś współczująco rozważył moją prośbę [Podpisano] Dogen, który bijąc setki pokłonów⁹ przed Tobą, błaga by Ci o tym powiedzieć.

Dżu-czing odpowiedział następująco:

Od teraz bez względu na czas możesz przychodzić i pytać mnie [o Dhamę]. Możesz przychodzić do mojego pokoju ubrany formalnie lub nieformalnie¹⁰ i bez ograniczeń zadawać pytania [o Dhamę]. Ten stary mnich będzie jak ojciec, który wybaczy swojemu synowi brak dobrego wychowania. [Podpisano] Dżu-czing z góry T'ien-t'ung.¹¹

Drugiego dnia siódmego miesiąca pierwszego roku Pao-cz'ing (7 sierpnia 1225) Dogen odwiedził pokój opata i z szacunkiem zapytał:

— Obecnie wielu [mistrzów Zen] mówi o oddzielnym przekazie [Dharmy] poza sutrami i siostrami.¹² Ponadto upierają się widzieć w tych słowach prawdziwy cel przybycia Bodhidharmy¹³ z Indii do Chin. Co oni przez to rozumieją?

Dżu-czing odpowiedział:

— Dlaczego Wielka Droga Buddów i Patriarchów miałyby stosować się do [tak względnych rozróżnień jak] „w sutrach” czy „poza sutrami”? Powód, dla którego mówimy o oddzielnym przekazie poza sutrami i siostrami, tkwi w tym, że Bodhidharma osobiście przybył

z Indii do Chin przekazując Drogę i ucząc [istoty] buddyjskiej praktyki „poza tym” co [poprzednio] Kasjapa Matanga¹⁴ i inni przekazali „Świat nie może posiadać dwóch [nurtów] buddyjskich nauk”. Przed przybyciem Bodhidharmy do Chin, Chiny posiadały zewnętrzne przejawy [Buddyzmu], ale jeszcze nie miały prawdziwego mistrza. Przybycie Bodhidharmy do Chin można porównać do ludzi [w państwie] przyzwyczajających się do króla. Gdy to się zdarzy, to cała ziemia, skarby i ludzie państwa należą do króla.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Różni mistrzowie [Zen] w przeszłości i obecnie mawiają: „Słyszeć, a jednak nie słyszeć; [to znaczy] być bez [nawet] jednej rozróżniającej myśli w tej właśnie chwili – to jest Droga Buddów i Patriarchów”. Na tej podstawie jeden [mistrz] podnosi swoją pięść,¹⁵ inny swoje hossu,¹⁶ następny krzyczy „kwatz”,¹⁷ a jeszcze inny uderza [swoich uczniów] kijem.¹⁸ [Czyniąc to] zmuszają swoich uczniów do zatrzymania najmniejszej rozróżniającej myśli. W rezultacie uczniowie nie pozostają już dłużej w zgodności z całkowitymi naukami Buddy. [Ponadto] nie niepokoi ich już dłużej karmiczna zapłata z jednego żywota na drugi (to znaczy karmiczna zapłata z przeszłego żywota w obecnym życiu i z obecnego życia w przyszłym życiu. Czy takie rzeczy jak te mogą być Drogą Buddów i Patriarchów?

Dżu-czing odpowiedział:

— Uważać, że nie istnieje [karmiczna zapłata] z żywota na żywot, jest w rzeczywistości nie-buddyjską doktryną unicestwienia.¹⁹ Żadna z nauk przekazana nam przez Buddów i Patriarchów nie zawiera nie-buddyjskich doktryn. Jeśliby nie istniała [karmiczna zapłata] z żywota na żywot, wówczas obecne życie nie mogłoby istnieć. Ponieważ obecne życie już istnieje, jakże nie może istnieć [karmiczna zapłata] z żywota na żywot? My mnisi jesteśmy od dawna uczniami Buddy. Jakże moglibyśmy wierzyć w takie same doktryny, w które wierzą nie-buddyści?

Poza tym ci, którzy nauczają uczniów zatrzymania najmniejszej rozróżniającej myśli, używają jedynie zręcznych środków²⁰ Buddów i Patriarchów. Uczniowie mogą zyskać coś ze [studiowania] tej nauki, bo jeśliby tak nie było, nie musieliby ćwiczyć pod kierunkiem mistrza [Zen], jak również różni Buddowie nie pojawiliby się na tym świecie. Gdyby dla uczniów jedynie koniecznym było zrozumienie tego co widzą i słyszą w tym właśnie momencie, a nie wiara w [nauki Buddy] ani zaangażowanie w praktykę/oświecenie,²¹ to dla czego ludzie żyjący na kontynencie Uttara-kuru,²² nie mieliby być zdolni do usłyszenia nauki Buddy i osiągnięcia oświecenia?²³

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Różni przeszli i obecni buddyjscy mistrzowie powiadają, że tak jak ryba pije wodę i sama wie czy jest ona ciepła czy zimna, tak też [czyjeś] samopoznanie jest [tym co jest rozumiane] jako „przebudzenie”²⁴ Określają to jako oświecenie – Bodhi.²⁵ Mam jednak krytyczne nastawienie do tego punktu widzenia. Jeśli samopoznanie jest synonimem prawdziwego oświecenia i jeśli wszystkie odczuwające istoty posiadają samopoznanie, to czyż wówczas nie byłyby one prawdziwie oświeconymi Tathagatami?²⁶

Są tacy, którzy właśnie tak twierdzą. Głoszą oni, że wszystkie odczuwające istoty wewnętrznie są Tathagatami od czasu bez początku. Jednakże inni mówią, że niekoniecznie wszystkie odczuwające istoty są Tathagatami. Dlaczego tak jest? Utrzymują oni, że tylko ci, którzy urzeczywistnili, że samoświadomość ich własnej natury [Buddy] jest równoznaczna z oświeceniem są Tathagatami, podczas gdy ci, którzy nie urzeczywistnili tego, nie są nimi. Pytam Ciebie czy takie opinie mogą być naukami Buddy?

Dżu-czing odpowiedział:

— Jeśli ktoś mówi, że wszystkie odczuwające istoty są wewnątrznie Buddami, jest to równoznaczne z byciem zwolennikiem nie-buddyjskiej nauki „spontanizacji”.²⁷ Ci, którzy porównują jaźń i funkcje jaźni z różnymi Buddami, nie mogą uwolnić się od wiary, że nieosiągnięcie [oświecenia] jest jego osiągnięciem i że nie-urzeczywistnienie [oświecenia] jest jego urzeczywistnieniem.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Jaka powinna być duchowa postawa i codzienne działanie ucznia, kiedy jest on zaangażowany w [buddyjską] medytację i praktykę?

Dżu-czing odpowiedział:

— Zważywszy, że Bodhidharma przeniósł Dharmę Buddy z Indii do Chin, istnieją określone sposoby działania i myślenia. Przede wszystkim ci, którzy dopiero rozpoczęli swoją praktykę i medytację powinni unikać następujących rzeczy:

- długiej choroby,
- długich podróży,
- nadmiernego czytania i recytowania [sutr itp.],
- nadmiernego upominania i spierania się,
- nadmiernej pracy,
- jedzenia pięciu cierpkich [korzeni],²⁸
- jedzenia mięsa,
- nadmiernego picia mleka,
- picia napojów alkoholowych,
- spożywania różnego nieczystego pożywienia,²⁹
- oglądania lub słuchania muzyki, tańców, śpiewu i tym podobnych,
- patrzenia na różne okrutne i szkodliwe czyny,
- patrzenia na różne niskie czyny,³⁰
- bliskich związków z królami i ministrami,
- jedzenia różnorodnych surowych i twardych pokarmów,
- noszenia brudnych ubrań,
- odwiedzania miejsc gdzie zabijane są zwierzęta,
- picia starej i zepsutej górskiej herbaty,³¹ jak również ziołowych leków używanych do leczenia chorób zakaźnych,³²
- jedzenia różnorodnego rodzaju muchomorów,

- nadmiernego spożywania twarogu i tymiankowego miodu,
- oglądania lub słuchania czegokolwiek związanego ze sławą i zyskiem,
- bliskich związków z ludźmi o anomaliach genitalnych,³³
- nadmiernego spożywania powideł lub suszonych kasztanów,
- nadmiernego spożywania orzechów linczi, oliwek itp.,
- nadmiernego spożywania cukru itp.,
- noszenia odzieży z grubą bawełnianą podszewką,
- noszenia odzieży zrobionej z innych materiałów niż bawełna,
- spożywania pożywienia należącego do wojska,
- udawania się do miejsc, gdzie można usłyszeć hałaśliwe głosy ludzi i odgłosy turkotania kół wozów oraz gdzie można oglądać stada świń, owiec itp.,
- oglądania olbrzymich ryb, oceanu, nieprzyzwoitego malarstwa, lalek itp.

[Jednakże początkujący powinni czynić następujące rzeczy:]

- zawsze spoglądać na zielone góry i górskie strumienie,
- zawsze sprawdzać swój umysł na podstawie nauk starożytnych mistrzów,
- czytać te sutry, które zawierają całkowite nauki Buddyzmu,³⁴
- zawsze myć swoje stopy,
- cicho czytać wstęp do wskazań Bodhisattwy³⁵ kiedy zostaną one fizycznie lub mentalnie naruszone. . .

Dogen wtrącił:

— Do czego odnosi się wstęp do wskazań Bodhisattwy?

Dżu-czing odpowiedział:

— Odnosi się to do Wstępu Wskazań Bodhisattwy zawartych w sutrze Brahmadžala, które Czcigodny Rjudzen³⁶ obecnie recytuje.

- unikać bliskich związków z nieprzyzwoitymi i wulgarnymi ludźmi,

Dogen zauważył:

— Kim jest nieprzyzwoita osoba?

Dżu-czing odpowiedział:

— Nieprzyzwoita osoba, to taka, która posiada wiele żądź.

- nie należy hodować małych tygrysiąt, słońsiąt, warchlaków, psów, kotów lub szopów. W obecnych czasach starsi mnisi z różnych świątyń trzymają koty. Jest to absolutnie niedopuszczalne. Ci, którzy tak robią są ignorantami wobec [Drogi]. Szesnaście [tworzących] zło wskazań³⁷ jest ograniczonych [ustanowionych] przez Buddów i Patrirczów. Powinniśmy być uważni, by nie obchodzić się z nimi swobodnie ani nie praktykować ich nawykowo.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Świeccy mężczyźni i kobiety czytają Sutry Surangama i Juan-czieh,³⁸ wierząc, że zawierają one prawdziwe nauki Buddyzmu przeniesione do Chin przez Bodhidharmę. Kiedy jednak przeczytałem te dwie sutry od początku do końca [odkryłem], że nie są one podobne do innych sutr Buddyzmu Mahajany. Ich znaczenie nie jest zbyt jasne. Poza tym zawierają fragmenty, które ustępują innym sutrom i w ogóle nie ma tam fragmentów przewyższających inne sutry. W rzeczywistości te dwie sutry zawierają poglądy, które są nadzwyczaj podobne do poglądów sześciu [indyjskich] nie-buddyjskich filozofów.³⁹ Co sądzisz o tych dwóch sutrach?

Dżu-czing odpowiedział:

— Od najdawniejszych czasów byli tacy, którzy wątpili [w autentyczność] Sutry Surangama. Powiadają, że sutra ta mogła być ułożona przez osoby żyjące w późniejszych czasach.⁴⁰ Starożytni mistrzowie nigdy nie widzieli tej sutry, i tylko głupcy i ignoranci w obecnych czasach czytają i lubią ją. To samo tyczy się Sutry Juan-czieh. Jej styl i treść jest bardzo podobna do [Surangama Sutry].

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Czy prawdą jest, że powinniśmy usunąć [potrójne przeszkody] tzn. przeszkodę światowych namiętności, przeszkodę karmicznej zapłaty i przeszkodę spłacania przeszłej karmy, zgodnie z naukami Buddów i Patriarchów?

Dżu-czing odparł:

— Przede wszystkim powinniśmy trzymać się tego co nauczał Nagardżuna⁴¹ i inni Patriarchowie. Nie może być żadnych innych [prawdziwych] nauk. Lecz co się tyczy przeszkody spłacania przeszłej karmy, to może ona być całkowicie usunięta, jeśli ktoś pilnie praktykuje.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Czy musimy być zawsze świadomi [prawa] przyczyny i skutku?

Dżu-czing odpowiedział:

— Nie wolno nam zaprzeczać istnienia [prawa] przyczyny i skutku. Z tego powodu [Mistrz Zen] Jung-czia⁴² napisał co następuje: „»Pustka«⁴³ oznacza całkowitą nieobecność wszystkiego co zaprzeczałoby przyczynie i skutkowi. [Taka koncepcja pustki], będąca zarazem nieprzenikniona i nieograniczona ściąga nieszczęścia”. Jeśli zaprzeczamy prawu przyczyny i skutku, stajemy się osobą w Dharmie Buddy, która odcięła korzenie dobra.⁴⁴ Jak takie osoby mogą być nazywane potomkami Buddów i Patriarchów?

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Co jest przyczyną, że obecni opaci świętyń zapuszczają długie włosy i paznokcie. Wyglądają zanadto na ludzi świeckich, by nazwać ich mnichami. Przy tym wyglądają zanadto na mnichów, by nazwać ich ludźmi świeckimi. Ani w Indiach, ani w Chinach, ani

w okresie Prawdziwej Dharmy, ani w okresie Naśladowania Dharmy⁴⁵ uczniowie Buddów i Patriarchów nigdy tego nie robili. Co o tym sądzisz?

Dżu-czing odpowiedział:

— Zaprawdę są oni dzikimi bestiami. Są oni trupami dryfującymi w czystym oceanie Dharmy Buddy.

Pewnego razu Dżu-czing wezwał Dogenę i powiedział mu:

— Choć jesteś młody masz postawę starożytnych mistrzów. Stanowczo powinieneś żyć pośród gór i odległych dolin rozwijając w sobie nasiona Buddy i Patriarchy.⁴⁶ Z pewnością osiągniesz to samo oświecenie osiągnięte przez cnotliwych, starożytnych mistrzów.

W tym momencie Dogen wstał i z czcią pokłonił się do stóp Dżu-czinga.

Wtedy Dżu-czing wyrecytował następującą strofę: „Pustka jest prawdziwą naturą zarówno tego, który czci jak i tego, który jest czczony. Jednakże głęboka natura tej wymiany⁴⁷ jest poza ludzkim rozumieniem”.

Następnie Dżu-czing rozpoczął szeroki dyskurs o żywotach Buddów i Patriarchów w Indiach i Chinach. W głębokim wzruszeniu Dogen zrosił łzami swój kołnierz.

Dżu-czing powiedział [w swoich pokojach mieszkalnych], w Ta-kuang-ming-ts'ang następująco:

— Gdy oddajesz się buddyjskiej praktyce wraz z innymi trenującymi, dbaj o to, by wewnętrzna i zewnętrzna część twojej szaty była związana sznurem w pasie. [Dzięki temu] w czasie dłuższych okresów [praktyki] nie będziesz czuł rozproszenia energii.

Kiedy trenujący mieszkają razem w sali mnichów,⁴⁸ najważniejszą rzeczą w ich praktyce jest to, by chodzili powoli.⁴⁹ Obecnie jest tylko niewielu mistrzów, którzy znają [prawidłową metodę czynienia tego] – większość z nich tego nie zna. Powolne chodzenie oznacza stawianie stóp w harmoni z oddechem, w jednym rytmie. Nie powinno się patrzeć na stopy ani pochylać się do przodu lub tyłu w trakcie chodzenia. Gdyby ktoś obserwował Cię z boku, powinno się mu zdawać, że stoisz w jednym miejscu. Nie powinieneś również ani potrząsać, ani poruszać ramionami ani klatką piersiową. — Dżu-czing często chodził tam i z powrotem w swoich pomieszczeniach by pokazać Dogenowi [właściwą metodę chodzenia].

Później Dżu-czing powiedział:

— W dzisiejszych czasach ten stary mnich (Dżu-czing) jest jedynym, który zna [właściwy sposób] wolnego chodzenia. Spróbuj zapytać różnych mistrzów [Zen] o to, a zobaczysz [co oni powiedzą]. W końcu nie znajdziesz ani jednego, który by, cokolwiek wiedział o tym.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Co jest zasadniczą naturą Dharmy Buddy – dobro, zło czy bezstronność?

Dżu-czing odparł:

— Dharma Buddy przekracza wszystkie trzy kategorie.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Wielka Droga Buddów i Patriarchów nie powinna przynależeć do jednej tylko części [nauk Buddy]. Dlaczego więc istnieją tacy, którzy upierają się, że odnosi się to „szkoły Zen”?

Dżu-czing odpowiedział:

— Wielka Droga Buddów i Patriarchów nie powinna arbitralnie odnosić się do szkoły Zen. Obecnie lekkomyślne wiązanie jej z tą nazwą jest spowodowane faktem, że żyjemy w czasach zdegenerowanej Dharmy.⁵⁰ Ci którzy, używają tego określenia, są [niczym więcej, niż] krótkowłosymi, niedorozwiniętymi dzikimi bestiami! Wszyscy starożytni mistrzowie i ludzie dobrze uświadamiali sobie ten fakt. Czy kiedykolwiek czytałeś Lin-czien-lu Szih-mena?⁵¹

— Nie, jeszcze tego nie czytałem. — odpowiedział Dogen.

Dżu-czing kontynuował:

— Byłoby dobrze gdybyś choć raz to przeczytał, bo to co tam wyrażono jest właściwe. Istotą tego jest to, że Wielka Dharma Buddy Siakjamuniego została bezpośrednio przekazana Mahakaśjapie,⁵² a potem właściwie przekazana [w Indiach] przez dwadzieścia osiem pokoleń [Bodhidharmie]. W Chinach została przekazana [przez Bodhidharmę] poprzez pięć pokoleń Hui-nengowi z góry Ts’ao-czi.⁵³ Następnie przekazano ją do czasów obecnych to jest do mnie, który jestem składnicą Dharmy Buddy. W niezliczonych królestwach istnienia nie ma nikogo, kto byłby mi równy.

Obecnie w rodzinie Buddów i Patriarchów są tacy, którzy wymyślają swoje własne szkoły [Buddyzmu] oparte zaledwie na ich zdolnościach wykładania kilku sutr i siastr. Choć są oni członkami rodziny, to jednak zajmują wyższą lub niższą pozycję stosownie do tego czy są bezpośrednimi czy dalszymi krewnymi, czy też mają bliższe, czy dalsze związki [z głową rodziny].

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Skoro ci, [których właśnie wymieniłeś] są już członkami rodziny Buddów i Patriarchów, są oni w stanie obudzić się ku umysłowi Bodhi i odwiedzić prawdziwych [buddyjskich] mistrzów [w poszukiwaniu Drogi]. Dlaczego więc muszą oni porzucić to co studiowali przez wiele lat i naraz wstąpić do klasztoru [Zen], by praktykować zazen dzień i noc?

Dżu-czing odparł:

— Zarówno w Indiach i Chinach byli tacy, którzy porzucali to co studiowali przez wiele lat i udawali się by [wstąpić do klasztoru Zen]. Na przykład w zwykłym świecie, jeśli ktoś zostanie podniesiony do rangi premiera, to nie może równocześnie służyć jako doradca. Jednak, kiedy taka osoba udziela instrukcji swoim potomkom, uczy ich właściwych zwyczajów doradcy.

Studiowanie Drogi Buddów i Patriarchów jest właśnie takie. I choć jest to prawdą, że ktoś zostaje premierem dzięki byciu prawym doradcą, to po nominacji nie działa on już dłużej jako doradca. Kiedy ktoś jest wciąż doradcą, to nie roztrząsa on zachowania premiera. W każdym wypadku, to czego muszą się nauczyć [zarówno doradca jak i premier] to lojalności [koniecznej] do rządzenia krajem i zapewnienia ludziom dobrobytu. [W tym względzie] zarówno premier jak i doradca są jednym umysłem; nie mogą być dwoma.

W odpowiedzi na [stwierdzenie Dżu-czinga] Dogen rzekł:

— Jest dla mnie [teraz] jasnym, że nauki [obecnych] opatów [różnych świątyń Zen] ukazują, że nigdy nie rozumieli oni Drogi Buddów i Patriarchów. Buddowie i Patriarchowie są prawdziwie następcami Bhagawata,⁵⁴ królami Dharmy obecnych czasów. Panują nad wszystkimi rzeczami i wszystkimi istotami w niezliczonych królestwach istnienia. Poza nimi nie może być żadnych innych władców.

Dżu-czing powiedział:

— Jest właśnie tak jak rzekłeś. Powinieneś być świadomy, że w Indiach słyszano tylko o jednym przekazie Dharmy.⁵⁵ W Chinach, od pierwszego Patriarchy (Bodhidharmy), aż do Szóstego Patriarchy (Hui-nenga) tylko jedna kasaja⁵⁶ przekazywana była [jako symbol przekazu Dharmy]. Dlatego też Buddowie i Patriarchowie są sercem Drogi, [która istnieje] w niezliczonych królestwach istnienia.

[Przy innej okazji] Dżu-czing powiedział:

— Praktyka zazen jest odpadaniem ciała i umysłu.⁵⁷ Palenie kadzidła, pokłony w czci [przed posągami Buddów], recytowanie imienia Buddy Amitabhy, odprawianie ceremonii skruchy lub śpiewanie sutr jest niepotrzebne. Tylko szczerza praktyka zazen⁵⁸ [jest potrzebna].

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Czym jest odpadanie ciała i umysłu?

Dżu-czing odpowiedział:

— Odpadanie ciała i umysłu jest [praktyką] zazen. Gdy szczerze praktykujesz zazen, wyzwłasz się od pięciu żądz⁵⁹ i usuwasz pięć przeszkód.⁶⁰

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Jeśli wyzwolimy się od pięciu żądz i usuniemy pięć przeszkód, dopełnimy tego samego o czym mówią doktrynalni buddyści.⁶¹ Czy w ten sposób staniemy się praktykami zarówno Buddyzmu Hinajany jak i Mahajany?

Dżu-czing odparł:

— Potomkom Patriarchów nie wolno odrzucać ani nauki Hinajany, ani Mahajany. Jeśli buddyjscy uczniowie odwrócą się plecami od świętych nauk Thathagaty, śmieliby się nazywać potomkami Buddów i Patriarchów?

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Dzisiejsi głupcy powiadają, że trzy trucizny⁶² są Dharma Buddy, a pięć pożądań jest Drogą Patriarchów. [Teraz] jeśli usuniemy te trucizny i pożądania [poprzez praktykę zazen], to będzie to odpowiadało byciu przywiązanym [do dobra] i odrzucaniu [zła]. Czy nie jest to tym samym co [nauki] Hinajany?

Dżu-czing odpowiedział:

— Jeśli nie usunęlibyśmy trzech trucizn i pięciu pożądań, bylibyśmy dokładnie tacy sami jak różni nie-buddyjscy filozofowie,⁶³ którzy żyli [w Magadha] w czasie panowania królów Bimbisara i Adżatasatru. Jeśli następcy Buddów i Patriarchów usuną choćby jedną przeszkodę lub pożądanie, to przyniesie im to wielką korzyść. W tym momencie mogą spotkać Buddów i Patriarchów.

Dogen zapytał z szacunkiem:

— Czcigodny Czang-sza⁶⁴ i sługa cesarskiego ołtarza Hao-jueh⁶⁵ omawiali [co zostało zapisane] nauczanie, że przeszkoda związana z przeszłą karmą jest pierwotnie pusta. Zapytuję o prawdę tego co powiedzieli. Jeśli przeszkoda związana z przeszłą karmą jest pusta, wtedy przeszkoda związana z karmiczną zapłatą i przeszkoda związana ze światowymi namiętnościami powinna być również pusta. Czy nie jest błędem dyskutowanie jedynie pytania na temat czy przeszkoda związana z przeszłą karmą jest lub nie jest pusta?

Co więcej, gdy Hao-jueh spytał: „Co jest rozumiane przez pierwotną pustkę?”. Czang-sza odparł: „To oznacza przeszkodę związaną z przeszłą karmą”. Kiedy Hao-jueh zapytał: „Co rozumiemy przez przeszkodę związaną z przeszłą karmą?”. Czang-sza odparł: „Pierwotną pustkę”. Teraz czy Czang-sza odpowiedział poprawnie czy nie? Jeśli Dharma jest taka jak powiedział Czang-sza, to dlaczego na świecie pojawiali się różni Buddowie, a Bodhidharma przybył do Chin?

Dżu-czing odpowiedział:

— W ostatecznym rozrachunku to co powiedział Czang-sza było błędem. Czang-sza nie rozumiał jeszcze [prawdziwej natury] karmicznej zapłaty w trzech okresach czasu.⁶⁶

Dogen zapytał z szacunkiem:

— Wszyscy przeszli i obecni wybitni mistrzowie mówią, że powinniśmy dokładnie czytać całkowite nauki Buddy, a nie te, które są niekompletne. Do czego odnoszą się te niekompletne nauki?

Dżu-czing odparł:

— Kompletne nauki odnoszą się do tych sutr, które wyszczególniają przeszłe żywoty Buddy Siakjamuniego i jego uczniów. Jeśli [sutra wyszczególnia] te przeszłe żywoty zawierając ich pierwsze imiona, lecz nie nazwiska rodowe, zawiera miejsca, gdzie żyli, lecz nie długość ich żywotów, wtedy są one niekompletne. Te sutry, które całkowicie wyszczególniają okresy czasu i miejsc, w których żyli oraz długość ich żywotu, jak również opis ich rodziny, ich czynów i ich służących zwane są kompletnymi.

Dogen zapytał z szacunkiem:

— Choćby [sutra] zawierała tylko jedno słowo lub zdanie objaśniające Prawdę, powinna być zwana kompletną. Dlaczego więc tylko szczegółowe sutry mają być zwane kompletnymi. Nieważne jak elokwentna może być sutra, jeśli nie wyjaśnia prawdy, czyż nie powinna być zwana niekompletną?

Dżu-czing współczująco odparł:

— To co mówisz jest błędem. Niezależnie od tego czy wyszczególnia, czy nie, to czego nauczał Bhagawat, całkowicie odsłania Prawdę. Choćby mówił w szczegółach, całkowicie odsłania Prawdę. Choćby mówił w skrócie, całkowicie odsłania Prawdę. W każdym przypadku Prawda jest całkowicie odsłonięta. To samo odnosi się zarówno do momentów, w których Budda Siakjamuni zachowywał milczenie oraz kiedy mówił, bo wszystko to było czynami Buddy. Stąd światło emanujące od Buddy jest czynem Buddy takim samym jak spożywanie przezeń posiłku.

[Osiem wydarzeń z życia Buddy] ściśle: odrodzenie w niebie Tusita,⁶⁷ zejście na ziemię z nieba Tusita, porzucenie domu, praktyka ascetyzmu, pokonanie demonów, urzeczywistnienie oświecenia, praktyka zebrania i wejście w Nirwanę są również czynami Buddy. Wszystkie odczuwające istoty, które badają te zdarzenia, korzystają z ich dobrodziejstw. Z tego powodu powinieneś jasno zrozumieć, że wszystko [co czyni Budda] jest kompletne. W tej całkowitości Dharmy sutry, które w pełni wyjaśniają te fakty, są zawsze kompletnymi. Są one naukami Buddów i Patriarchów.

Dogen rzekł:

— Zaprawdę podążać za tym czego współczująco nauczyłeś jest Dharma Buddy i Drogą Patriarchów. Nauki różnych [chińskich] mistrzów Zen, a także tych przeszłych gnuśnych japońskich mistrzów były złe. W przeszłości myślałem, że „kompletne” istnieje ponad i poza „niekompletnym”. Teraz usłyszawszy twą naukę Dharmy po raz pierwszy jasno uświadomiłem sobie, że istnieją kompletne sutry nawet ponad i poza kompletnymi sutrami. Tę naukę, należy stwierdzić, trudno napotkać nawet na przestrzeni miliardów kalp.⁶⁸

Dogen zapytał z szacunkiem:

— Na wykładzie, który wygłosiłeś do zgromadzenia mnichów ubiegłej nocy, powiedziałeś, że pustka jest prawdziwą naturą zarówno tego, który czci jak i tego, kto jest czczony i że głęboka natura tej wymiany jest poza ludzkim rozumieniem. Choć [te słowa] mają głębokie znaczenie, trudno jest mi całkowicie je zrozumieć. Z powodu mego płytkiego rozumienia, nie brak mi pytań o ich znaczenie. [Na przykład] doktrynalni buddyści także mówią o nauce, że istnieje głęboka wymiana. Czy jest możliwym, by ich nauka znaczyła to samo co [nasza] Droga Patriarchów?

Dżu-czing współczująco odparł:

— Ty [sam] powinieneś zrozumieć znaczenie słów „istnieje głęboka wymiana”. Gdyby nie było głębokiej wymiany różni Buddowie nie pojawialiby się na tym świecie. Ani Bodhi-

dharmy nie przybyłyby [do Chin] z Indii. Co więcej nie wolno nam wrogo odnosić się do nauk zawartych w sutrach.

Gdybyśmy te buddyjskie nauki, które istniały do czasów obecnych uważali za fałszywe, używalibyśmy okrągłych kasiaji i kwadratowych misek.⁶⁹ Jednak nie używamy takich rzeczy. Powinieneś zrozumieć, że głęboka wymiana [pomiędzy tym, kto czci i tym, który jest czczony] naprawdę istnieje.

Dogen spytał:

— Gdy ostatnio byłem na posłuchaniu u opata Ta-kuanga z góry Ju-wang,⁷⁰ zadałem mu kilka naprawdę trudnych pytań. Odparł on co następuje: „Droga Buddów i Patriarchów i nauki doktrynalnych buddystów są [różne] jak ogień i woda i tak odległe jak niebo i ziemia. Gdyby Droga była tym samym co nauki doktrynalnych buddystów, nie byłoby nigdy tradycji Patriarchów”. Czy to co Ta-kuang powiedział, jest poprawne czy nie?

Dżu-czing odpowiedział:

— Nie tylko jeden Ta-kuang odpowiada tak głupio. Różni inni opaci mówią to samo. Jak tacy jak oni mogą wiedzieć czy doktrynalni buddyści mają rację, czy nie. I skąd mogą znać najgłębsze nauki Patriarchów. Nie są oni niczym więcej, niż opatami, którzy prawią nonsensy.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Od najdawniejszych czasów Buddyzm miał dwie rady mnichów, jedną zwołaną przez Mańdziuśriego,⁷¹ a drugą przez Anandę.⁷² Powiada się, że różne sutry Buddyzmu Mahajany pochodzą od rady zwołanej przez Mańdziuśriego, a Buddyzmu Hinajany od rady zwołanej przez Anandę.⁷³

[Biorąc powyższe pod uwagę], dlaczego obecnie tylko Mahakaśjapa a nie Mańdziuśri jest uważany za Pierwszego Patriarchę prawidłowo przekazywanej Dharmy? Szczególnie od czasu, gdy jest on nauczycielem Buddy Siakjamuniego i innych Buddów, jakże mógłby on być nieodpowiedni, by być Pierwszym Patriarchą właściwie przekazanej Dharmy? Czy może tak być, że to co obecnie odnosi się do „doskonale oświeconego umysłu”⁷⁴ Tathagaty, jest tym samym co przekazane było przez śrawaków⁷⁵ buddyzmu Hinajany?

Dżu-czing współczująco odpowiedział:

— Jest tak jak powiedziałaś. Mańdziuśri jest [pierwotnym] mistrzem wszystkich Buddów. Jednak nie jest on uważany za przekaziciela Dharmy [Buddy Siakjamuniego]. Gdyby był uczniem [Buddy Siakjamuniego], byłby uważany za osobę przekazującą [jego Dharma]. Ponadto jest to zgodne tylko z jednym twierdzeniem, że Mańdziuśri, zwołał radę mnichów. Nie jest to klasyczna nauka. Jakże to możliwe, by Mańdziuśri był ignorantem nauk, praktyk, wyznawców Buddyzmu Hinajany?

Co się tyczy Anandy, to jest to kwestią słyszenia przez niego większości [nauk Buddy Siakjamuniego]. Z tego powodu zebrał on nauki [z okresu] życia Tathagaty. W ten sposób Ananda zebrał [nauki] zarówno Buddyzmu Mahajany i Hinajany.

Mahakaśjapa celujący w rozumieniu nauk [Buddy Siakjamuniego], stał się w ten sposób najwyższym Patriarchą. Nie ma wątpliwości, że z tego powodu prawdziwa Dharma została jemu przekazana. Zakładając nawet, że prawdziwa Dharma przekazana by była Mańdziusriemu, wciąż stalibyśmy przed [tym samym] pytaniem.⁷⁶ Powinieneś całkowicie zrozumieć i uwierzyć, że Dharma wszystkich Buddów jest właśnie taka. Nie bądź podejrzliwy ani nie wątp w to.

Pewnego wieczoru Dżu-czing zapytał:

— Dogen, czy znasz [właściwy] sposób zakładania skarpet kiedy siedzisz na krześle?

Dogen uczynił formalny pokłon i rzekł:

— Skąd mógłbym znać?

Dżu-czing współczująco odpowiedział:

— Właściwy sposób zakładania skarpet kiedy czynisz zazen siedząc na krześle w sali mnichów polega na zakryciu całej stopy prawym rękawem [twojej szaty]. W ten sposób unikasz nieokazywania szacunku [figurze Mańdziusriego] Bodhisattwie opiekunowi [sali mnichów].

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Kiedy poważnie angażujesz się w praktykę zazen, nie powinieneś spożywać wodnego owsa, bo spowoduje to że zaczniesz gorączkować.

Dżu-czing ze współczuciem powiedział:

— Nie powinieneś siedzieć w zazen w wietrznym miejscu.

Dżu-czing współczująco rzekł:

— Kiedy po zazen wstajesz i zaczynasz chodzić, powinieneś stosować metodę stawiania pół kroku na każdy oddech. Znaczy to, że kiedy robisz krok [w przód], nie powinien on przekraczać pół długości stopy. [Jednocześnie] zawsze z każdym krokiem powinieneś wziąć jeden wdech i wydech.

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Wszyscy starożytni uczniowie Zen nosili szaty w stylu pien-szan.⁷⁷ Od czasu do czasu, któryś z nich mógł nosić szaty w stylu czih-to.⁷⁸ Jednak obecnie wszyscy noszą ten drugi rodzaj szat. Jest to zdegenerowany zwyczaj.

Jeśli pragniesz podążać śladami starożytnych [uczniów], powinieneś stanowczo nosić styl szat pien-szan. Obecnie ci mnisi, którzy służą w pałacu cesarskim, zawsze noszą szaty w tym stylu. Ten styl szat nosi się zarówno w czasie, gdy przekazywana jest kasiaja [od mistrza do ucznia jako znak przekazu Dharmy], jak i gdy otrzymuje się wskazania Bodhisattwy. Ostatnio mnisi praktykujący Zen mówią, że szaty w stylu pien-szan noszone są przez mnichów szkoły Winaja (Chińskiego Buddyzmu).⁷⁹ Jednak popełniają oni błąd i są ignorantami wobec starożytnych nauk [przeszłych mistrzów].

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Od kiedy zostałem opatem [tej świątyni], nigdy nie nosiłem kasjaji o wielokolorowych wzorach. W obecnych czasach opaci różnych świątyń Zen lekceważą starożytną praktykę, nosząc takie kasjaje, jak gdyby starali się dorównać dostojnikom. Jest to tak, jak gdyby nie osiągnęli oświecenia. Dlatego też nigdy nie używam takich rzeczy.

Budda Siakjamuni przez całe swoje życie nosił tylko samghati-kasjaje,⁸⁰ zrobioną z pospolitego materiału i nigdy nie używał pięknych kasjaji. Także nie powinniśmy rozmyślnie nosić kasjaji z nadzwyczaj szorstkich materiałów, czynienie tego jest nie-buddyjską praktyką. Takiego rodzaju była kasjaja zrobiona z włosów (po raz pierwszy noszona przez Adżitę).⁸¹ Dlatego też następcy Buddów i Patriarchów powinni [po prostu] nosić to co jest właściwe dla nich do noszenia. Nie powinniśmy być przywiązani do jednego rodzaju [kasjaji], myśląc, że tylko ten rodzaj kasjaji jest właściwy. Ci, którzy robią piękne kasjaje [dla siebie] są niegodziwymi ludźmi. W pamsukula-kasjaja⁸² widzimy tradycję starożytnych mistrzów. Zrozum to dobrze!

Po zapaleniu kadzidła [jako oznaki czci] Dogen z szacunkiem zapytał:

— W którym momencie Budda Siakjamuni dał swoją złotą brokatową kasjaję Mahakaśjapie [na znak przekazu Dharmy]?

Dżu-czing ze współczuciem odpowiedział:

— Bardzo dobrze, że zadajesz to pytanie. Większość ludzi nie podnosi tej kwestii, dlatego nic o tym nie wiedzą. Jest to źródłem ubolewania dla [nas] mistrzów Zen. Mój zmarły mistrz Hsueh-tou,⁸³ pod kierunkiem którego praktykowałem był uradowany, kiedy zapytałem go o to.

Kiedy Budda Siakjamuni ujrzał po raz pierwszy Mahakaśjapę, który przyszedł i przyjął schronienie w jego nauce, natychmiast przekazał mu swoją złotą, brokatową kasjaję i Dharmę Buddy, w ten sposób czyniąc go Pierwszym Patriarchą. Mahakasjapa z czcią przyjął kasjaję i Dharmę Buddy. Od tamtego czasu, w dzień i noc z pilnością oddawał się [dwunastoczęściowej] praktyce mnicha.⁸⁴ Nigdy nie był leniwy. Ani razu nie położył się spać [na brzuchu] jak trup, lecz zawsze [przed nałożeniem] czcił kasjaję Buddy, myśląc o niej jak o Buddzie lub stupie.⁸⁵ Czyniąc to praktykował zazen.

Mahakaśjapa był głęboko oświeconą osobą. Kiedy tylko Budda Siakjamuni widział Mahakaśjapę, natychmiast wskazywał mu miejsce obok siebie, dzieląc się swoim siedzeniem. Mahakaśjapa posiadał trzydzieści [z trzydziestu dwóch znamion Buddy].⁸⁶ Brakowało mu tylko dwóch – promieniującej kępki białych włosów na czole i wypukłości [symbolizującej Mądrość] na czubku głowy. Z tego powodu, kiedy siedział on obok Buddy, to widok ten był źródłem szczęścia zarówno dla ludzkich jak i niebiańskich istot.

[Mahakaśjapa] był naprawdę obdarowany mądrością i cudownymi mocami. Otrzymał całkowitą Dharmę Buddy od Buddy Siakjamuniego bez żadnych zaniedbań czy braków. To dlatego, kiedy po raz pierwszy Mahakaśjapa ujrzał Buddę Siakjamuniego, otrzymał jego kasjaję i Dharmę Buddy.

Dogen napisał do Dżu-czinga następująco:

[Obecnie] w kraju mamy cztery rodzaje świątyń. Świątynie Zen, świątynie Doktryny, świątynie Winaji i świątynie Uczniów.⁸⁷ W świątyniach Zen następcy Buddów i Patriarchów bezpośrednio przekazują praktykę [Bodhidharmy], który medytował twarzą do ściany na górze Sung. W ich praktyce możemy znaleźć „doskonale oświecony umysł tathagaty”. Naprawdę są oni ortodoksyjnymi następcami Thathagaty, najważniejszym ciałem Dharmy Buddy. Inne grupy [buddystów] są [tylko] dodatkowymi ciałami. Jakże więc mogą oni dyskutować na tym samym poziomie co poprzedni?

Świątynie doktryn związane są z naukami i praktykami medytacyjnymi szkoły T'ien-t'ai. Mistrz Czih-cze⁸⁸ sam był spadkobiercą [Dharmy] mistrza Nan-jueh Hui-ssu.⁸⁹ Ten ostatni przekazał trzy praktyki medytacyjne i „trzy punkty widzenia [na rzeczywistość] w pojedynczej myśli”,⁹⁰ osiągając tym samym samadhi Sutry Lotosu⁹¹ i moc mądrości, by urzeczywistnić prawdę pustki.⁹² To jest przypadek, kiedy możemy powiedzieć, że nauka od mistrza jest podobna do nauki nauczanej z sutr. Po rozległych studiach różnych sutr i siast mistrzów odkryłem, że mistrz Czih-te samotnie osiągnął doskonale rozumienie całkowitych nauk Buddyzmu. Muszę powiedzieć, że nigdy nie było kogoś takiego jak on.

Mistrz Nan-jueh Hui-ssu otrzymał przekaz Dharmy od Hui-wen⁹³ z północnej dynastii Cz'i.⁹⁴ Uczynił on tak [na podstawie] aspiracji ku Drodze i opłonił cztery stopnie medytacji.⁹⁵ Na początku [swej praktyki] Hui-wen ślepo poszukiwał w pismach i znalazł *Mula-madhjamaka-siastra* (Traktat o kontemplacji Drogi Środka) napisany przez Nagardżunę.⁹⁶ W ten sposób [konceptja] „trzech punktów widzenia w pojedynczej myśli” weszła po raz pierwszy w życie. Od tego czasu podstawowe dogmaty doktrynalnych świątyń w kraju zostały oparte o nauki szkoły T'ien-t'ai.

Choć mistrz Hui-wen przyjął *Mula-madhjamaka-siastre* [jako podstawę swego nauczania], czytał tylko jej słowa nie spotkawszy jego autora. Ponadto nigdy nie otrzymał potwierdzenia przekazu Dharmy od Nagardżuny ani tym bardziej nie otrzymał od niego pełnych instrukcji dotyczących reguł monastycznych czy właściwego użytkowania budynków świątynnych.

Obecnie niektóre świątynie doktrynalne wybudowały pomieszczenia dla szesnastu praktyk kontemplacyjnych [Czystej Krainy]. Te szesnaście praktyk wywodzi się z [Kuan]-wu-liang-szou-czing (Medytacja nad Sutrą Buddy Amitabhy).⁹⁷ Jednakże autentyczność tej sutry nie została jeszcze potwierdzona. Zarówno obecni jak i przeszli uczniowie [Drogi] wątpią [w jej autentyczność]. Jak zatem „trzy punkty widzenia w pojedynczej myśli” [szkoły] T'ien-t'ai mogą być porównane do szesnastu praktyk kontemplacyjnych [nauk] Czystej Krainy?⁹⁸ Nauki Czystej Krainy zawierają oportunistyczne doktryny. Jednakże nauki T'ien-t'ai odsłaniają Prawdę.

[Te dwa poprzednie rodzaje nauk] są oddalone od siebie jak niebo i ziemia i tak wzajemnie się wykluczają jak woda i ogień. Ciekawy jestem czy tak

jest, ponieważ uczniowie [Drogi] Wielkich Chin dynastii Sung lekkomyślnie używają oportunistycznej doktryny szesnastu kontemplacyjnych praktyk? Jest jasnym, że doktrynalne świątynie nie mają przekazanego prawidłowego użycia [budynków] świątynnych, które istniało za życia Buddy Siakjamuniego. [Z drugiej strony] te świątynie wybudowane w Chinach przed zaistnieniem szkoły T'ien-t'ai zdecydowanie przekazały [właściwe użytkowanie], które [pierwsi wprowadzili] Kaśjapa-matanga i Czu-fa-lan.⁹⁹

Świątynie Winaja zostały założone przez Nan-szana Tao-hsuan.¹⁰⁰ Jednakże Tao-hsuan nigdy nie odwiedził wielkiego kraju Indii ani nie uczynił nic poza przeczytaniem tych fragmentów tekstów [winaja które zostały znalezione] w Chinach. Nawet jeśli jest prawdą, że niebiańskie istoty przekazały mu nauki [Buddy],¹⁰¹ jakże można by to porównywać do osobistego otrzymania ich od Bodhisattwów najwyższego poziomu osiągnięcia? Z tego powodu wielu uczniów i praktykujących [Droge] wątpi w [poprawność] sposobu ustawienia budynków w szeregu jak rybie łuski lub zęby w grzebieniu przez to co dziś zwie się świątyniami Winaja.

To co obecnie zwane jest Świątyniami Zen, składa się z największych i najobszerniejszych świątyń w kraju. Są one w stanie pomieścić ponad tysiąc mnichów [każda], i posiadają [każda] ponad sto budynków. Wspaniałe struktury [wznoszą się] od północy na południe, łączące korytarze [biegnąc] od wschodu na zachód nadają im wygląd cesarskiego pałacu. Ta aranżacja [budynków świątynnych] z pewnością jest zgodna z osobistym ustnym przekazem Buddów i Patriarchów. Co powinno być zbudowane, jest zbudowane, co powinno być podniesione jest podniesione, jednakże bez udzielania pierwszeństwa wspaniałości budynków.

Codziennie osobiste [instrukcje mistrzów Zen dla ich uczniów] czynione są w zgodzie ze sposobem jaki wskazał osobiście Pierwszy Patriarcha [tradycji Zen w Chinach] (Bodhidharma). Nie można tego porównać do tych mnichów [z innych szkół], którzy szukają rozumienia nauk Buddy w pisanych źródłach. Jakże więc funkcjonowanie [ich świątyń] może być poprawne?

Wierzę, że gdy nasz Budda Siakjamuni pojawił się na tym świecie, działał on zawsze zgodnie z regułami ustanowionymi przez Buddów przeszłości. Z tego powodu Bhagawat powiedział Anandzie, że powinien on zawsze działać zgodnie z regułami ustanowionymi przez siedmiu Buddów [przeszłości].¹⁰² Tak więc nauki siedmiu Buddów [przeszłości] są tożsame z naukami Buddy Siakjamuniego. A nauki Buddy Siakjamuniego są tożsame z naukami siedmiu Buddów [przeszłości].

Od [pojawienia się Buddy Siakjamuniego], [Dharma] została przekazana przez dwadzieścia osiem pokoleń Czcigodnemu Bodhidharmie. Bodhidharma osobiście przybył do Chin, gdzie poprawnie przekazał prawdziwą Dharmę, przynosząc tym wyzwolenie błędzącym istotom. [Dharma była] przekazywana dalej do Szóstego Patriarchy, Hui-nenga. Obecnie potomkowie [Dharmy] Hui-

nenga, dwóch jego głównych uczniów, Cz'ing-juan¹⁰³ i Nan-jueh¹⁰⁴ uważani są za mistrzów [Zen]. Zajęli oni miejsce [Buddy Siakjamuniego] w przekazywaniu i szerzeniu [Dharmy]. Świątynie, w których ci następcy stoją na czele, powinny być [uważane] za prawdziwe dziedzictwo Dharmy Buddy. Doktrynalne świątynie, Winaji i innych [szkół] nie powinny być rozpatrywane na tym samym poziomie. Czyż nie przypomina to faktu, że jeden kraj nie może mieć dwóch królów?

Pokornie błagam Cię o udzielenie mi pouczeń [dotyczących powyższego]. [podpisano] Dogen, który bije przed Tobą sto pokłonów i pali kadzidło, przedstawiając twojej uwadze każdy akapit.

[Adresowano do] Mistrza Zen [Dżu-czinga] Opata [klasztoru T'ien-t'ung].

Dżu-czing współczująco odpowiedział:

— To co przedstawiłeś w twoim liście jest całkowicie poprawne. W przeszłości tak obce sobie nazwy, jak [świątynie] doktrynalne, Winaji i Zen nie były znane, świadczy to o rzeczywistej tradycji okresu zdegenerowanej Dharmy, że obecnie odwołujemy się do tych trzech rodzajów świątyń. Ponieważ urzędnicy cesarskiego dworu nie rozumieją Dharmy Buddy, nierozważnie mówią o mnichach doktrynalnych, mnichach Winaji, mnichach Zen itp. Podobnie w czasie gdy ofiarowują dla świątyń tablice z wyrytymi inskrypcjami, piszą [takie nazwy jak] świątynie Winaji, Doktrynalne świątynie, świątynie Zen itd. To stopniowo rozszerzyło się do tego stopnia, że obecnie mamy pięć rodzajów mnichów.

„Mnisi Winaji” powołują się na odległych spadkobierców [Dharmy] Tao-hsua. „Mnisi Doktrynalni” powołują się na odległych spadkobierców [Dharmy] Czih-cze z T'ien-t'ai. „Mnisi Jogi”¹⁰⁵ powołują się na dalekich spadkobierców [Dharmy] Amoghawadźry¹⁰⁶ i innych. „Mnisi uczniowie” powołują się na tych mnichów, których linie [Dharmy] są niejasne. Ostatecznie „mnisi Zen” powołują się na następców [Dharmy] Bodhidharmy.

Jakże godnym pożałowania jest, że istnieją takie [podziały] wśród mnichów w tym kraju, tak bardzo oddalonym [od Indii] i będącym w okresie zdegenerowanej Dharmy. Chociaż istnieje pięć podziałów [w Buddyzmie]¹⁰⁷ w Indiach, jest tylko jedna Dharma Buddy. W Chinach jednakże jest tak, jakby tych pięć [rodzajów] mnichów nie istniało w jednej Dharmie Buddy. Gdyby ten kraj miał mądrego władcę, nie powstałaby ta chaotyczna sytuacja.

[Dogen], powinieneś dobrze zrozumieć co następuje. Wzory i zasady postępowania tego co obecnie nazywamy świątyniami Zen, wszystkie [są zgodne] z tym, czego osobiście nauczał Bodhidharma. Zostały one bezpośrednio przekazane przez prawdziwych spadkobierców Dharmy. Z tego powodu zalecane starożytne reguły siedmiu Buddów [Przeszłości] można znaleźć jedynie w świątyniach Zen. Choć określenie „Świątynia Zen” jest błędne, to praktyka Dharmy, która obecnie odbywa się w [tych świątyniach], naprawdę jest zgodna z tym co prawidłowo zostało przekazane przez Buddów i Patriarchów. W tej sytuacji nasza szkoła [Zen] jest główną ostoją [Dharmy Buddy]. Szkoły: Doktrynalna i Winaji są [tylko] odgałęzieniami. Tak więc Buddowie i Patriarchowie są królami dharmy. Kie-

dy król wstępuje na tron i staje się władcą kraju, wszystko w tym kraju podlega jego zwierzchnictwu.

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Spadkobiercy Buddów i Patriarchów powinni wpierw usunąć pięć przeszkód, a potem usunąć szóstą przeszkodę. Sześć przeszkód zostało ukształtowanych przez dodanie przeszkody [prawdziwej natury istnienia] do [pierwszych] pięciu przeszkód. Jednakże jeśli tylko odsuniesz przeszkodę ignorancji, odsuniesz pozostałych pięć innych przeszkód. [Chociaż] nawet odsunąłeś [pierwszych] pięć przeszkód, jeżeli nie odsunąłeś przeszkody ignorancji, nie osiągniesz nigdy praktyki/oświecenia Buddów i Patriarchów.

[Słyszac to] Dogen natychmiast uczynił pokłon [przed Dżu-czingiem] i wyraził swą wdzięczność. Później składając ręce na piersi [w geście szacunku] powiedział:

— Nigdy przedtem nie słyszałem niczego podobnego temu, czego nauczyłeś mnie dzisiaj. Żaden ze starszych mnichów czy współpraktykujących tutaj nie rozumie tego. Nigdy o tym nie mówili. Dziś, dzięki memu szczęściu, zaszczyciłeś mnie swym wielkim współczuciem, pozwalając usłyszeć to, czego nigdy przedtem nie usłyszałem. To szczęście jest nagrodą za me przeszłe dobre uczynki. Jednakże ze względu na usuwanie tych pięciu czy sześciu przeszkód, chciałbym zapytać, czy są jakieś tajemne metody postępowania z nimi?

Dżu-czing leciutko uśmiechając się odpowiedział:

— Za jaką praktyką podążałeś szczerze dotychczas? Jest ona właśnie metodą usunięcia pięciu przeszkód. Buddowie i Patriarchowie nie polegali na stopniach osiągnięcia [swojej praktyki]. Raczej bezpośrednio wskazywali i przekazywali [istotę zazen], napominając nas do oddzielenia się od pięciu czy sześciu przeszkód i nie popadania w pięć pożądań i im podobnych. Poważna praktyka zazen powodująca odpadnięcie ciała i umysłu jest sama w sobie metodą usunięcia pięciu przeszkód i pięciu pożądań. Poza tym nie ma niczego więcej, w ogóle niczego. Jak mogłaby istnieć druga i trzecia [metoda]!

Dogen niezmiernie poruszony uczynił pokłon przed Dżu-czingiem, a później oddalił się.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Jak to jest, że nigdy nie nosiłeś kasiaji o wielobarwnych wzorach, chociaż zostałeś opatem tej świątyni?

Dżu-czing współczująco odparł:

— [Powodem], dla którego nigdy nie nosiłem kasiaji o wielobarwnych wzorach od czasów zostania opatem, jest jak sądzę moja skromność. Budda Siakjamuni i jego uczniowie woleli nosić kasiaje sporządzone z kawałków wyrzuconych ubrań i używali misek, które również zostały wyrzucone.

Dogen spytał ponownie:

— Jest to z pewnością prawdziwe, że nie z powodu skromności [opaci] różnych świątyń [Zen] noszą kasiaje o wielobarwnych wzorach. Rzeczywiście są oni cokolwiek chciwi. Jed-

nakże gdy ktoś taki jak mistrz [Zen] Hung-czih¹⁰⁸ nosił kasiaje o wielobarwnych wzorach, nie można powiedzieć, że był on nieskromnym.

Dżu-czing odpowiedział ze współczuciem:

— Gdy mistrz [Zen] Hung-czih nosił kasiaję o wielobarwnych wzorach, było to rzeczywiście spowodowane jego skromnością. Co więcej było to zgodne z Drogą. Gdy powrócisz do Japonii, swej ojczyzny, nie ma powodu, dla którego nie miałbyś nosić kasiaji o wielobarwnych wzorach. Powodem, dla którego ja tutaj nie noszę kasiaji o wielobarwnych wzorach, jest to że nie chcę popaść w nawyk pożądania takiej kasiaji jak opaci innych świątyń [Zen].

Pewnego razu Dżu-czing powiedział:

— Chociaż zazen arhatów¹⁰⁹ i prajtjeka-buddów¹¹⁰ nie zawiera przywiązania do radości wynikłej z medytacji, brak mu wielkiego współczucia. Stąd nie jest takie samo jak zazen Buddów i Patriarchów, którzy ślubowali wyzwolić wszystkie odczuwające istoty, czyniąc współczucie swą największą sprawą. Nie-buddyści w Indiach również praktykowali zazen, jednak ich zazen zawsze posiadało trzy wady: 1) przywiązanie do radości wynikającej z medytacji, 2) błędne poglądy na [rzeczywistość], 3) arogancką postawę. Stąd ich zazen będzie zawsze różniło się od zazen Buddów i Patriarchów.

[Praktyka] zazen istnieje również wśród śrawaków. Jednakże ich współczucie jest płytkie. Nie są oni zdolni zaangażować swojej przenikającej mądrości, by zrozumieć rzeczywistość rzeczy w zjawiskowym świecie. Zajęci są oni wyłącznie sobą (tj. swym własnym oświeceniem), niszcząc [w ten sposób] nasiona stanu Buddy [w sobie]. Tak więc ich zazen [również] zawsze będzie różniło się od zazen Buddów i Patriarchów.

W swojej praktyce zazen Buddowie i Patriarchowie dążą od pierwszego przebudzenia swego umysłu [Bodhi] do zgromadzenia razem nauki wszystkich Buddów. W ten sposób nie zapominają ani nie opuszczają odczuwających istot. [Raczej] okazując współczucie nawet owadom, ślubują umożliwić [wszystkim odczuwającym istotom] osiągnąć oświecenie. Przenoszą oni całą zasługę swej praktyki na innych. Z tego powodu Buddowie i Patriarchowie zawsze pozostają w świecie żądz,¹¹¹ by praktykować zazen i Drogę.

W świecie żądz jest tylko jeden [nasz] kontynent Dżambu-dwipa,¹¹² w którym istnieją nadzwyczajne karmiczne warunki [do praktyki i urzeczywistnienia Drogi]. [To właśnie tu] z pokolenia na pokolenie wszystkie zasługi mogą być kultywowane i zdobyta giętkość umysłu.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Co należy zrobić, by znaleźć giętkość umysłu?

Dżu-czing współczująco odparł:

— Bezpośrednie doświadczenie odpadania ciała i umysłu Buddów i Patriarchów jest [tym co rozumiemy przez] giętkość umysłu. To zwie się pieczęcią umysłu¹¹³ Buddów i Patriarchów.

Dogen uczynił dziewięć pokłonów przed Dżu-czingiem.

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Przy południowych schodach [prowadzących do] miejsca Dharmy¹¹⁴ w sali Dharmy znajdują się [dwie] figury lwów, jedna po wschodniej stronie schodów, druga po zachodniej. Obydwie [figury] zwrócone są w kierunku schodów, choć ich oblicza skierowane są nieco na południe. Tak jak być powinno wraz z ich grzywami, ogonami i tułowiami są one zupełnie białe. Ostatnio zdarzają się figury białych lwów z niebieskimi grzywami. Dzieje się tak dlatego, ponieważ ich twórcy nie wiedzą, że wszystko począwszy od grzywy lwa do ogona powinno być całkowicie białe.

Jeśli zrobisz baldachim nad siedzeniem Dharmy, powinien on być wykonany w kształcie kwiatu lotosu. Tak jak lotos pokrywa ziemię [swymi ośmioma rogami], tak właśnie [baldachim] powinien mieć osiem rogów. W [baldachimie] powinno znajdować się zwierciadło i osiem flag [zwisających z każdego rogu], na końcu której winien być przyczepiony dzwon. Płatki kwiatu lotosu powinny być ustawione w pięciu rzędach z dzwonem zwieszonym z każdego płatka. W tej świątyni baldachim [nad] miejscem Dharmy jest właśnie taki.

Dogen pokłoniwszy się sto razy przed Dżu-czingiem powiedział:

— Zdarzyło mi się usłyszeć gathę,¹¹⁵ którą ułożyłeś o dzwonie wiatru.¹¹⁶ „Całkowite ciało [dzwonu] jest jak usta zawieszona w pustce”. Trzecia linijka stwierdza: „Głosi powszechnie Pradźnię¹¹⁷ dla dobra innych”. Czy „pustka”, o której się tu mówi, winna być rozpatrywana jako ten określony byt [znany jako] „pusta przestrzeń”? Głupcy są pewni, że odnosi się to do powyższego bytu. Dzisiejsi uczniowie [Drogi], dla których Dharma Buddy nie jest jeszcze jasna, stawiają na równi niebieskie niebo z pustką. Rzeczywiście [są oni] godni pożałowania!

Dżu-czing ze współczuciem odpowiedział:

— To co powiedziałem o pustce dotyczy pradźni. Nie jest to [równoznaczne] z określonym bytem [znanym jako] pusta przestrzeń. Pustka nie jest oddzielona [od zjawisk], ani nie jest [z nimi] tożsama.¹¹⁸ Tak więc nie jest ani [w zwykłym tego słowa znaczeniu] pustka ani nie jest jednostronną afirmacją rzeczywistości [pustki]. Opaci różnych świątyni Zen nie zrozumieli jeszcze [prawdziwej natury] zjawiskowego świata, tym bardziej [prawdziwej natury] pustki. Upadku Dharmy Buddy w naszych wielkich Chinach dynastii Sung nie sposób wyrazić.

Dogen z szacunkiem powiedział:

— Twoja gatha o dzwonie wiatru jest najlepsza ze wszystkiego [co kiedykolwiek słyszałem]. Nawet gdy przeminą niezliczone kalpy, opaci różnych świątyni Zen nie będą w stanie jej dorównać [tej gathcie]. Mnisi, z którymi praktykuję, powinni przyjąć ją z największą czcią.

Ja Dogen, przybyłem z odległej krainy. Choć trochę widziałem i słyszałem, mam obecnie sposobność czytania Czing-te-cz'uan-teng-lu,¹¹⁹ T'ien-szeng-kuang-teng-lu,¹²⁰ Czien-

czung-czing-kuo-hsu-teng-lu,¹²¹ Chia-t'ai-p'u-teng-lu¹²² i innych spisanych powiedzeń różnych mistrzów Zen, nie znalazłem jednakże gathy równej Twojej. Jakież to szczęście, że byłem w stanie ujrzeć i usłyszeć [Twą gathę]. Skaczę z radości i łzy wdzięczności zrosiły mą szatę. Dzień i noc kłaniam się z czcią przed tą ghatą. Powodem tego jest to, że [Twoja gatha] trafiając w sedno jest melodyjna.

Mając właśnie usadowić się w lektyce Dżu-czing uśmiechnął się mówiąc:

— To co powiedziałaś jest głębokie i [wykazuje] nadzwyczajnego ducha. Gdy byłem w świątyni Cz'ing-liang-ssu,¹²³ ułożyłem gathę o dzwonie wiatru. Choć różni [opaci świątyni] chwalili mnie za nią, nikt z nich nie był w stanie wyjaśnić jej tak jak ty. Ja stary mnich z góry T'ien-t'ung uważam, że posiadam dobry osąd. Jeśli kiedykolwiek będziesz chciał ułożyć gathę, powinieneś ją ułożyć jak [ta].

Pewnej nocy Dżu-czing powiedział do Dogena:

— Te odczuwające istoty [schwyte] w ciągły cykl narodzin i śmierci, które przebudzą się ku umysłowi Bodhi i poszukują Stanu Buddy, są dziećmi Buddów i Patriarchów. Wszystkie odczuwające istoty [rzeczywiście] są dziećmi Buddów i Patriarchów. Choć jest to prawdą, jednakże nie wolno nam wypytywać o początek bycia ojcem lub dzieckiem.¹²⁴

Dżu-czing powiedział Dogenowi:

— Gdy praktykujesz zazen, niech twój język dotyka podniebienia albo spoczywa za górnymi przednimi zębami. Jeśli posiadasz czterdziestoletnie lub pięćdziesięcioletnie doświadczenie w zazen i osiągnąłeś punkt, w którym nie stajesz się senny ani nie pozwalasz opadać swojej głowie, możesz podczas zazen zamknąć oczy. Jednakże początkujący, którzy nie przyzwyczaili się jeszcze do zazen, powinni siedzieć z otwartymi oczami. Jeśli siedziałeś w zazen przez długi czas i poczułeś się zmęczony, możesz zmienić pozycję nóg. Zostało udowodnione, że te [pouczenia] zostały bezpośrednio i poprawnie przekazane od Buddy Siakjamuniego przez pięćdziesiąt pokoleń.

Dogen z szacunkiem zapytał:

— Zarówno w Japonii jak i w Chinach Sung krytycy powiadają, że metoda zazen propagowana obecnie przez mistrzów świątyni, przypomina bardzo tą [propagowaną] przez śrawaków w Buddyzmie Hinajany. Co możemy powiedzieć, by obalić ten krytycyzm?

Dżu-czing współczująco odparł:

— Ich krytycyzm jest rzeczywiście [wynikiem] niezrozumienia jeszcze Dharmy Buddy. Dogen zrozum dobrze, że prawdziwa Dharma Tathagaty przenika zarówno Buddyzm Mahajany jak i Hinajany. Mimo tego Buddowie przeszłości¹²⁵ z powodu ich głębokiego współczucia zstępowali do zwykłego świata ludzi. Tam ofiarowywali swe wsparcie [pod postacią] zręcznych nauk [zwanych] Buddyzmem Mahajany i Hinajany.

Dogen, zrozum dobrze, że Buddyzm Mahajany jest jak siedem roślin bylicy o smaku ryżowego ciastka, a Buddyzm Hinajany to trzy ziarna sezamu o smaku ryżowego ciastka.

Dzięki temu istnieje pewność, że Buddowie i Patriarchowie nigdy nie zwiedli swoich dzieci, przychodząc do nich z pustymi rękami.¹²⁶ [Buddowie i Patriarchowie] obdarowywali zarówno żółtymi jak i żółto-złotymi liśćmi zależnie od sytuacji.¹²⁷ We wszystkich swoich codziennych działaniach nigdy nie tracili swego czasu bezsensownie.

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Obserwując Cię na wyznaczonym Ci miejscu w sali mnichów [widzę, że] praktykujesz zazen dzień i noc bez snu. Jest to znakomitą rzeczą. W przyszłości z pewnością staniesz się świadom najpiękniejszej i wybornej woni, która nie ma sobie odpowiedniej w zwykłym świecie. Jest to pomyślny znak. Widzenie rzeczy spadających przed Twymi oczami jak kropelki oleju na ziemię, to także pomyślny znak. Jeśli doświadczasz różnorodnych fizycznych sensacji, to to również jest pomyślnym znakiem. Naprawdę, powinieneś praktykować zazen i trenować się w Drodze [z tą samą gorliwością jakbyś] starał się ugasić płonące włosy na Twojej głowie.

Dżu-czing rzekł:

— Budda Siakjamuni powiedział, że słuchanie i myślenie o [Dharmie] jest jak ciągłe przebywanie przed wejściem do [swego domu]; podczas gdy praktyka zazen jest [podobna] powróceniu do domu i spokojnemu siedzeniu w nim. Dlatego [praktyka] zazen choćby przez ułamek sekundy, przynosi niezmiernie zasługi.

Przez ponad trzydzieści lat praktykuję zazen i ćwiczę się na Drodze bez choćby chwilowego rozluźnienia. Choć osiągnąłem stary wiek i mam teraz sześćdziesiąt pięć lat, [moja determinacja w praktykowaniu zazen] jest silniejsza, niż kiedykolwiek. Jeśli Ty także praktykujesz zazen w ten sposób i ćwiczysz się na Drodze, będzie to jak [otrzymanie] gwarancji [Twojego oświecenia] z ust samych Buddów i Patriarchów.

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Kiedy praktykujesz zazen, nie powinieneś opierać się o ściany, parawany [oparcia] krzeseł medytacyjnych itp. Jeśli opierasz się o [takie rzeczy] to zachorujesz. [Podczas zazen] zgodnie z „regułami zazen”¹²⁸ powinieneś siedzieć wyprostowany, z prostymi plecami. Uważaj, by nie złamać [żadnej z tych reguł].

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Po powstaniu z zazen, jeśli pragniesz chodzić w kinhin,¹²⁹ powinieneś iść w prostej linii nie naokoło. Jeśli pragniesz skrócić po dwudziestu czy trzydziestu krokach, zawsze skręcaj w prawo, nie na lewo. Kiedy [rozpoczynasz] chodzenie, najpierw postaw prawą stopę [do przodu], a potem lewą.

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Ślady [miejsca], gdzie Budda Siakjamuni po powstaniu z zazen chodził w kinhin znajdują się obecnie w Zachodnich Indiach w stanie Udjana.¹³⁰ Co więcej zachowało się również miejsce pobytu świeckiego człowieka Wimalakirtiego.¹³¹ Kamienie z fontanny klasztoru Dżetawanawihara¹³² również nie zostały zapomniane.

Gdy ludzie odwiedzali święte miejsca, jak te wyżej wymienione i dokonywali ich pomiarów, okazywało się, że ich pomiary różnią się [jedne od drugich]. [Czyli] czasami pomiary jednych są różne od pomiarów drugich. [Te pomiary], które jeszcze muszą zostać ostatecznie określone, są [znakiem] witalności Dharmy Buddy. Zrozum dobrze, że miseczki do jedzenia i kasiaje jak również praktyka i istota [Dharmy Buddy],¹³³ przekazana z Indii są wszystkim, czego nie można zmierzyć.¹³⁴

Dogen powstał, po czym posługując się skróconą formą wyrażenia szacunku,¹³⁵ pokłonił się przed Dżu-czingiem. Dotykając ziemi płakał z radości.

Dżu-czing współczująco powiedział:

— Podczas praktyki zazen umysł może być umieszczony w różnych miejscach. Wszystkie [te miejsca] zostały określone [przez różne buddyjskie tradycje]. Jednakże poprawnie przekazywana nauka Buddów i Patriarchów umiejscawia umysł na lewej dłoni.¹³⁶

Dżu-czing powiedział ze współczuciem:

— Chociaż śramanera Kao z góry Jueh¹³⁷ nie przyjął [250] wskazań w pełni wyświęconego mnicha, nie oznacza to, że nie przyjął poprawnie przekazywanych „wskazań Buddy”,¹³⁸ Buddów i Patriarchów. [Będąc jedynie śramanerą], nosił szaty w pełni wyświęconego mnicha i używał mnisich misek do jedzenia, co czyniło go śramanerą Bodhisattwą.¹³⁹

Starszeństwo mnichów [w klasztorze] określane jest długością czasu, który upłynął od momentu przyjęcia wskazań Bodhisattwy, a nie śramanery. Ta [zasada starszeństwa] jest poprawnie przekazywana tradycją Buddów i Patriarchów. Nie posiadam się z radości widząc Twe zaangażowanie w poszukiwaniu Dharmy. Jesteś osobą, której można powierzyć nauki Liang-czieh z góry Tung.¹⁴⁰

Dogen zapytał z szacunkiem:

— Praktyka i studiowanie Drogi pod kierunkiem mistrza są znakomitymi śladami [zarówno] przeszłych jak i obecnych Buddów i Patriarchów. [Niektórzy uczniowie Drogi] zdają się urzeczywistnić oświecenie na pierwszym [stopniu przebudzonego umysłu Bodhi]. Jednakże gdy dołączają oni do innych mnichów, by razem głosić Dharwę, dzieje się tak, jakby nie mieli Dharmy Buddy. Z drugiej strony [niektórzy uczniowie Drogi] nie zdają się urzeczywistnić oświecenia na pierwszym stopniu [przebudzonego umysłu Bodhi]. Jednak gdy głoszą Dharwę i mówią o Drodze, mają ducha, który daleko przewyższa starożytnych [mistrzów]. Ze względu na to [zastanawiam się] czy oświecenie jest urzeczywistniane na pierwszym [stopniu przebudzonego umysłu Bodhi], czy na późniejszym [etapie]?

Dżu-czing współczująco odparł:

— Pytanie, które zadałeś, jest tym samym, które wielu Bodhisattwów i śrawaków stawiło Buddzie Siakjamuniemu za jego życia. Czyli że, jeśli Dharma nie rośnie ani nie maleje [poprzez stopień przebudzenia umysłu Bodhi], jak może [uczeń drogi] urzeczywistnić oświecenie? Ponieważ tylko Budda był w stanie [oświecenia] jaki związek [ma ten stan] z Bodhisattwą? Oto jest pytanie.

Przeszli i obecni mistrzowie zarówno w Indiach jak i w Chinach, udzielali poprawnie przekazywanej nauki [na temat powyższej kwestii]. Zgodnie z prawidłowym przekazem Buddów i Patriarchów [uczeń] ani nie [urzeczywistnia oświecenia] na pierwszym [stopniu przebudzonego umysłu Bodhi], ani poza nim. Dlaczego tak się dzieje? Jeśli ktoś urzeczywistniłby oświecenie na pierwszym zaledwie [stopniu przebudzonego umysłu Bodhi], wtedy Bodhisattwa powinien stać się Buddą na tym pierwszym [etapie]. Tak [jednakże] nie może być.

Jeśli nie byłoby pierwszego [stopnia przebudzonego umysłu Bodhi], jakże mógłby być drugi i trzeci [stopień przebudzonego umysłu Bodhi] lub drugi i trzeci [stopień Dharmy]? Na podstawie tego [można dostrzec], że późniejsze [stopnie przebudzonego umysłu Bodhi] bazują na pierwszym [stopniu]. [Co więcej] pierwszy [stopień] poprzedza dalsze [stopnie].

Pozwól mi zilustrować związek pomiędzy pierwszym, a późniejszymi [stopniami] przez porównanie ich do płonącego knota lampy. [Płomień tego knota] nie jest tym samym, co [po raz pierwszy zapalony knot] ani nie jest różny. Poprzedni płomień knota spala się inaczej, niż [obecnie płonący], jednakże nie różni się od niego. Nie cofając się, [płomień nie jest] ani nowy, ani stary, ani ten sam, ani inny.

W [powyższej ilustracji] lampa przedstawia drogę Bodhisattwy, knot podstawową niewiedzę [awidja], a płomień jest jak pradźnia, która jest właściwa dla pierwszego [stopnia przebudzonego umysłu Bodhi]. Gdy Buddowie i Patriarchowie poświęcają się pradźni stosownej dla „samadhi pojedynczej praktyki”,¹⁴¹ spalają ułudę pochodzącą z niewiedzy. To „samadhi pojedynczej praktyki” nie jest tym samym co pierwszy [stopień przebudzonego umysłu Bodhi] ani późniejsze [stopnie], choć również nie jest od nich różne. Oto jest poprawnie przekazywana nauka Buddów i Patriarchów.

[Kolofon]

Dziesiątego dnia dwunastego miesiąca piętnastego roku Kencio (29 grudzień 1253) przepisałem [powyższy manuskrypt] w pomieszczeniach opata świątyni Eihei-dzi na górze Kicidzio w prowincji Ecidzen (dzisiejsza prefektura Fukui). Był on wśród pośmiertnych pism mego zmarłego mistrza [Dogena]. Choć [mój zmarły mistrz] zaczął go pisać, [zastanawiam się] czy nie jest on czasami niekompletny. Nieskończone łzy smutku [napełniły me oczy].

Dwudziestego trzeciego dnia jedenastego miesiąca pierwszego roku Sioan (16 grudzień 1299) po raz pierwszy ujrzałem powyższy manuskrypt w świątyni Hokjo-dzi (w okręgu Ono w prowincji Ecidzen. Choć otrzymałem pozwolenie na [ujrzenie go] za życia założyciela [tej świątyni] (Mistrza Zen Czi-juan),¹⁴² odłożyłem uczynienie tego do chwili obecnej. Teraz jednakże czas nadszedł. [Czuje] obecnie, [jakbym] zdobył lśniący klejnot wieńczący kok króla Czakrawartina;¹⁴³ jest to największe szczęście. Jestem tak głęboko uradowany, że łzy wdzięczności zrosiły mój kołnierz.

[Podpisano], Giun¹⁴⁴

Przypisy

¹Tradycja Zen Soto. Nazwa Soto (chiń. *Ts'a-tung*) według jednej teorii pochodzi od miejsc: Ts'ao-czi (jap. *Sokei*), gdzie przebywał Hui-neng (jap. *Eno*, 638–713) Szósty Patriarcha w linii chińskiego zen i góry Tung (jap. *Todzan*), gdzie nauczał Liang-czieh (jap. *Rjokai*, 807–869). Jednakże według drugiej teorii – so, pochodzi od nazwy miejsca np. góry Ts'ao, gdzie przebywał uczeń Liang-czieh, Ts'ao-szan Pen-czi (jap. *Sodzan Hondziaku*, 840–901). Tradycja Soto jest jedną z pięciu gałęzi chińskiego Zen i została wprowadzona do Japonii wraz z powrotem Dogena w 1227 roku.

²Tradycja Zen Rinzai. Nazwa pochodzi od jej chińskiego założyciela, Lin-czi I-hsuan (jap. *Rinzai Gigen*, zm. 867). Stała się ona jedną z pięciu gałęzi chińskiego cz'an (jap. *Dzen*) i została wprowadzona do Japonii przez Eisai w 1191. W Japonii zyskała ona popularność wśród klasy feudalnych wojowników (samurajów), których przyciągała między innymi swoją bezpośredniością i zdyscyplinowanym treningiem

³Tradycja Tendai. Założona przez Czih-i (jap. *Cigi*, 538–597) była jedną z trzynastu chińskich sekt buddyjskich. Została wprowadzona do Japonii przez Saicio (767–822) w 805 roku i stała się jedną z dwóch głównych sekt okresu Heian (794–1185). Jest ona uważana za matkę różnych nowych sekt Buddyzmu, w tym Zen, które wyrosły na początku okresu Kamakura (1185–1392).

⁴Umysł Bodhi (skt. *bodhi-czita*, jap. *bodai-sin*). Dążenie do urzeczywistnienia mądrości Bodhi, to jest doskonałego oświecenia. W pewnych przypadkach, choć nie tutaj, termin ten jest używany jednoznacznie z samym doskonałym oświeceniem.

⁵Z jednej strony odnosi się to do ścieżki (skt. *marga*, jap. *do*), którą każdy musi podążać, by urzeczywistnić oświecenie. Z drugiej strony odnosi się to do mądrości Bodhi, to jest samego doskonałego oświecenia

⁶To prawdopodobnie odnosi się do wielkiego wątpienia Dogena, które spowodowało, że jako młody mnich rozpoczął swoje studia doktryny Tendai na górze Hiei (obecnie koło Kioto). Jego wątpliwość była następująca: „Dlaczego każdy musi się tak ciężko wysilać, skoro sutry mówią, że wszystkie istoty od samego początku obdarzone są naturą Buddy?”.

⁷Znane wspólnie jako „Trzy Klejnoty” (skt. *ratna-traja*, jap. *sambo*), są podstawowymi elementami buddyjskiej wiary. Dharma (jap. *ho*) w swoim dosłownym znaczeniu odnosi się do czegoś, co ustawicznie podtrzymuje pewną cechę, charakter. W buddyjskiej nauce wyraża powszechne normy lub prawa, które rządzą ludzką egzystencją. Sangha (jap. *so-gja*) w wąskim sensie odnosi się do buddyjskiego zakonu lub wspólnoty, która składa się przynajmniej z trzech mnichów lub mniszek. Jednakże w Buddyzmie Mahajany Sangha

odnosi się do całego ciała wierzących zarówno świeckich jak i mnichów.

⁸Nie jest to naiwnym literackim upiększeniem. W tamtych czasach z powodu małych rozmiarów statków, tajfunów itd., morska podróż z Japonii do Chin była nadzwyczaj niebezpieczna.

⁹Choć nie można tego brać dosłownie, jest to inny przykład, który w tradycji Zen ukazuje wielki szacunek ucznia dla swojego mistrza.

¹⁰Formalny ubiór oznacza noszenie rozłożonej kasiaji (patrz przypis 56 na stronie 36) udrapowanej wokół ciała i przyczepionej do lewego ramienia. Nieformalny ubiór oznacza „kłaść” złożoną kasiaję na lewe ramię.

¹¹Dosłownie pewna osoba z góry T'ai-pai (jap. *Taihaku boko*). T'ai-pai jest inną nazwą góry T'ieng-t'-ung. Pewna osoba to sposób, w który osoba stojąca niżej odnosi się do swojego zwierzchnika. Chińczycy uważali, że jest to nieuprzejme, gdy osoba stojąca niżej, zwraca się do swojego zwierzchnika po imieniu.

¹²Siastra (jap. *ron*). Filozoficzny traktat o doktrynie buddyjskiej.

¹³Bodhidharma (jap. *Bodaidaruma*, zm. 528 lub 536?). Indyjski mnich, który udał się do Chin i jak tradycyjnie się mówi przybył tam 21 września 519 roku. Po spotkaniu cesarza Wu z dynastii Liang (502–557), przekroczył rzekę Jangcy i osiedlił się w [świątyni] Szao-lin-ssu, gdzie dziewięć lat siedział w zazen twarzą do ściany. Jest czczony jako dwudziesty ósmy Patriarcha w linii od Buddy Siakjamuniego i jako Pierwszy Patriarcha Zen w Chinach.

¹⁴Kaśjapa-matanga (jap. *Kasiomato*, ?-?). Urodzony w centralnych Indiach. Razem z innym indyjskim mnichem o imieniu Czu-fa-lan (jap. *Dziku-horan*, ?-?) są tradycyjnie uważani za tych, którzy na zaproszenie cesarza Ming wprowadzili Buddyzm do Chin.

¹⁵Tak jak pouczenia Zen nie ograniczają się tylko do słów, zdarzenia, które przyśpieszają oświecenie są także różne. Huang-po Hsi-jun (jap. *Obaku Kiun*, zm. 850) podnosił swoją pięść mówiąc: „Tutaj są najwyżsi kapłani z całego kraju”.

¹⁶Kiedy Cz'ing-juan Hsing'ssu (jap. *Seigen Gjosi*, zm. 740) odpowiedział: „Przychodzę z góry Ts'ao-cz'i”, mówi się, że Szili-t'ou Hsi cz'ien (jap. *Sekito Kisen*, 700–790), uniósł swoje fu-tzu (jap. *hossu*, krótki kijek zakończony końskimi włosami).

¹⁷Lin-czi (jap. *Rindzai*, zm. 867) dał początek i stał się sławny z tego krzyku, który był jednym z głównych środków nauczania. Później „kwatz” stał się popularny wśród mistrzów sekty Rindzai jako metoda sprawdzania oświecenia ucznia.

¹⁸Hsuan-czien z góry Te (jap. *Tokusan Senkan*, 780–865) słynny ze swojego surowego

nauczania. Mówi się, że uderzał swoim kijem każdego nowo przybyłego.

¹⁹To odnosi się do nauki, że śmierć wyznacza ostateczny koniec człowieka bez jakiegokolwiek możliwości przeżycia.

²⁰Zręczne środki (skt. *upaja*, jap. *hoben*). Tymczasowe lub prowizoryczne nauki używane, by prowadzić mniej duchowo rozwinięte osoby ku ostatecznej doktrynie tj. oświeceniu.

²¹Praktyka/oświecenie (chiń. *hsiu-czeng*, jap. *siusio*). Dosłownie termin ten oznacza ‘praktyka (i) oświecenie’. Jedną z podstawowych nauk Zen Soto jest to, że praktyka buddyjska nie wiedzie do oświecenia, ale że rzeczywiście jest jedna z nim. Zastosowana została tu pochyła kreska by wyrazić niepodzielną istotę tego związku.

²²Kontynent Uttara-kuru (jap. *Hokkuru-siu*). Zgodnie ze starożytną indyjską geografiją świat składa się z czterech kontynentów wyłaniających się z oceanu, który otacza górę Sumeru. Są to: Dżambudwipa (jap. *Nansenbu-siu*), który znajduje się na południu; Purwawideha (jap. *Tosiosin-siu*) znajdujący się na wschodzie; Aparagodaniya (jap. *Saigoke-siu*) znajdujący się na zachodzie i Uttara-kuru znajdujący się na północy. Uważa się, że ludzie na kontynencie Uttara-kuru cieszą się wiecznym szczęściem i mogą osiągnąć wiek tysiąca lat. Z tego powodu nie interesują się Buddyzmem ani nie potrzebują urzeczywistnić oświecenia.

²³Oczywiście jest to niemożliwe (patrz przypis 22). Poprzez to pytanie Dżu-czing odrzuca ostateczną słuszość tej nauki, chociaż uważa, że zręczne środki (patrz przypis 20) mogą służyć pożytecznemu celowi.

²⁴Chiński znak *czien* (jap. *kaku*) często używany do tłumaczenia sanskryckiego terminu oświecenia tj. Bodhi (patrz przypis 4 na stronie 31) w języku chińskim ściśle znaczy ‘przebudzić się, rozumieć, postrzec, urzeczywistnić’. Oznacza on przebudzenie ku prawdziwej naturze Jaźni i świata w odróżnieniu od ich odrębnej iluzorycznej natury.

²⁵Chiński znak *wu* (jap. *go*), tłumaczony tutaj jako oświecenie ma podobne znaczenie jak znak *cziek* (patrz przypis 24) i obydwie alternatywnie tłumaczą sanskrycki termin oświecenie Bodhi na język chiński.

²⁶Tathagata (jap. *Njorai*). Honorowy tytuł Buddy, szczególnie Buddy Siakjamuniego. W tradycji Mahajany oznacza to osobę, która przyszła i odeszła do tathaty (jap. *sinnjo*), tj. absolutnej rzeczywistości i która zarówno przekracza niezliczone formy w zjawiskowym świecie jednocześnie będąc z nimi identyczna. W tym tłumaczeniu tytuł ten wskazuje na Buddę Siakjamuniego.

²⁷Nie-buddyjska nauka ‘spontaniczności’ (jap. *dzinen gedo*). Nauka, że wszystkie rzeczy powstają spontanicznie, nie zważając na prawo przyczyny i skutku.

²⁸Są to: 1) czosnek, 2) trzy rodzaje cebuli, 3) por. Te produkty są zakazane nie tylko dlatego, że ich zapach jest nieprzyjemny, gdy inni je zjedzą, lecz również dlatego, że jak wierzą, mają właściwości afrodyzjaków.

²⁹Tradycyjnie pożywienie uzyskane nie poprzez zebranie, lecz dzięki zaangażowanie w rolnictwo, medycynę, astronomię, wróżbiarstwo itp.

³⁰Niskie czyny odnoszą się zarówno do stosunku płciowego między mężczyznami i kobietami, jak również do zachodzących wśród zwierząt.

³¹Górska herbata (jap. *sancia*). Herbata zrobiona z rośliny sasankwa.

³²Ziołowe lekarstwo używane do leczenia chorób zakaźnych (jap. *Fubjo-jaku*). Ten termin dosłownie oznacza 'lekarstwo na wietrzne choroby'. Odnosi się on do szczególnego lekarstwa ziołowego wynalezionej na górze T'ien-t'ung, którego używano do tego co uważano za choroby zakaźne jak paraliż, trąd i epilepsja.

³³Odnosi się to do mężczyzny, który: 1) nie posiada męskich organów płciowych, 2) który posiada zarówno męskie jak i żeńskie organy płciowe tj. hermafrodyty.

³⁴Kwestia ta jest omawiana na stronie 15

³⁵Wskazania Bodhisattwy (jap. *bosatsu-kai*). Dziesięć głównych i czterdzieści dziewięć mniejszych wskazań z Sutry Brahmażala (jap. *Bommo-kjo*), za którymi powinien podążać Bodhisattwa ze szkoły Mahajany.

³⁶Rjudzen. Japoński mnich, który udał się do Chin przed Dogenem i przebywał na górze T'ien-t'ung.

³⁷Szesnaście [tworzących] zło wskazań jest zawartych w Sutrze Nirwany (jap. *Nehan-gjo*). Zakazują one hodowania dla zysku, polowania i zabijania różnych zwierząt, ryb i ptaków.

³⁸(a) Sutra Surangama (jap. *Siurjogon-kjo*). Nie jest jasnym, kiedy i przez kogo sutra ta została po raz pierwszy przetłumaczona na chiński. Jak wskazuje odpowiedź Dżu-czinga, długo panowało przekonanie, że sutra ta została w rzeczywistości opracowana w Chinach, nie w Indiach. Jej głównym tematem jest jedność praktyki Buddyjskiej (medytacji) z doktryną.

(b) Sutra Juan-czieh (jap. *Engaku-kjo*). Powyższy komentarz odnosi się również do tej sutry. Chiński tytuł tej sutry (który dosłownie znaczy Doskonałe Oświecenie) używany jest, ponieważ jej tytuł sanskrycki – jeśli w ogóle był – był nieznany. Jednakże powinno się zaznaczyć, że obie te sutry były powszechnie popularne wśród chińskich mnichów Zen.

³⁹Tych sześciu filozofów religii żyło w centralnych Indiach w czasach Buddy Siakja-

muniego. Byli to: 1) Purna-kasjapa, który negował moralność, odrzucając dobro i zło; 2) Mskali-gosaliputra, fatalista; 3) Sandźiaja-wairatti-putra, sceptyk; 4) Adźita-kesakambala, materialista; 5) Kakuda-katjajana, który objaśniał wszechświat przy pomocy siedmiu podstawowych elementów; 6) Nirgrantha-dźnataputra, założyciel Dżinizmu, który wierzył we względność wszystkich rzeczy.

⁴⁰Jedyną znaną rzeczą jest ta, że Cz'ang-szui Tzu-hsuan (jap. *Ciosui Sisen*, ?-?) z dynastii Sung napisał do niej komentarz. Być może Dżu-czing nawiązuje do tego lub po prostu do faktu, że nie posiada ona indyjskiego pochodzenia.

⁴¹Nagardżuna (Rjudźu). Urodzony w rodzinie bramińskiej w południowych Indiach w II lub III wieku po Chrystusie. Nagardżuna stał się jednym z głównych filozofów Buddyzmu Mahajany. Uważany jest za czternastego Indyjskiego Patriarchę w linii przekazu Dharmy szkoły Zen. Nauczał, że wszelkie zjawiska są względne i nie istnieją niezależnie same z siebie.

⁴²Jung-czia Hsuan-chueh (jap. *Joka Genkaku*, zm. 713). Według szkoły T'ien-t'ai (jap. *Tendai*) był uczniem czwartego Patriarchy Hui-wei (jap. *E'i*, zm. 713). W szkole Zen był on uczniem szóstego Patriarchy Hui-nenga (jap. *Eno*, 628–713). Wśród jego pism jest Pieśń Oświecenia (jap. *Siodo-ka*).

⁴³Pustka (skt. *Siunjata*, jap. *ku*). Koncepcja istnienia, która utrzymuje, że wszystkie zjawiska zależne są od przyczynowości. Ponieważ przyczynowe elementy zmieniają się w każdej chwili, nie może być statycznego istnienia. Ta nieobecność statycznego istnienia jest opisana jako pustka. Powinno być jednakże zaznaczone, że choć wszystkie zjawiska nie mają statycznej egzystencji, nie znaczy to, że są nierzeczywiste. Szczególnie w Buddyzmie Mahajany rzeczywistość niestałych zjawisk przyjęto pod warunkiem, że ta rzeczywistość nie jest oddzielona od zjawisk jako takich.

⁴⁴Odcięcie korzeni dobra (jap. *dan-dzenkon*). Odciać się od korzeni dobra (skt. *kusialamula*) jest synonimem ignorancji wobec doktryny karmy i karmicznej zapłaty, która jest nauką o przyczynie i skutku odnoszących się do moralnego świata. Są trzy korzenie dobra: 1) brak chciwości, 2) nienawiści, 3) ignorancji.

⁴⁵Zgodnie z tradycyjnym wierzeniem buddyjskim, Buddyzm przejdzie przez trzy etapy lub okresy po śmierci Buddy. Podczas pierwszego okresu właściwej lub prawdziwej Dharmy (jap. *siobo*) istnieje buddyjska nauka, praktyka i oświecenie. W drugim okresie wtórnej Dharmy (jap. *dzobo*) istnieje nauka i praktyka Buddy, podczas gdy w trzecim okresie zdegenerowanej Dharmy (jap. *mappo*) pozostaje tylko nauka Buddy. Chociaż panuje powszechna zgodność, że te trzy okresy będą trwały przez dziesięć tysięcy lat, istnieją różne poglądy na temat trwania dwóch pierwszych okresów. Niektórzy wierzą, że każdy z okresów ma trwać tylko pięćset lat a inni, że tysiąc.

⁴⁶Podstawową wiarą Mahajany jest, że potencjalna możliwość urzeczywistnienia oświecenia jest wewnętrzną właściwością wszystkich odczuwających istot.

⁴⁷Głęboka natura tej wymiany (jap. *kanno-doko*). Pierwotnie odnosi się to do wymiany, która zdarza się między Buddą (Buddami), a odczuwającymi istotami, gdy Budda odwzajemnia ich uczucia głębokiej wiary. Później, jak w tym przypadku, to zdanie było również używane do opisywania ścisłego duchowego związku, który istniał między mistrzem a uczniem.

⁴⁸Sala mnichów (jap. *sodo*). Sala mnichów nie jest jedynie miejscem praktyki medytacji (dlatego nie jest salą medytacji) lecz również jest używana do jedzenia i spania.

⁴⁹Chodzić powoli (jap. *kanpo*) odnosi się to do praktyki kinhin, powolnego medytacyjnego chodzenia praktykowanego pomiędzy okresami zazen.

⁵⁰Patrz przypis 45 na stronie 35.

⁵¹Czieh-fan Hui-hung (jap. *Kakuhan Eko*, zm. 1128). Oprócz Lin-czien-lu, jego historyczne pisma Zen zawierają Cz'an-lin-seng-pao-cz'uan. Popularne imię Hui-hunga, „Szih-men” wywodzi się z regionu Fu, w którym mieściła się świątynia Czing-te-ssu. Ta świątynia przez jakiś czas była jego siedzibą.

⁵²Mahakaśjapa (jap. *Makakaśjo*). Jeden z dziesięciu głównych uczniów Buddy Siakjamuniego. Został jego uczniem w trzy lata po oświeceniu Buddy i powiada się, że został arhatem po ośmiu dniach przebywania z Buddą. Słynął z wyteżonej praktyki.

⁵³Hui-neng (jap. *Eno*, 638–713). Szósty Patriarcha w linii chińskiej tradycji Zen. Szkoła Zen, którą założył, stała się podstawą dla wszystkich szkół Zen w Chinach. Jego nauka jest zawarta w *Sutrze Podwyższenia Szóstego Patriarchy*.

⁵⁴Bhagawat (jap. *seson*) jeden z honorowych tytułów Buddy, szczególnie Buddy Siakjamuniego. Pierwotnie w przedbuddyjskich Indiach Bhagawat był terminem szacunku używanym przez uczniów w zwracaniu się do mistrza. Z grubsza znaczy to nauczyciel. Jednakże w indyjskim buddyzmie termin ten przyjął bardziej religijne i honorowe znaczenie. Później Chińczycy powszechnie tłumaczyli ten termin jako szih-tsun, co dosłownie znaczy „Czczony przez świat”, czyli ktoś godny czci, ponieważ zniszczył wszystkie iluzje i pozbył się wszystkich skalań.

⁵⁵Jak wcześniej wspomniał Dżu-czing odnosi się to do przekazu Dharmy od Mahakaśjapy do następnych indyjskich patriarchów.

⁵⁶Kasiaja (jap. *kesa*). Buddyjska szata mnisia. Istnieją trzy główne rodzaje kasiaji składające się z pięciu, siedmiu i dziewięciu kawałków materiału zszytych razem.

⁵⁷Odpadanie ciała i umysłu (chiń. *szén-hsin t'uo-luo*, jap. *sindžin datsuraku*). Datsuraku jest czasownikiem oznaczającym 'odrzucać', 'strząsać', 'puszczać' lub jak w tym tłumaczeniu 'odpadać'. Sindžin znaczy po prostu 'ciało (i) umysł'. Sindžin datsuraku oznacza przekroczenie przywiązania i świadomości swego ciała i umysłu. Jest to jednoznaczne z urzeczywistnieniem samego oświecenia.

⁵⁸Szczera praktyka zazen (chiń. *czih-kuan ta-tsoo*, jap. *sikan-tadza*). Tadza jest czasownikiem używanym w chińskim Zen, który odnosi się do praktyki siedzącej medytacji (zazen) w pozycji ze skrzyżowanymi nogami. Sikan było powszechnym chińskim wyrażeniem w czasach Dogena i oznaczało ono 'wyłącznie', 'po prostu', 'gorliwie' lub jak w tym tłumaczeniu 'szczerze'. Zgodnie z nauką Dżu-czinga, Dogen także kładł nacisk na ważność sikan-tadza w swym dziele *Siobogendzo* i innych pismach.

⁵⁹Pięć żądz (jap. *gjoku*). Składają się z przywiązania do: 1) własności, 2) seksu, 3) jedzenia i picia, 4) sławy, 5) snu.

⁶⁰Pięć przeszkód (jap. *gogai*) Są to: 1) chciwość lub przywiązanie do rzeczy, 2) gniew lub wrogość, 3) apatia i ospałość, 4) smutek i żal, 5) wątpienie lub brak decyzji.

⁶¹To odnosi się do zwolenników sekty bazujących na doktrynach T'ien-t'ai (jap. *Tendai*), Fa-hsiang (jap. *Hosso*) i Hua-jen (jap. *Kegon*).

⁶²Trzy trucizny (jap. *sandoku*); są nimi: 1) nie kończąca się chciwość, 2) egocentryczny gniew, 3) ułuda pochodząca z niewiedzy. Istnieją inne definicje trzech trucizn, lecz powyższe najbardziej oddają znaczenie, o które tu chodzi.

⁶³Patrz przypis 39 na stronie 34.

⁶⁴Czang-sza Czing-cz'en (jap. *Ciosia Keisin*, ?-?). Był on spadkobiercą Dharmy Nanczuana P'u-juana (jap. *Nansen Fugen*) i jest znany jako wędrowny mnich tradycji Rindzai, który nauczał Dharmy, gdy nadarzała się sposobność.

⁶⁵Hao-juen (jap. *Kogetsu*). Służył w buddyjskiej kaplicy pałacu cesarskiego.

⁶⁶Karmiczna zapłata w trzech okresach czasu (jap. *sandzi-go*). Trzy okresy to: 1) przeszłość, 2) terażniejszość, 3) przyszłość.

⁶⁷Niebo Tusita (jap. *Tosotsu-ten*), czwarte z sześciu nieb w świecie pożądań. Bodhisatwa Maitreja żyje tam czekając, by zstąpić do świata, aby objąć spuściznę po Buddzie Siakjamunim.

⁶⁸kalpa (jap. *ko*). Według jednej tradycji jest to okres czasu potrzebny niebiańskiej kobiecie, by zetrzeć dziesięciomilowy sześcienny gład, muskając go swą szatą raz na trzy lata – tj. nieskończony okres czasu.

⁶⁹Standardowa kasaja jest kwadratowa, a miski do jedzenia okrągłe. Dżu-czing wskazuje tu na fakt, że ponieważ inne buddyjskie tradycje używają tej samej terminologii co Zen, nie ma powodu, by odrzucać koncepcje w nich zawarte. Zen ostatecznie jest częścią całej buddyjskiej tradycji.

⁷⁰Ta-kuang (jap. *Daiko*). Nic o nim nie wiadomo z wyjątkiem tego, że był opatem świątyni Kuang-li-ssu na górze Ju-wang. Wiadomo, że Dogen odwiedził dwa razy górę Ju-wang, która znajduje się niedaleko góry T'ien-t'ung.

⁷¹Mańdziuśri (jap. *Mondziusiri*). Jako niehistoryczna istota Mańdziuśri jest powszechnie uważany za idealizację lub personifikację mądrości Buddy Siakjamuniego. Jako taki jest zazwyczaj przedstawiany jako siedzący na lwie. We wstępnej części Sutry Lotosu jest także opisany jako będący praprzodkiem lub przodkiem Buddy Siakjamuniego. W Mahajanie uważa się go za głównego i najmądrzejszego z bodhisattwów. Z tego powodu jego posąg jest często stawiany na ołtarzu w sali medytacyjnej świątyni Zen.

⁷²Ananda (jap. *Anan*). Kuzyn Buddy, jeden z dziesięciu głównych uczniów. Towarzyszył Buddzie ponad dwadzieścia lat i był słynny ze swej niezwyklej pamięci.

⁷³Buddyjska tradycja opisuje zgromadzenie wielu mnichów w celu usystematyzowania i ujednoczenia nauk Buddy Siakjamuniego. Powszechnie uważa się, że pierwszy z tych soborów odbył się tuż po śmierci Buddy. W tym czasie mnisi recytowali nauki ich mistrza, tak jak pamiętał je Ananda. Jednakże już nawet wtedy zaczęły się dysputy co do autentyczności niektórych z nich. Wraz z upływem czasu na skutek zróżnicowanych opinii dotyczących autentyczności jak i interpretacji nauk Buddy rozwinęły się różne szkoły i sekty. Mahapradźniaparamitopadesia (jap. *Daicido-ron*) przypisywana Nagardżunie opisuje sobór mnichów prowadzony przez Mańdziuśriego. Niemniej jednak jest to mahajanistyczny wymysł, skoro ten ostatni nie jest postacią historyczną (patrz przypis 71)

⁷⁴Doskonale oświecony umysł (jap. *siobogendzo-nehana-mjosin*). To niezwykle trudny termin do przełożenia na możliwy do przyjęcia język angielski. Siobogendzo dosłownie oznacza *skarbnica oka prawdziwej Dharmy*. Oznacza to istotę prawdziwej Dharmy. Nehana oznacza Nirwanę tj. oświecenie, a mjosin odnosi się do 'wybornego' (tj. oświeconego) umysłu Tathagaty. Tutaj siobogendzo zostało przełożone jako 'doskonale'.

⁷⁵Śrawaka (jap. *siomon*). Pierwotnie termin ten znaczył uczeń Buddy Siakjamuniego. W Buddyzmie Mahajany odnosi się to do osoby, która w tradycji Hinajany usiłuje uzyskać stan arhata. Z punktu widzenia Mahajany jest to niższy stan, niż Bodhisattwa.

⁷⁶To jest: dlaczego w takim razie Budda Siakjamuni nie przekazał Dharmy Mahakaśjapie, swemu głównemu uczniowi, tylko Mańdziuśriemu.

⁷⁷Szata pien-szan (jap. *hensan*). Jest to górna część tradycyjnej chińskiej szaty buddyj-

skiej noszona pod kasiają. Była ona noszona razem z cz'un (jap. *kun*) rodzajem spódnicy do owijania się, noszonej od pasa w dół.

⁷⁸Szata Czih-to (jap. *dżikitotsu*). Pojedyncza szata zrobiona z połączenia górnej i dolnej części (tj. pien-szan i cz'un) tradycyjnych chińskich szat noszonych pod kasiają.

⁷⁹Szkoła Winaja (jap. *Rissiu*) założona przez Tao-hsuan (jap. *Dosen*, 596–667) w czasie dynastii T'ang. Naucza ona, że ścisłe przestrzeganie wskazań Mahajany jest drogą do urzeczywistnienia oświecenia.

⁸⁰Samghati-kasiaja (jap. *sogjari-e*). Obszerna zewnętrzna szata składająca się z około dziewięciu do dwudziestu pięciu kawałków materiału zszytych razem. Jest noszona głównie podczas wykładów o Buddyźmie.

⁸¹Adżita-kesakambala (jap. *Adżita Kisiakimbara*). Jeden z sześciu nie-buddyjskich filozofów. Był on szczególnie słynny ze swych surowych praktyk ascetycznych. Patrz przypis 39 na stronie 34.

⁸²Pamsukula-kasiaja (jap. *fundzo-e*). Zewnętrzna szata zrobiona z kawałków wyrzuconych materiałów, które prano, zszywano razem i barwiono na jednolity kolor.

⁸³Hsueh-tou Czih-czien (jap. *Setcio Cikan*, 1105–1192). To pod kierunkiem Hsueh-tou, Dżu-czing urzeczywistnił oświecenie, pracując nad koanem zatytułowanym „Cyprys Czao-czou w ogrodzie”. Jest on również znany jako Tsu-an Ta-szih (jap. *Sokuan Daisi*).

⁸⁴(Dwunastoczęściowa) praktyka mnicha (skt. *dwadasia dhutagunah*, jap. *dżuni-dzuda*). Dwunastoczęściowymi praktykami są: 1) przebywanie w lesie, 2) przyjęcie każdego miejsca, które zostanie ofiarowane, 3) życie z jałmużny, 4) przestrzeganie reguły używania tylko jednego miejsca do medytacji i jedzenia, 5) noszenia prostej odzieży, 6) nie jedzenia ponad miarę, 7) noszenie ubrań zrobionych z kawałków wyrzuconego materiału, 8) posiadanie tylko trzech szat, 9) mieszkanie koło cmentarza, 10) mieszkanie pod drzewem, 11) mieszkanie pod gołym niebem, 12) spanie w pozycji siedzącej.

⁸⁵Stupa (jap. *to*). Buddyjski pomnik, głównie w formie kopuły. Pierwotnie wznoszony nad czczonymi relikwiami Buddy Siakjamuniego lub w miejscach uświęconych jego czynami. W Chinach i Japonii stupa rozwinęła się w wieżopodobną pagodę, w której przechowywane są i czczone różne buddyjskie przedmioty sakralne.

⁸⁶Całkowita lista tych znamion zawarta jest w książce *Yuho Yoki Zen Master Dogen* (Tokyo, 1976), s. 215.

⁸⁷Świątynie uczniów (chiń. *t'u-ti-juan*, jap. *tsuci-in*). Odnosi się to do chińskich świątyń, które bezpośrednio zostały przekazane przez mistrza swojemu uczniowi. Jest to sprzeczne

z tradycyjną chińską praktyką, zgodnie z którą mistrz wybierał swojego następcę spośród innych mistrzów.

⁸⁸T'ien-t'ai Czih-cze (jap. *Tendai Cisia*, 538–597). Chociaż jest on trzecim patriarchą w linii sekty T'ien-t'ai chińskiego Buddyzmu, powszechnie uważa się go za założyciela tej sekty w Chinach. Jest on również autorem wielu ważnych prac dotyczących Buddyzmu. Jego formalne imię brzmi T'ien-t'ai Czih-i (jap. *Tendai Cigi*).

⁸⁹Nan-jueh Hui-ssu (jap. *Nangaku Esi*, 514–557). Drugi patriarcha w linii chińskiej sekty T'ien-t'ai. Był on również mistrzem Czih-cze.

⁹⁰Trzy praktyki medytacyjne (jap. *sansi*) odnoszą się do: 1) stawania się świadomym, że pustka jest istotną naturą wszelkich zjawisk i w ten sposób uwolnienie się od złudzeń; 2) pozostawanie jako Bodhisattwa w świecie zjawiskowego bytu dla dobra odczuwających istot; 3) przekroczenie dwoistości „istnienia” i „nieistnienia”, urzeczywistniając w ten sposób „Drogę Środka”. Trzy poglądy na rzeczywistość (jap. *sangan*) odnoszą się do: 1) uważania wszelkiego istnienia jako nierzeczywistego i pustego, 2) uważania wszelkiego bytu jako nietrwałego, a jednak posiadającego tymczasową rzeczywistość, 3) uważania wszelkiego istnienia ani za puste, ani tymczasowo rzeczywiste i w ten sposób urzeczywistniając, że prawda „Drogi Środka” przenika tę dwoistość.

⁹¹Sutra Lotosu (skt. *Saddharma Pundarika Sutra*, jap. *Mjoho-rence-kjo*). Sutra Lotosu Najwyższej Dharmy powszechnie znana jako Sutra Lotosu składa się z ośmiu części podzielonych na dwadzieścia siedem lub dwadzieścia osiem rozdziałów. Jeden z najważniejszych (najgłówniejszych???) dokumentów Buddyzmu Mahajany. Naucza ona, że doskonałe oświecenie zostało osiągnięte przez Buddę Siakjamuniego wiele lat temu i że nawet wyznawcy Hinajany zdolni są osiągnąć doskonałe oświecenie. Samadhi Sutry Lotosu odnosi się do rozumienia trzech poglądów na rzeczywistość.

⁹²Siła mądrości, by urzeczywistnić prawdę mądrości pustki. (skt. *dharani-awarta-nama-dharani*, jap. *sendarani*). Odnosi się to do siły Mądrości odwrócenia umysłów zwykłych ludzi od przywiązań do przedmiotów, w kierunku pustki. Jest to jedna z trzech dharani zachowująca siły wyjaśnionych w Sutrze Lotosu.

⁹³Hui-wen (jap. *Emon*, ?-?). Pierwszy Patriarcha w linii sekty T'ien-t'ai chińskiego Buddyzmu. Jego nauczanie zostało przekazane do płd. Chin, gdzie rozkwitło za pośrednictwem działania jego ucznia Hui-ssu (514 lub 515–577).

⁹⁴Dynastia ta rządziła w północnych Chinach podczas okresu znanego w historii chińskiej jako „Północne i Południowe Dynastie”.

⁹⁵Cztery stopnie medytacji (jap. *konpon-sen*). Dosłownie termin ten oznacza „fundamentalny Zen”. Odnosi się on jednak do czterech stopni medytacji, która umożliwia osią-

gnięcie szczęścia w świecie formy. Złudzenia, które ktoś pielęgnuje w świecie zmysłów, zostają usunięte. Na pierwszym stopniu zostaje osiągniętych pięć funkcji umysłu, czyli dociekanie, rozważa, radość, szczęście i skoncentrowany umysł. Towarzyszy im osiem rodzajów uczuć i dziesięć cnót. Na drugim stopniu są cztery funkcje: spokój umysłu, radość, szczęście i skoncentrowany stan umysłu. Trzeci stopień charakteryzuje pięć funkcji: spokój, pamięć, mądrość, szczęście i skoncentrowany stan umysłu. Na czwartym są cztery stany: brak cierpienia i radości, spokój, pamięć i skoncentrowany umysł.

⁹⁶Mula-madhjamaka-siastra (chiń. *Czung-kuan-lun*, jap. *Ciugan-ron*). Traktat ten przypisywany jest Nagardżunie i bazuje on na koncepcji Pradźniaparamity. Został przetłumaczony na chiński przez Kumaradżiwę w 409 roku. Mówi się, że Hui-wen osiągnął oświecenie poprzez czytanie tego traktatu, nie korzystając z przewodnictwa mistrza.

⁹⁷Kuan-wu-liang-szou-czing (jap. *Kanmurjodzukjo*). Ta sutra przedstawiająca medytację Buddy Amidy jest jednym z najgłówniejszych pism buddyjskiej szkoły Czystej Krainy. Jest tam wyliczonych szesnaście rodzajów medytacji prowadzących do odrodzenia się w Czystej Krainie. Zawarte jest tam powiedzenie, że nawet najbardziej grzeszna osoba może osiągnąć odrodzenie się tam poprzez śpiewanie imienia Buddy Amidy. Wielu uczonych uważa, że sutra ta została napisana albo w centralnej Azji, bądź w Chinach i nie posiada swego źródła w Indiach. Stąd używa się tutaj chińskiego tytułu tej sutry.

⁹⁸Nauki Czystej Krainy (jap. *Dziodo-kjo*). Nauki Czystej Krainy odnoszą się do tych doktryn, które uczą, że ludzie mogą zostać zbawieni poprzez odrodzenie w Czystej Krainie Buddy, jak uczą to sutry Sukhawati i Kuan-wu-liang-szou-czing (patrz przypis 97 na stronie 41). Naczelną praktyką tej szkoły jest śpiewanie imienia Buddy Amidy z wiarą płynącą z całego serca w jego ślubowanie zbawienia wszystkich odczuwających istot. Ta nauka zaczęła się w Indiach i rozkwitła w Chinach. Jednakże w czasach Dogena nie stała się jeszcze niezależną szkołą Buddyizmu.

⁹⁹Mówi się, że ci indyjscy mnisi przybyli do Chin i przetłumaczyli Sutę Ssu-pu-czang-czing w I wieku naszej ery. Brak jest jednak dokładnych historycznych szczegółów.

¹⁰⁰Nan-szan Tao-hsuan (jap. *Nadzan Dosen*, 596–667). Był on rzeczywistym założycielem w czasach dynastii T'ang gałęzi Nan-szan chińskiej szkoły Winaji. Do czasu dynastii Sung gałąź ta zajęła główną pozycję w całej szkole.

¹⁰¹W jednej ze swych prac Kan-t'ung-cz'uan (jap. *Kantsu-den*) Tao-hsuan napisał, że niebiańskie istoty pojawiły się przed nim i przekazały mu nauki Buddy Siakjamuniego.

¹⁰²Siedmiu Buddów Przeszłości (jap. *kako sici-butsu*). Tradycja Mahajany naucza, że historyczny założyciel Buddyizmu, Budda Siakjamuni w rzeczywistości był siódmym w linii przeszłych Buddów. Tych sześciu, o których się mówi, że go poprzedzali to: Wipaśjin, Sikhin, Wiswabhu, Krakuczanda, Kaśjapa. Używa się tej tradycji, by wskazać wieczną

naturę nauk Buddy Siakjamuniego. To znaczy, że jego nauki nie są czymś, co on wymyślił i stworzył.

¹⁰³Cz'ing-juan Hsing-ssu (jap. *Seigen Gjosi*, zm. 740). Był on jednym z wybitnych uczniów Hui-nenga Szóstego Patriarchy szkoły Zen. Następcy jego Dharmy stworzyli później podwaliny sekty Ts'ao-tung (jap. *Soto*).

¹⁰⁴Nan-jueh Huai-dżang (jap. *Nangaku Edžo*, 677–744). Był jednym z wybitnych uczniów Hui-nenga. Następcy jego Dharmy stworzyli podwaliny sekty Lin-czi (jap. *Rindzai*).

¹⁰⁵Mnisi Jogi (jap. *Juga-so*). Joga pierwotnie odnosiła się do praktyki medytacji. Później jednak termin ten zaczął oznaczać buddyjskie szkoły ezoteryczne. Mnisi jogi nie powinni jednak być myleni z wyznawcami jednej z indyjskich nie-buddyjskich filozoficznych szkół o tej samej nazwie.

¹⁰⁶Amogawadźra. Powszechnie znany ze swego chińskiego imienia Pu-k'ung (jap. *Fuku*, 705–774). Urodził się w północnych Indiach i dotarł do Chin w 720 roku, gdzie stał się Szóstym Patriarchą ezoterycznej szkoły Czen-jen (jap. *Singon*), „Prawdziwe Słowa”. W Indiach przetłumaczył ponad sto dzieł związanych z indyjską szkołą Jogaczary.

¹⁰⁷Tradycja stwierdza, że mniej więcej sto lat po śmierci Buddy Siakjamuniego pojawiają się różnice w opinii między członkami Sanghi co do prawidłowego przestrzegania reguł dyscypliny. Te różnice w opinii ostatecznie doprowadzą do pięciu kompilacji wskazań, co w rezultacie doprowadziło do podziału na pięć grup w Buddyzmie Indyjskim.

¹⁰⁸Hung-czih Czeng-czueh (jap. *Wansi Siokaku*, 1091–1157). Następca Dharmy Tan-hsia Tzu-cz'un (jap. *Tanka Sidżun*). Przebywał na górze T'ien-t'ung przez trzydzieści lat i jak się powiada, miał ponad dwanaście tysięcy uczniów. Jest słynny jako jeden z orędowników z czasów wielkiej dynastii Sung, mo-czao (jap. *mokusio*) Zen tj. medytacji skupionej raczej na „cichej medytacji”, niż koanach. Jego nauki są zapisane w dziewięcioczęściowym dziele zatytułowanym Hung-czih Kuang-lu (jap. *Wansi-koroku*).

¹⁰⁹Arhat (jap. *arakan*). Najwyższy stopień w Buddyzmie Hinajany. Arhat jest opisywany jako będący wolny od wszelkich skałań osiągający doskonałą wiedzę, poznający wszystkie rzeczy, tak, że nic nie pozostaje już do opanowania. Buddyści Mahajany krytykują Arhata jako będącego zainteresowanym jedynie swoim własnym zbawieniem w przeciwieństwie do Bodhisattwy Mahajany, który jest gotów z powodu współczucia, poświęcić nawet swoje własne oświecenie dla dobra innych.

¹¹⁰Pratjekabudda (jap. *bjakusi-butso*). Osoba, która bez nauczyciela osiągnęła wyzwolenie poprzez poznanie dwunastu ogniw przyczynowości. Buddyści Mahajany krytykują pratjekabuddę podobnie jak arhata jako istotę będącą zainteresowaną jedynie swoim własnym oświeceniem.

¹¹¹Świat pożądań (skt. *kama-dhatu*, jap. *jokukai*). Najniższy z trzech poziomów istnienia nieoświeconego człowieka. Jego mieszkańcy posiadają zarówno żądze i pożądania seksualne.

¹¹²Kontynent Dżambudwipa (jap. *(Nan)senbusiu*). Nazwa nadana wielkiemu lądowi położonemu na południe do Góry Sumeru (patrz przypis 22 na stronie 33). Według tradycyjnej indyjskiej kosmologii świat, w którym żyją ludzkie istoty. Mówi się, że ma być podzielony na wiele dużych i małych krajów. Dżambudwipa jest jedynym kontynentem, gdzie Budda mógł się narodzić. To ostatnie zastrzeżenie tłumaczy się faktem, że względnie krótkie życie ludzkie i obecność cierpienia mogą stworzyć warunki ku przebudzeniu religijnemu jego mieszkańców.

¹¹³Pieczęć-umysłu (jap. *sin-in*). W tradycji Zen jest to skrócona nazwa Umysłu-Buddy. *Sin* (umysł) oznacza istotę, a *in* (pieczęć) oznacza determinację.

¹¹⁴Miejsce Dharmy (jap. *hodza*). W tradycji Zen wiąże się to z podwyższoną platformą w sali Dharmy, gdzie siedzi mistrz wykładając Dharma.

¹¹⁵Gatha (jap. *ge*). Religijny wiersz, który śpiewa się chwaląc Buddę lub żeby zwięźle przedstawić główne punkty Buddyzmu.

¹¹⁶Cała gatha zawarta w części Siobogendzo *Maka-hannja-hara-mitsu* brzmi następująco:

- (1) *Całkowite ciało (dzwonu) jest jak usta zawieszane w pustce.*
- (2) *Północ, Południe, Wschód, Zachód jakikolwiek byłby kierunek wiatru,*
- (3) *Głosi powszechnie Dharma dla dobra innych*
- (4) *Dzyń, Dzyń.*

¹¹⁷Pradžnia (jap. *hannja*). Powszechnie tłumaczona jako 'Mądrość', pradžnia jest funkcją umysłu, która podejmuje decyzję i eliminuje wątpliwości, a także pozwala osiągnąć rozumienie zjawisk.

¹¹⁸Ani oddzielona od zjawisk, ani tożsama z nimi (jap. *uge ni aradzu, muge ni aradzu*). To zdanie dosłownie znaczy: „nie »posiadając przeszkód« i nie »nie posiadając przeszkód«”. Czyli, jeśli istniała by przeszkoda między pustką a zjawiskiem, byłaby ona od nich oddzielona, lecz tak nie jest. Podobnie, jeśli żadna przeszkoda nie istniałaby pomiędzy pustką, a zjawiskiem, byłaby ona tożsama z nimi, lecz tak nie jest. W ten sposób pustka przekracza wszelki dualizm tego rodzaju.

¹¹⁹Czing-te cz'uan-teng-lu (jap. *Keitoku dento-roku*). Historia Zen dynastii Sung, która została napisana w 1004 przez Tao-juana (jap. *Dogen*). Zawiera biografię 1071 indyjskich i chińskich mistrzów zen.

¹²⁰T'ien-szeng kuang-teng-lu (jap. *Tensio koto-roku*). Ta historia tradycji Zen dynastii Sung została napisana w 1036 roku przez Li Tsun-hsu (jap. *Ri Dżun-kjoku*).

¹²¹Czien-czung czing-kuo hsu-teng-lu (jap. *Kenciu-seikoku dzoku-to-roku*). Ta historia tradycji Zen dynastii Sung została napisana w 1101 przez Wei-pai (jap. *I-haku*).

¹²²Czia-t'ai p'u-teng'lu (jap. *Kotai futo-roku*). Ta historia tradycji Zen dynastii Sung została napisana w 1201 roku przez Czeng-szou (jap. *Siodżu*).

¹²³Cz'ing-liang-ssu (jap. *Siorjo-dzi*). Ta świątynia znajdowała się w Czien-k'ang (późniejszy Nanking), później stolica dynastii Sung. Od 1210 roku mając 48 lat (nie wiadomo do kiedy), Dżu-czing służył tam jako opat.

¹²⁴Dżu-czing przestrzega tutaj, że dociekania tego rodzaju oddalają nas od urzeczywistnienia naszego własnego umysłu Bodhi. Jest to zgodne z niechęcią Buddy Siakjamuniego do angażowania się w próżne spekulacje na temat ostatecznego początku wszystkich rzeczy.

¹²⁵Patrz przypis 102 na stronie 41.

¹²⁶Odwołano się tu do historii w dziewiętnastej części Mahapradźniaparamitopadesia (chiń. *Ta-czih-tu-lun*, jap. *Daici-ron*).

¹²⁷Odwołano się tu do historii w dwudziestej pierwszej części Sutry Mahaparinirwany (jap. *Daihatsu-nehangjo*). By uspokoić płaczące dziecko rodzice dają dziecku żółte liście wierzby, mówiąc mu, że są one zrobione ze złota. Wierząc swym rodzicom dziecko przestaje płakać. Podobnie do tych rodziców buddyjscy mistrzowie używają różnorodnych „zręcznych środków”, by propagować Dharwę.

¹²⁸Reguły zazen (chiń. *Tsuo-cz'an-i*, jap. *Dadzen-gi*). Uważa się, że te reguły pochodzą z jednej z części dużego dzieła napisanego w 1101 roku przez Cz'ang-lu Tsung-tse (jap. *Cioro Sosaku*). Praca ta o tytule Cz'an-juan cz'ing-kuei (jap. *Dzen'en-singi*) zawiera najstarsze istniejące przepisy dotyczące klasztoru Zen.

¹²⁹Kinhin (chiń. *czing-hsin*). Forma medytacji czyniona podczas chodzenia zazwyczaj poprzedzana siedzącą medytacją np. zazen.

¹³⁰Udjana (jap. *Udziona-koku*). Ten starożytny stan Indii znajdował się w północnych Indiach w dolinie Swat. Zarówno w *Zapiskach z zachodnich Krajów* Hsuan-tsanga z VII wieku, jak i w *Zapiskach z buddyjskich krajów* Fah-hsiena z V wieku (Bukkoku-ki) wspomina się kamienie noszące ślady stóp Buddy.

¹³¹Wimalakirti (jap. *Dziomjo-kodzi*). Mówi się, że był on oświeconym uczniem Buddy Siakjamuniego. Jest on główną postacią słynnej Wimalakirti-nirdesia-sutra (jap. *Juima-*

kitsu-siosetsu-gjo).

¹³²Dżetawana-wihara (jap. *Gion-siodża*). Klasztor zbudowany dla Buddy Siakjamuniego i jego uczniów w ogrodzie zwanym Dżetawanathapindadarma. Ogród ten położony był na obrzeżach Srawasti, stolicy starożytnego stanu indyjskiego Kosala.

¹³³Praktyka i istota Dharmy Buddy (jap. *kento, biku*). Kento znaczy dosłownie pięść. Jednakże pięść użyta jest tu symbolicznie i oznacza wysiłek lub ‘praktykę’. Biku dosłownie znaczy ludzkie nozdrza. Ponieważ nozdrza są niezbędne do oddychania, termin ten ma poszerzone znaczenie jako ‘najważniejsza rzecz’, ‘główne naczynie’ lub po prostu ‘istota’.

¹³⁴Oczywiście nawet gdyby ktoś próbowałby tak zrobić, byłoby niemożliwym ściśle zmierzyć wszystkie pozycje wspomniane tutaj. Dżu-czingowi chodzi tu o to, że nikt nie powinien próbować zrozumieć tych rzeczy swym racjonalnym, rozróżniającym umysłem.

¹³⁵Skrócona forma czci (jap. *sokurei*). Ten termin dosłownie oznacza *szybkie pozdrowienie*. W dzisiejszych świątyniach Soto wiąże się to z tym, że uczeń nie rozwija swego dzagu (maty do pokłonów), lecz kładzie ją złożoną przed sobą i podczas pokłonu dotyka jej czołem.

¹³⁶Oczywiście fizycznie jest to niemożliwe. Jednakże Dżu-czing opisuje tutaj psychologiczną praktykę kładzenia umysłu na dłoni. To ćwiczenie w dużym stopniu podnosi fizyczną i umysłową stabilność ciała podczas medytacji.

¹³⁷Śramanera Kao (jap. *Ko-siami*, 745–828). Uczeń Wei-jen z góry Jueh (jap. *Jakusan Igen*). Powiada się, że osiągnął on oświecenie będąc ciągle śramanerą tj. mnichem nowicjuszem, następnie bez otrzymania tradycyjnych 250 wskazań, jako w pełni wyświęcony mnich założył pustelnię.

¹³⁸Wskazania Buddy (jap. *bukkai*). Inny termin dla określenia mahajanistycznych wskazań bodhisattwy.

¹³⁹To jest śramanera Mahajany (mnich nowicjusz), który otrzymał wskazania bodhisattwy w celu osiągnięcia stanu bodhisattwy, a nie stanu arhata jak w wypadku śramanery Hinajany.

¹⁴⁰Liang-czieh z góry Tung (jap. *Todzan Rjokai*, 807–869) jest powszechnie uważany za założyciela (lub współzałożyciela) szkoły Zen Ts’ao-tung (japSoto)

¹⁴¹Samadhi pojedynczej praktyki (jap. *icigjo-dzammai*). Samadhi określa stan, w którym umysł wolny od przeszkód, zajęty jest intensywną koncentracją. Ta „pojedyncza praktyka” może odnosić się do wielu różnych praktyk religijnych zgodnie z tym jak są one stosowane w poszczególnych buddyjskich tradycjach. W tym przypadku odnosi

się to jasno do praktyki zazen. Jednakże powinno się nadmienić, że jak naucza Hui-neng w Sutrze Podwyższenia Szóstego Patriarchy (jap. *Rokusodan-kjo*), wszystkie czynności powinny być wykonywane z tym samym, bez przeszkód skoncentrowanym umysłem jak w zazen.

¹⁴²Czi-juan (jap. *Dziakuen*, zm. 1299). Chiński mnich, pierwszy, którego spotkał Dogen podczas treningu na górze T'ien-t'ung. Towarzyszył on Dogenowi w jego późniejszym powrocie do Japonii. Po śmierci Dogena założył świątynię Hokjo-dzi położoną niedaleko Eihei-dzi.

¹⁴³Król Czakrawartin (tenrin dž-o). Dosłownie termin ten oznacza „święty król obracający koło”. W Buddyzmie król Czakrawartin jest idealnym władcą, który ochrania wszelkie odczuwające istoty w oparciu wyłącznie o Dharmę nauczaną przez Buddę Siakjamuniego. Wczesne pisma buddyjskie przedstawiają go jako najlepszego z ludzi – później zmitologizowano i podkreślono jego nadludzkie cechy. Zgodnie z tymi późniejszymi pismami, miał on mieć trzydzieści dwa wyróżniające znamiona i posiadać siedem klejnotów. Jego imię wywodzi się z wiary, że rządził światem obracając pewne koła darowane mu na jego intronizację przez niebiańskie bóstwa.

¹⁴⁴Giun (zm. 1333). Urodzony w Kioto, Giun jako dziecko wstąpił w stan kapłański. W wieku dwudziestu czterech lat został uczniem Czi-juana (patrz przypis 142) i praktykował pod jego kierunkiem przez następnych dwadzieścia lat. W kilka lat po śmierci swojego mistrza w 1314 roku został piątym opatem świątyni Eihei-dzi.