

Wstęp

W religiolologicznej literaturze XX wieku japoński uczoney Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966) zajmuje ważne miejsce. Działalnością swoją – szczególnie w pionierskiej promocji buddyzmu zen na Zachodzie – sprawił, że jego nazwisko jest niemal powszechnie powtarzane w pracach podejmujących problematykę kontaktów między filozoficznymi i religijnymi tradycjami Wschodu i Zachodu. Trudno jest jednak jednoznacznie zaklasyfikować tego autora do ściśle określonej kategorii badaczy religii. W spojrzeniu minimalistycznym jest on uważany jedynie za wyznawcę zenu i jego propagatora (czy misjonarza) w świecie języka angielskiego. Niektórzy, akcentując egzystencjalny i autorytarny charakter jego działalności, przypisują mu miano mistrza zenu. Przedstawiany jest także bezpretensjonalnie jako po prostu autor licznych publikacji i ceniony wykładowca zenicznych nauk. Uwzględniając jego długoletnią pracę na stanowisku kierownika Katedry Filozofii Buddyjskiej w Uniwersytecie Otani w Kioto, trzeba by jednak podkreślić naukowy charakter jego działalności i bardziej konkretnie mówić o Suzukim jako o religioznawcy i filozofie buddyzmu. Koncentrując się na jego bardziej analitycznych pracach, należałoby zaznaczyć aspekt lingwistyczny jego badań. Z kolei fundamentalnie obecna w jego myśli tendencja unifikująca wszelkie religie w koncepcji jednego, uniwersalnego doświadczenia każe widzieć w tym japońskim uczonym autora wielkiej i znaczącej syntezy filozoficzno-religijnej. Pośród wymienionych tu różnorodnych spojrzeń powszechnie przyjmuje się, że Suzuki był człowiekiem, który wprowadził zen do świata zachodniego i rozpoczął dzieło wyjaśniania go w sposób zgodny z naukowymi standardami myślenia.

W literaturze spotkać można skrajnie odmienne wartościowanie dokonań tego uczonego. Z jednej strony nie brak zdań wręcz

gloryfikujących jego osobę i zaliczających jego pracę do wyjątkowych osiągnięć intelektualnych naszych czasów. Z drugiej zaś można znaleźć wiele zdecydowanie negatywnych odniesień do jego dzieła.

Do pierwszej grupy można na przykład zaliczyć opinię Christmаса Humphreysа, założyciela Stowarzyszenia Buddyjskiego w Londynie, który – analizując wkład Suzukiego w poznawanie buddyzmu zen w Europie – stwierdził, że nowe odkrycie prawdy leżącej poza zasięgiem racjonalności, a długo skrywanej jedynie w doświadczeniu i wiedzy mistyków, dokonano się na Zachodzie dzięki jednej osobie. Był nią właśnie Daisetz Teitaro Suzuki¹. Z kolei Charles Morris, profesor filozofii z Uniwersytetu Floryda, twierdził, że „jeśli buddyzm w anglojęzycznym świecie ma przed sobą jakąś znaczącą przyszłość [...], to Daisetzа Suzukiego z perspektywy historycznej zrównać należy z tymi hinduskimi mędracami, którzy niegdyś przywiedli buddyzm do Chin, i tymi chińskimi uczonymi, którzy dalej przynieśli go do Japonii”².

Znaczące miejsce w historii ludzkiej myśli przynajmniej Suzukiemu także japoński filozof Torataro Shimomura, mówiąc, że to właśnie „Suzuki, dzięki swemu osobistemu zenicznemu oświeceniu i praktyce połączonymi ze zrozumieniem zachodniego języka i rozumowania, jako pierwszy był zdolny otworzyć drogę, przez którą ludzie Zachodu mogli dotrzeć do wschodniego sposobu myślenia”³. Bardzo wysoko oceniał Suzukiego także znany katolicki pisarz, amerykański trapista, Thomas Merton, bez wahania umieszczając jego nazwisko obok postaci tak zasłużonych dla światowej kultury, jak Einstein czy Gandhi⁴. Z kolei

¹ Zob. Ch. Humphreys, *Dr. D.T. Suzuki and Zen Buddhism in Europe*, w: S. Yamaguchi (red.), *Buddhism and Culture. Dedicated to Dr. Daisetz Teitaro Suzuki in Commemoration of his Ninetieth Birthday*, Kyoto 1960, s. 1.

² Ch. Morris, *The Buddhist Personality Ideal as Expressed in the Works of Daisetz Teitaro Suzuki*, w: Yamaguchi (red.), *Buddhism and Culture*, s. 9.

³ T. Shimomura, *D.T. Suzuki's Place in the History of Human Thought*, w: M. Abe (red.), *A Zen Life: D.T. Suzuki Remembered*, New York 1986, s. 65.

⁴ Zob. T. Merton, *D.T. Suzuki: The Man and His Work*, EBud (N.S.) 2:1967, nr 1, s. 3. O spotkaniu z Suzukim w czerwcu 1964 roku w Nowym Jorku Merton opowiada na łamach swego dziennika. Zob. T. Merton. *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage. The Journals of Thomas Merton. Volume Five 1963–1965*, San Francisco 1998, s. 111–117. W Polsce te fragmenty ukazały się w publikacji: T. Merton, *Ślub konwersacji. Dziennik 1964–1965*, Poznań 1997, s. 76–80. Na temat kontaktów

Larry A. Fader w cennym merytorycznie i metodologicznie artykule wskazuje na wiele aspektów zachodniej kultury XX wieku, w których dostrzec można głęboki wpływ myśli buddyjskiego filozofa⁵.

Obok grupy wypowiedzi jednoznacznie pozytywnie wartościujących dzieło Suzukiego istnieje szereg negatywnych do niego odniesień. Do najgłośniejszych krytyków prac japońskiego uczonego należą: Hu Shih, Arthur Koestler i Takeshi Umechara. Chiński historyk Hu Shih zarzucał Suzukiemu, że jego podejście do zenu jest zbyt ahistoryczne, i w przeciwieństwie do Suzukiego uznawał, że zen nie jest prawowitym etapem rozwoju buddyzmu, ale chińską rewoltą przeciw tej religii⁶. Koestler kpił z jego zdaniem wyidealizowanego obrazu zenu u Suzukiego oraz towarzyszącej temu obrazowi dwuznacznej i niejasnej filozofii, określając ją w najlepszym wypadku mianem egzystencjalnego żartu, a w najgorszym zestawem całkowitych nonsensów⁷. Krytyka Umechary zmierzała głównie do wykazania, że Suzuki zbyt tendencyjnie przedstawiał zen jako podstawowy kreatywny faktor japońskiej kultury i że jego prezentacja zenu ostatecznie posłużyła jako skuteczne narzędzie ideologiczne japońskiego militarysty⁸.

Suzukiego i Mertona zob. L.A. Fader, *D.T. Suzuki's Contribution to the West*, w: Abe (red.), *A Zen Life*, s. 98; A. Kozyra, *Filozofia zen*, Warszawa 2004, s. 38 n.

⁵ Fader, *D.T. Suzuki's Contribution*, s. 95–108.

⁶ Zob. Hu Shih, *Ch'an (Zen) Buddhism in China: Its History and Method*, PhEW 3:1953, nr 1, s. 3–24. W tym samym numerze „Philosophy East and West” zamieszczono odpowiedź Suzukiego: D.T. Suzuki, *Zen: A Reply to Hu Shih*, PhEW 3:1953, nr 1, s. 25–46. Streszczenie tej polemiki ukazało się w Suzukiego *Studies in Zen*: Suzuki/Studies, s. 129–164. Do dyskusji z 1953 roku kolejno wprost odnosili się: V.M. Ames, *Zen and Pragmatism*, PhEW 4:1954, nr 1, s. 19–33 (odpowiedź Suzukiego: D.T. Suzuki, *Zen: A Reply to Ames*, PhEW 5:1956, nr 4, s. 349–352); A. Waley, *History and Religion*, PhEW 5:1955, nr 1, s. 75–78 i J.D. Sellmann, *A Belated Response to Hu Shih and D.T. Suzuki*, PhEW 45:1995, nr 1, s. 97–104. Zob. także H. Dumoulin, *Zen Buddhism. A History*, t. 1: *India and China*, New York-London 1988, s. XIX i 63; Kozyra, *Filozofia zen*, s. 26.

⁷ Krytykę interpretacji zenu w ujęciu Suzukiego zawarł Koestler przede wszystkim w książce *The Lotus and the Robot* (London 1960). Zob. także: Fader, *D.T. Suzuki's Contribution*, s. 100; tenże, *Arthur Koestler's Critique of D.T. Suzuki's Interpretation of Zen*, EBud (N.S.) 13:1980, nr 2, s. 46–72; B. Faure, *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton 1993, s. 67–72.

⁸ D. Fujioka, *Suzuki Daisetz (1870–1966)*, w: Y. Kashiwahara, K. Sonoda (red.), *Shapers of Japanese Buddhism*, Tokyo 1994, s. 247–250.

W kontekście sądów różnorodnie oceniających życiowe dokonania Daisetsu Teitaro Suzukiego przy jednoczesnym braku (nie tylko w literaturze polskiej) całościowych opracowań jego zenicznej myśli uznałem za zasadne przestudiowanie anglojęzycznych publikacji tego autora i nakreślenie obrazu zenu, który z nich się wyłania. Podstawowa część niniejszej książki, a więc rozdziały od czwartego do siódmego, zawiera owoce tej właśnie pracy. Trzy rozdziały początkowe stanowią w miarę obszerną (i jako taką – wydaje się, że oryginalną) próbę przybliżenia życia i dzieła Suzukiego polskiemu czytelnikowi.

Słowa umieszczone w tytule: „Kto ma satori, ma wszystko”, są parafrazą powiedzenia należącego do jednego z najbardziej faworyzowanych przez Suzukiego chińskich mistrzów zenu Dahui’a Zonggao (1089–1163). To krótko wyrażone, twarde kryterium zdaje się doskonale formułować podstawowy aksjomat towarzyszący wieloletniej działalności japońskiego autora zmierzającej do przybliżenia zenu człowiekowi Zachodu. Suzuki zdaje się nigdy nie słabnąć w akcentowaniu fundamentalnej roli satori, czyli zenicznego oświecenia, i w dążeniu do wyjaśnienia jego natury, wytyczenia drogi do jego osiągnięcia, a także wskazania doniosłych i wielorakich jego skutków. W tak konsekwentnym promowaniu satori realizował swoje podstawowe filozoficzno-religijne tezy. Jeśli – jak utrzymywał – istnieje jedno, uniwersalne doświadczenie religijne i jeśli zen jest całkowicie wyjątkową (bo najbardziej wierną charakterowi tego doświadczenia) mądrościową tradycją, to satori – będące istotą i celem zenu – jest najdoskonalszą manifestacją uniwersalnego doświadczenia. Zatem gdy osiągniesz satori, masz wszystko.

W naukowym rozwinięciu tytułu zastanawiać może termin „prezentacja”. Dlaczego proponuję mówić raczej o prezentacji, a nie o Suzukiego interpretacji zenu? Otóż termin ten został wybrany świadomie (choć nie bez wahania), aby zaznaczyć, że mimo iż dzieło japońskiego uczonego nie jest pozbawione wymiarów interpretacyjnych⁹, to jednak całość jego publikacji sprawia wrażenie właśnie przedstawiania zenu zachodniemu

⁹ Rozumienie i sytuowanie zenu przez Suzukiego w określonej perspektywie filozoficzno-religijnej czy rozwijająca się i odgrywająca coraz większą rolę w jego wyjaśnianiu zenu koncepcja wielkiej nieświadomości to dwa najbardziej wyraźne modele interpretacyjne obecne w myśli Japończyka.

odbiorcy ze zminimalizowaniem własnego działania modyfikującego sam przedmiot. Suzuki – niezwykle obficie cytując nauki mistrzów zenu i przy tym wkładając wiele pracy w pionierskie przekładanie zenicznej literatury na język angielski – jawi się bardziej jako ten, kto prezentuje, przedstawia czy otwiera przed zachodnim światem wielki skarbiec tradycji zenu, a nie jako jej interpretator. Z zastrzeżeniem, że każdy opis przedstawiający coś jest w pewnym sensie już jakąś tego interpretacją, Suzukiego studium zenu ze względu na jego charakter i historyczno-kulturowy kontekst nazywam więc prezentacją.

W książce niniejszej będzie mowa o anglojęzycznej prezentacji zenu, ponieważ źródłami dla rozważań zawartych w niej są anglojęzyczne publikacje japońskiego filozofa. Do najczęściej cytowanych należą *Essays in Zen Buddhism. First Series* (London 1927)¹⁰, *Studies in the Lankāvatāra Sūtra* (London 1930), *Essays in Zen Buddhism. Second Series* (Kyoto 1933), *An Introduction to Zen Buddhism* (Kyoto 1934), *Essays in Zen Buddhism. Third Series* (Kyoto 1934), *Living by Zen* (Tokyo 1949), *The Zen Doctrine of No-Mind* (London 1949) i *Zen and Japanese Culture* (New York 1959). Zaznaczone w tytule niniejszej książki ograniczenie badań do tekstów pisanych przez Suzukiego po angielsku powoduje, że wnioski tu zawarte w perspektywie całej jego twórczości, a więc z uwzględnieniem prac pisanych przez Japończyka w jego rodzimym języku, mogą nabrać charakteru względnego. Wystąpienie takiej ewentualności minimalizuje jednak fakt, że publikacje Suzukiego prezentują pewien równy poziom pod względem obecności w nich głównych idei tego autora. To sprawia, że anglojęzyczną część jego prac można uważać w dużej mierze za reprezentatywną dla całości jego myśli. Przegląd tytułów japońskiej bibliografii Suzukiego¹¹ nie daje jakichś informacji, które podważałyby celowość tego studium.

Dokonanie syntezy nauczania Daisetsu Teitaro Suzukiego na temat zenu nie jest zadaniem łatwym z kilku powodów. Jego publikacje o zenie ukazywały się przez sześćdziesiąt lat¹². Materiał,

¹⁰ W nawiasie podane są miejsce i data pierwszego wydania, a nie dane egzemplarza, który realnie cytowany będzie w tej publikacji.

¹¹ *The Compleat Works of Suzuki Daisetz*, EBud (N.S.) 3:1970, nr 2, s. 146–148.

¹² Pierwszy artykuł Suzukiego poświęcony buddyzmowi zen ukazał się pt. *The Zen Sect of Buddhism* w „The Journal of the Pali Text Society” (1906–1907). Przed

który należy objąć analizą, jest więc po pierwsze bardzo pokaźny. Po drugie stanowi przedmiot wyraźnie niejednorodny, a miejscami nawet niespójny. Obejmuje rozważania różnorodnych treści składających się na zjawisko zenu oraz zawiera refleksje o różnym zasięgu i różnym stopniu wnikliwości, od tych natury ogólnej i wprowadzającej, poprzez podejmujące wprost istotne zagadnienia zeniczne, aż po rozważania szczegółowe, np. analizy językowe. Kolejną trudnością w studiowaniu dzieł Suzukiego jest fakt, że jego prezentacja zenu nie jest uporządkowana. Autor powtarza niektóre treści wielokrotnie. Często też wraca do tych samych zagadnień, nieznacznie tylko zmieniając ich ujęcie. Jego ulubiona metoda, którą można by nazwać metodą ilustrowania, również przeszkadza w rzeczowej analizie jego prac. Polegała ona na obfitym przytaczaniu fragmentów zaczerpniętych z literatury zenu i w ten właśnie sposób potwierdzaniu stawianych tez. Jak sam Suzuki przyznał, wiele wówczas zależało od jego komentarza¹³, gdyż same przykłady w sposób typowy dla zenu dawały możliwość różnorodnej interpretacji. Sytuację komplikuje również to, że uwagi japońskiego badacza często niezbyt ściśle wiążą się z przytaczanym tekstem i – tylko sygnalizując czy sugerując pewne myśli – pozostawiają zbyt wiele niedopowiedzeń.

Poza wyżej wymienionymi trudnościami najpoważniejszym problemem, który staje przed każdym czytelnikiem zenicznych publikacji Suzukiego, jest fakt, że termin „zen” ma w nich podwójne znaczenie¹⁴. Jego pole semantyczne można by porównać do płynnej substancji, która zmieniając się, przybiera dwa podstawowe kształty. To właśnie jest powodem podstawowej niespójności obecnej w wypowiedziach japońskiego badacza. Po pierwsze, definiuje on zen historycznoreli-

śmiercią w 1966 roku autor pracował natomiast nad anglojęzyczną książką o mistrzu zenu Sengaiu.

¹³ „Szczere mówiąc, literatura zenu nie daje nam żadnych szczegółowych relacji z tych doświadczeń, które mistrzowie przechodzili, osiągając satori. By uzupełnić te opisy, musimy w dużej mierze korzystać z własnego doświadczenia”, Suzuki/ AwkNCZ, s. 286 n.

¹⁴ Da się wyróżnić jeszcze trzecie znaczenie, w porównaniu z dwoma zasadniczymi nieistotne, wynikające z kolokwialnego stylu wypowiedzi Suzukiego i pojawiające się w zdaniach personifikujących zen, jak na przykład: „zen zajmuje się czymś”, „zen edukuje swych wyznawców”, „zen pragnie komunikować”.

gijnie jako szkołę mahajany. Stwierdza: „Zen jest ostatecznie jedną ze szkół buddyzmu mahajana pozbawioną swej indyjskiej szaty”¹⁵. Jest to, jego zdaniem, szkoła wyjątkowa. Kolejna definicja określa tę wyjątkowość, ale i ujawnia związaną z nią, tkwiącą w samej istocie zenu sprzeczność. Zen ponownie definiowany jest jako szkoła mahajany, ale szkoła szczególna, roszcząca sobie prawo do przekazu istoty i ducha byddyzmu bezpośrednio od jego założyciela, bez użycia żadnych pisemnych dokumentów lub religijnych rytów¹⁶. Pojawia się więc szkoła buddyjska bez doktryny spisanej i pozbawiona elementu kultycznego. Ten krok (w tekstach Suzukiego dzieje się to całkowicie płynnie, niezauważalnie) prowadzi do drugiego znaczenia terminu „zen”. Jego desygnatem teraz nie jest już buddyjska szkoła, ale osobliwe doświadczenie, w samej swej istocie utożsamiające się z przeżyciem, które kryje się pod nazwą „satori”. Tak rozumiany zen, choć istotnie związany z samą „szkołą zenu” (stanowi bowiem jej istotę i jest przez nią strzeżony oraz przekazywany), może być pozbawiony swego konkretnego historycznoreligijnego oblicza. Staje się wtedy doświadczeniem możliwym do zrealizowania w innych filozoficznych czy religijnych tradycjach, w różnych obszarach kultury (np. sztuce) czy po prostu w zwyczajnym powszednim życiu człowieka¹⁷. Zen w tym wypadku ma charakter uniwersalny. Jest swego rodzaju sztuką widzenia świata czy sztuką życia¹⁸.

¹⁵ Suzuki/E1, s. 36 n.

¹⁶ Suzuki/Studies, s. 11; Suzuki/Intr, s. 32. Zen jest buddyjską szkołą, która charakteryzuje się: (1) specjalnym przekazem dokonywanym poza oficjalnym nauczaniem, (2) niezależnością od pism, (3) prowadzeniem do oświecenia przez (4) bezpośrednio wskazanie na naturę ludzkiego umysłu. Zob. SDBZ, s. 261.

¹⁷ „Zen jest wybitnie praktyczny. Odwołuje się bezpośrednio do życia, nawet nie wspominając o czymś takim jak dusza czy Bóg, czy cokolwiek, co mogłoby kolidować ze zwyczajnym biegiem życia lub mu przeszkadzać. Istotą zenu jest uchwycenie życia tak, jak ono upływa. Nie ma tu nic nadzwyczajnego czy misteryjnego. Podnoszę rękę, biorę książkę leżącą po tamtej stronie biurka, słyszę chłopców grających w piłkę za oknem, widzę rozwiane chmury nad okolicznym lasem. W tym wszystkim praktykuję zen. Żyję zenem”, Suzuki/Intr, s. 74 n.

¹⁸ Dwa znaczenia zenu (określane jako: egzoteryczne i ezoteryczne) wyraźnie uwzględnione są w haśle „zen” w jednym z nowszych buddologicznych słowników. Zob. SDBZ, s. 261–263.

Podwójne oblicze zenu wynika z samej jego natury, z tkwiącej w nim sprzeczności. Sprzeczność ta dała o sobie znać w historii badań nad zenem przez podział na dwa ugrupowania badaczy odmiennie rozumiejących istotę zenu. Jedno skrzydło podkreśla jego uniwersalność, drugie natomiast – jego historycznoreligijną formę¹⁹. Między przedstawicielami tych dwu stanowisk toczy się niezakończona dotąd, miejscami bardzo żywa dyskusja. Suzuki zwykle zaliczany jest do badaczy opowiadających się za uniwersalnością zenu, a więc do opcji pierwszej, idealizującej. Nie można jednak zaprzeczyć, że w jego myśli obecne jest też historycznoreligijne rozumienie zenu. Zdumiewać może fakt, że między jednym a drugim stanowiskiem nie występuje w jego tekstach żadne napięcie. Dlatego też płynnie, niezauważalnie przechodzi z mówienia o zenie-mahajanistycznej szkole do mówienia o zenie-doświadczeniu uniwersalnym. Przedstawiony tu semantyczny problem, będący wynikiem zasadniczego dylematu w rozumieniu zenu, stanowi ważne metodologiczne zaplecze przy czytaniu książek o zenie, również tej – o Suzukiego anglojęzycznej prezentacji zenu.

Wprowadzenie w treść poszczególnych rozdziałów zaczynam od postawienia tezy, iż doskonałą perspektywę dla właściwego spojrzenia na działalność japońskiego uczonego stanowi transformacja kulturowa, którą Japonia przeżywała w czasie, zwanym przez historyków okresem Meiji (1868–1912)²⁰. Teitaro Suzuki²¹ przyszedł na świat w Japonii rządzonej już od dwóch lat przez elitę, która w 1868 roku dokonała politycznego przewrotu, czyli restauracji Meiji. Zatem przemiany, którym patronował „rząd

¹⁹ Steven Heine na oznaczenie tych dwu podejść używa skrótów: TZN (Traditional Zen Narrative) i HCC (Historical and Cultural Criticism). S. Heine, *Zen Skin, Zen Marrow*, New York 2008, s. 6–14.

²⁰ Podobną myśl, odnoszącą działalność Suzukiego do kulturowej sytuacji panującej w Japonii po roku 1868, można znaleźć w artykule Takao Hagiwary. Mówi on: „Długie życie Daisetz Teitaro Suzukiego (1870–1966) wykazuje bliskie podobieństwo do historii nowoczesnej Japonii od restauracji Meiji z 1868 roku. Jak nowa Japonia, życie i poglądy Suzukiego są złożoną mieszaniną «Zachodu» i «Wschodu», nowoczesności i tradycji”, T. Hagiwara, *Japan and the West in D.T. Suzuki's Nostalgic Double Journeys*, EBud (N.S.) 33:2001, nr 2, s. 129.

²¹ Daisetz to imię, które przybrał Suzuki w późniejszych latach życia w związku z buddyjskim wtajemniczeniem.

oświecony”²², stanowiły historyczny fundament jego życia. Polityczny przełom wywołał kompleks zdumiewająco szybkich i radykalnych reform, obejmujących praktycznie wszystkie dziedziny życia Japończyków. Wydaje się, że to, co wówczas przeżywano na skalę całego kraju, Suzuki realizował przez kolejne lata w obszarze swych osobistych dążeń. Można powiedzieć, że jego przypadek jest reprezentatywny dla życia Japończyków okresu Meiji. Dlatego też z szerokiej, historycznokulturowej perspektywy uwzględniającej przeobrażenia Japonii w okresie Meiji jego życie jest bardziej zrozumiałe i łatwiejsze do ujęcia, a jego dokonania, widziane w kontekście społecznych zjawisk, które wielu młodych wówczas Japończyków doprowadziły do wielkich osiągnięć, nabierają właściwych proporcji.

Sięgając pod powierzchnię spektakularnych reform okresu Meiji, można natrafić na zdumiewającą postawę Japończyków, która przedstawia się jako prawdziwa osobliwość. Ich pełnemu entuzjazmu i z początku jakby bezkrytycznemu przyjmowaniu zdobyczy świata zachodniego, charakterystycznemu dla tej epoki, towarzyszy zarazem (pominąć należy tu różnego rodzaju antypatriotyczne wyjątki) głęboki szacunek i mocne przywiązanie do wartości tkwiących w ich własnej tradycji. Ten właśnie fenomen zadecydował o tym, że wejście Japonii w świat nowoczesny stało się wielkim sukcesem, wydarzeniem bez precedensu w światowej historii. Pierwszy rozdział książki stanowi krótki szkic dotyczący tego właśnie zagadnienia.

Fenomenalne odniesienie się Japończyków do dziejowego dorobku Zachodu jest doskonałym kluczem do odczytania życiowego dzieła Daisetsu Teitaro Suzukiego. Z jednej strony jest on doskonałym przykładem Japończyka ulegającego zachodnim wpływom, a z drugiej pozostaje głęboko przekonany o niepowtarzalnej wartości własnego dziedzictwa, którego pełnię upatrywał w buddyźmie zen. Istotną wartość jego życia stanowi właśnie przedziwna praca nad zbliżaniem do siebie tych dwu różnych światów. Rozdziały drugi i trzeci stanowią próbę rekonstrukcji dwóch podstawowych procesów, które ukształtowały osobliwą intelektualną sylwetkę Suzukiego²³.

²² *Meiji* to tyle, co „rządy oświecone”.

²³ Suzuki w swych tekstach unikał autobiograficznych dygresji, a literatura dotycząca jego życia jest niepokązna i w wysokim stopniu zależna od siebie nawzajem,

Pierwszy proces to okcydentalizacja, drugi to Suzukiego studium i promocja buddyźmu.

Autorzy biograficznych publikacji poświęconych Daisetzowi Teitaro Suzukiemu jego naukę o zenie streszczają różnorako. Od wskazywania większej liczby aspektów, którymi się zajmował, po ograniczenie do dwóch zasadniczych bloków tematycznych: fenomenu satori i wpływu zenu na kulturę Japonii²⁴. W drugiej części niniejszej książki, stanowiącej próbę syntezy nauki Suzukiego na temat zenu, ten minimalny paradygmat w przedstawianiu naukowego dorobku japońskiego uczonego poszerzam o temat koanów, a także o kwestię relacji zenu do nauk buddyźmu mahajana. Tym dwóm aspektom bowiem przeznaczył Japończyk w swych publikacjach sporo miejsca.

Struktura zasadniczej części książki przedstawia się więc następująco: rozdział czwarty poświęcony jest zagadnieniu istoty i celu zenu, czyli satori; rozdział piąty koncentruje się na specyficznej metodzie prowadzącej do oświecenia, jaką jest rozwiązywanie koanów; rozdział szósty omawia zagadnienie filozoficznego i religijnego podłoża zenu w sutrach mahajany, a siódmy traktuje o roli zenu w kulturze Japonii. Wydaje się, że w zasadniczych wymiarach tak właśnie przedstawia się zen w ujęciu Suzukiego²⁵. Prezentację tę można by rozbudować

dlatego niektóre szczegółowe informacje o codziennym życiu Japończyków, jakie pojawiają się w pozycjach poświęconych czasom Meiji, posłużą jako dopełnienie dla jego biograficznego szkicu.

²⁴ Zob. Fujioka, *Suzuki Daisetz*, s. 243 n. Shōkin Furuta bardziej szczegółowo wyróżnia sześć głównych tematów w piśarstwie japońskiego uczonego: 1. Filozofia buddyźmu kegon w odniesieniu do zenu; 2. Przesłanie Bodhidharmy; 3. Bankei i jego nauka o nienarodzeniu; 4. Doktryna nie-jaźni; 5. Duchowość japońska; 6. Koncepcja osoby u Linji. Zob. S. Furuta, *Dr. Suzuki: His Life and Works*, w: D. Suzuki. *Japanese Spirituality*, b.m. 1972, s. 2 n.

²⁵ Możliwe byłoby bardziej koncepcyjne zaprezentowanie ujęcia zenu przez Suzukiego. Dwie drogi mogłyby być szczególnie interesujące. Pierwsza – polegająca na chronologicznym odtworzeniu pogłębiania się rozumienia zenu (a tym samym satori) u japońskiego uczonego – składać by się mogła z trzech stadiów: początkowego podkreślenia paradoksalności zenu, rozumienia zenu jako przekroczenia dualizmu poznawczego oraz wyjaśniania zenu poprzez psychologiczno-metafizyczną koncepcję wielkiej nieświadomości. Drugą interesującą drogą mogłoby być przeanalizowanie nauki Suzukiego pod kątem silnie w niej obecnego, ale jednocześnie ukrytego i chyba nie do końca przez samego autora sobie uświadomianego, niustannego

o opracowania dalszych aspektów zenu, jak np. historia tej szkoły²⁶, monastycyzm zenu, pasywność zenicznego doświadczenia czy inne rozważania natury bardziej ogólnej, które w publikacjach japońskiego autora są obecne. Wyjaśnić trzeba, że układ rozdziałów drugiej części książki odpowiada porządkowi chronologicznemu kolejno podejmowanych przez niego tematów. Dlatego też rozdział o filozoficznym i religijnym podłożu zenu w sutrach mahajany, choć logicznie wydaje się najbardziej pierwotny, umieszczony jest dopiero po tych partiach pracy, które traktują o satori i koanach. Tak właśnie przebiegało studiowanie i wyjaśnianie zenu przez Suzukiego.

Poruszyć należy z kolei kilka kwestii terminologicznych. Japońskie słowo „zen” (będzie ono odmieniane i używane w rodzaju męskim) w prezentowanej publikacji przyjąłem jako termin odnoszący się nie tylko do japońskiego etapu tradycji chan/zen, ale stosowane w ogóle do całej historii tej szkoły, a więc również w odniesieniu do jej kształtowania się i rozwoju w Chinach. Trzeba więc pamiętać, że we wszystkich tych momentach, w których będzie mowa o chińskim etapie zenu, „zen” występuje jako odpowiednik „chan”. Imiona chińskich mistrzów zenu podane będą w oryginalnym, chińskim brzmieniu, w łańciskim zapisie. W przypadku imion i nazwisk japońskich (zapisanych również w transkrypcji łańciskiej) używam stylu zachodniego, a więc najpierw wymienione będzie imię, a następnie nazwisko.

Terminy orientalne (sanskryckie, chińskie i japońskie) zostały w wielu wypadkach spolszczone. Przy pierwszym pojawieniu się danego słowa, obok wersji polskiej w nawiasie kursywą podana będzie transkrypcja międzynarodowa oraz skrót wskazujący na dany język,

konfliktu między uniwersalnością doświadczenia zenu a partykularnością zenu jako określonej buddyjskiej szkoły konkretnie socjohistorycznie zakorzenionej. Wskazane tu dwie metody analizy dzieła Suzukiego mają jednak charakter przekrojowy, a zatem i częściowy, a także bardziej interpretacyjny. Poziomem, który w tej książce został uznany za podstawowy, jest poczwórne opracowanie tematyczne.

²⁶ Suzuki zajmował się również badaniem historycznym zenu, ale historyczne nastawienie z pewnością nie należy do preferowanych przez niego podejść badawczych. Najpełniejsze zachodnie opracowanie historii zenu to dwutomowe dzieło Heinricha Dumoulina, *Zen Buddhism. A History*, t. 1: *India and China* (New York–London 1988) i *Zen Buddhism. A History*, t. 2: *Japan* (New York–London 1990).

np. sanskr., chiń. (terminy japońskie podane będą bez wprowadzającego skrótu). Dla sanskrytu stosowana będzie ogólnie przyjęta transkrypcja międzynarodowa, dla języka chińskiego zapis *pinyin*, dla japońskiego poprawiona transkrypcja Hepburna.

Ważne terminy z języków nowożytnych zasadniczo zostaną przetłumaczone. Analogicznie do nazewnictwa orientalnego przy pierwszym wystąpieniu danego słowa obok polskiego tłumaczenia w nawiasie kursywą zapisany będzie oryginał wraz z poprzedzającym go skrótem, np. ang., niem.

Książka ta stanowi przepracowaną część rozprawy doktorskiej poświęconej Suzukiemu. W związku z tym składam serdeczne podziękowanie promotorowi doktoratu, ks. prof. dr. hab. Henrykowi Zimoniowi SVD, który inspirująco i mobilizująco towarzyszył mi na każdym etapie powstawania dysertacji. Wdzięczny też jestem recenzentom rozprawy: pani dr. hab. Agnieszce Kozyrze (profesor UW i UJ) i o. dr. hab. Ireneuszowi S. Ledwoniowi OFM (prof. KUL) za wysiłek włożony w zapoznanie się z moim tekstem i jego krytyczną ocenę, za cenne uwagi, których uwzględnienie w niejednym miejscu poprawiło kształt tej książkowej publikacji. Dziękuję Rodzinie i Przyjaciołom za wsparcie w trakcie studiów i pisania oraz za cierpliwość w oczekiwaniu na ich efekt. (Ufam też, że zostały mi wybaczone wszystkie nieodebrane z powodu pracy nad Suzukim telefony).