

Robert Szuksztul

FORMUŁA *NAMU AMIDA BUTSU* I PROBLEM EKSPRESJI W JAPOŃSKIM BUDDYZMIE CZYTEJ ZIEMI

WSTĘP

Buddyzm Czystej Ziemi, związany z postacią buddy Amidy i jego krainą Sukhawati, kojarzony jest najczęściej z praktyką polegającą na inwokacji formuły *namu amida butsu*¹, którą można tłumaczyć jako „cześć (pokłon, chwała) buddzie Amidzie”. Rzeczywiście, w toku rozwoju tej tradycji wspomniany akt stał się najpopularniejszą albo – co miało miejsce w Japonii od czasów Hōnena (1133–1212), a co interesuje nas tu szczególnie – wręcz jedyną formą praktyki. Konsekwencją tego było powstanie istotnych kontrowersji dotyczących właściwego rozumienia formuły, jak również właściwego rozumienia samego aktu jej słownej ekspresji. Przełożyło się to na powstanie całego spektrum stanowisk w odniesieniu do – między innymi – ilości recytacji, właściwego nastawienia w czasie jej praktykowania czy skutków, jakie miałyby przynosić. Celem niniejszego artykułu jest zarysowanie wieloaspektowości tej dyskusji, co umożliwi przedstawienie typologii stanowisk w kwestii relacji pomiędzy praktyką recytacji a stanem umysłu adepta.

Wcześniej jednak należy ukazać relacje, jakie wiążą formułę *namu amida butsu* z podstawowymi ideami buddyzmu Czystej Ziemi.

¹ Pozostaniemy przy japońskim odczytaniu frazy南無阿弥陀仏, która po chińsku brzmi *nánwú àmituó fó*. Oryginał sanskrycki musiał brzmieć *namo 'mitāyubuddhāya*. Jest to o tyle niepewne, że sutra ADS, w której fraza się pojawia, najpewniej nie ma sanskryckiego oryginału. Por. *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immesurable Life as Expounded by Śākyamuni Buddha* 佛說觀無量壽佛經, trans. M. Yamada et al., Ryukoku Translation Series nr 8, Kyoto 1984, s. XXIX, 108–109.

PODSTAWOWE IDEE DLA BUDDYZMU CZYSTEJ ZIEMI

BUDDA I JEGO KRAINA

Prezentując naukę japońskiego buddyzmu Czystej Ziemi, nie sposób rozpocząć inaczej niż od trzech – uznanych w tej tradycji za kanoniczne – sutr, to jest „Sutry kontemplacji buddy niezmiernego życia” (dalej: ADS lub „Sutra kontemplacji”) oraz dwóch sutr Sukhawatiwuha, często określanymi jako sutra mniejsza (dalej: SSV lub „Mniejsza sutra”) i większa (dalej: LSV lub „Większa Sutra”) z racji różnic w objętości². Trzy wspomniane teksty zaczęto w interesującym nas okresie nazywać „potrójną” bądź „trzyczęściową” sutrą Czystej Ziemi (j. *jōdo sanbu kyō*, 淨土三部經)³. Z tego powodu również tutaj zostaną one potraktowane łącznie.

Elementy spajające te – skądinąd różne – teksty, a które są istotne dla dalszych rozważań, to oczywiście budda Amida i jego kraina. Kariera istoty, która ostatecznie osiągnęła stan buddy i przyjęła imię Amida, przedstawiona jest w LSV w ramach konwencjonalnej ścieżki bodhisattwy. Nie wchodząc w szczegóły, możemy streścić ją następująco – przed eonami człowiek imieniem Dharmakara (s. *dharmākara*) zapragnął osiągnąć doskonałość i w tym celu wygłosił szereg przyrzeczeń, od których spełnienia uzależnił osiągnięcie przez siebie stanu buddy. W konsekwencji niewyobrażalnie długiej i ciężkiej praktyki Dharmakara dopiął celu, z czym wiązało się stworzenie czystej krainy (czystego „pola buddy” – s. *buddhakṣetra*) Sukhawati, określenie warunków odrodzenia się w niej dla istot, które tego pragną, oraz przyjęcie przez niego samego wyjątkowych charakterystyk, wyrażających się w nowym imieniu – Amida. Istota tych charakterystyk ukaże się wyraźnie, jeśli przeanalizujemy oryginalne, sanskryckie wersje imion, pod którymi jest znany⁴.

Amida określanym jest dwoma podstawowymi imionami: „Niezmierzone Światło” (s. *amitābha*, ch. *wúliángguāng* [fó], j. *muryōkō* [*butsu*], 無量光[佛]) oraz „Niezmierzone Życie” (s. *amitāyus*, ch. *wúliángshòu* [fó], j. *muryōju* [*butsu*], 無量壽[佛]). Oba imiona mają głęboki sens w kontekście przyrzeczeń Dharmakary. Mówiąc bardzo skrótowo, niezmiernoność światła buddy Amidy oznacza niezmiernoność zasięgu jego oddziaływania, czyli fakt, że na jego wsparcie mogą liczyć wszystkie istoty uniwersum. Niezmiernoność życia uświadamia zaś, że na owe wsparcie moż-

² Nie są to jednak dwie redakcje jednego tekstu, ale dwie różne sutry, które łączy nazwa.

³ Stało się to dość późno. Termin ukuł Hōnen (1133–1212), definiując w ten sposób ortodoksyjne teksty stworzonej przez siebie szkoły Czystej Ziemi.

⁴ „Amida” jest formą zjaponizowaną sanskryckiego brzmienia tych imion lub modyfikacji tego brzmienia w jakimś prakrycie, najprawdopodobniej gandhari. Jeśli chodzi o dyskusję na ten temat – por. K. Fujita, *Pure Land Buddhism in India*, [w:] *The Pure Land Tradition: History and Development*, eds. J. Foard, R. K. Payne i M. Solomon, „Berkeley Buddhist Studies Series 3”, Berkeley 1996, s. 12–13.

na będzie liczyć zawsze. Imiona buddy mają też bezpośrednie funkcje soteryczne. Samo usłyszenie imienia, a tym bardziej jego zapamiętanie czy recytacja, daje istotom sposobność do realizacji całego szeregu zamiarów doczesnych i pozadoczesnych⁵.

Materialnym odpowiednikiem charakterystyk Amidy jest jego kraina, której nazwę „Sukhawati” (*sukhāvātī*) można tłumaczyć jako „Pełna Błogości”. Chińską wersją tej nazwy jest „Najwyższa Błogość” (ch. *jīlè*, j. *gokuraku*, 極樂) lub „Świat Najwyższej Błogości” (ch. *jīlè shìjiè*, j. *gokuraku sekai*, 極樂世界; s. *sukhāvātī lokadhātu*), która to nazwa występuje w „Sutrze kontemplacji” i w „Mniejszej sutrze”. Zaś w tłumaczeniu „Większej sutry” określa się ją jako „Czystą Ziemię” (ch. *jìngtǔ*, j. *jōdo*, 淨土) lub „Czystą Krainę” (ch. *jìngguó*, j. *jōkoku*, 淨國). Opisując Sukhawati, „Większa sutra” podaje również pewne jej charakterystyki, które można traktować jak nazwy własne. Otóż jest to „Oczyszczona Kraina” (ch. *guótǔ qīngjìng*, j. *kokudo shōjō*, 國土清淨; s. *parisuddha kṣetra*) oraz „Kraina Czysta, Pełna Spokoju i Subtelnej Błogości” (ch. [...] *guótǔ qīngjìng ānyīn wéimiào kuàilè*, [...] 國土清淨安隱微妙快樂). Późniejsze teksty komentatorskie posługują się innymi jeszcze nazwami, z których najpopularniejszą jest „Świat (S)pokoju i Błogości” (ch. *ānlè shìjiè*, j. *an-raku sekai*, 安樂世界)⁶. Opierając się na powyższych określe-

⁵ Por. np. *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life as Expounded by Śākyamuni Buddha* 佛說觀無量壽佛經, trans. M. Yamada et al., Ryukoku Translation Series nr 8, Kyoto 1984, s. 113. Należy też zwrócić uwagę na fakt, że z 48 przyrzeczeń Dharmakary z LSV (w wersji T 360) aż 12 mówi wprost o skutkach usłyszenia imienia (przyrzeczenia 20, 34–37, 41–45, 47, 48), a kolejne (numer 17) zapewnia im warunki możliwości, ponieważ głosi, że niezliczeni buddowie ze światów rozciągających się w dziesięciu kierunkach będą wysławiać imię Amidy. Por. T0360_12.0267c17-c18 do T0360_12.0269b04-b06; H. Inagaki, H. Stewart, *The three Pure Land sutras*, Berkeley 2003, s. 14, 16–18. W tłumaczeniach Inagakiego ujawniają się interpretacje zgodne z tradycją *jōdo shinshū* Shinrana. Bardziej dokładne tłumaczenia można znaleźć w *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light (Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvātī-vyūha Sutras)*, trans. L. O. Gómez, Honolulu–Kyoto 1996, s. 71, 74–76 [wersja sanskrycka], s. 167–168, 170–172 [wersja chińska]. Starsze tłumaczenie LSV w wersji sanskryckiej (por. *The Larger Sukhāvātī-vyūha: Description of Sukhāvātī, the Land of Bliss*, trans. F. Max Müller, [w:] *Buddhist Mahayana Texts [Vol. XLIX of The Sacred Books of the East]*, trans. E. B. Cowell, F. Max Müller i J. Takakusu, Oxford 1894) jest również udostępnione na stronie <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe49/sbe4924.htm>

Warto też wspomnieć o zakończeniu sutry SSV, w którym zaprezentowany wykład Dharmy został nazwany „chroniony przez wszystkich buddów” z uwagi na to, że wystarczy go usłyszeć i zachować w umyśle, lub też usłyszeć i zapamiętać imiona buddów, którzy są w nim wspomniani, aby zostać przygarniętym przez nich i znaleźć się pod ich ochroną, o czym Śakjamuni upewnia Śariputrę. Por. T0366_12.0348a20; H. Inagaki, H. Stewart, op. cit., s. 94–95; *The Land of Bliss...*, op. cit., s. 21 [wersja sanskrycka], s. 150–151 [wersja chińska].

⁶ Nazwa ta występuje na przykład w *Jōdo ron* (ch. *jìngtǔ lùn*, 淨土論; s. *sukhāvātīvyūhōpadeśa*), traktacie przypisywanym Wasubandhu (por. T1524_26.0233a10). Pełna nazwa to 無量壽經優婆提舍願生偈 (ch. *wúliángshòujīng yōupótishè yuànshēng jiè*, j. *muryōjūkyō ubadaisha ganshō ge*; T1524_26.0230c10). Więcej o tym tekście – por. M. Kiyota, *Buddhist Devotional Meditation: a Study of the Sukhāvātīvyūhopadeśa*, [w:] *Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice*, ed. M. Kiyota, Honolulu 1978, passim.

niach, można wskazać na główne cechy tej krainy. Są to błogość, spokój i czystość, co pozwala uznać ją za zmaterializowany wymiar oświecenia, jak *explicite* stwierdza LSV: „Kraina tego buddy, jak droga nirwany, jest czysta, pełna spokoju i subtelnej błogości”⁷.

Odrodzenie się w krainie Amidy jest utożsamione z osiągnięciem stanu *avaivartika*⁸, to jest z niemożnością zawrócenia z drogi do oświecenia⁹. Jest to bardzo charakterystyczna cecha tradycji Czystej Ziemi – postulowanie koncentracji na osiągnięciu bliższego, relatywnie łatwego celu, jakim jest stan pewności osiągnięcia oświecenia (*avaivartika*), dzięki czemu cel ostateczny – nirwana – staje się osiągalny łatwiej i w krótszym czasie. Ów bliższy cel jest dostępny i zalecany wszystkim: zwykłym ludziom, bóstwom, bodhisattwom i tym, którzy podążają ścieżką słuchacza (*śrāvaka*). Wydaje się jednak, że w szczególny sposób sutry skupiają się na istotach najniższych i obarczonych najcięższym bagażem karmicznym. Jedną z takich istot jest królowa Waidehi, główna bohaterka sutry ADS, matka księcia Adžataśatru, który zabił własnego ojca, aby zyskać tron. W tej samej sutrze zawarte są również wizualizacje 9 klas istot, które osiągają odrodzenie w Sukhawati. Najniższe z nich (7, 8 i 9) opisują istoty naprawdę złe. Nawet dla nich jednak droga do Czystej Ziemi jest otwarta. Dostępność wspomnianej drogi może być sama w sobie wyróżnikiem tej tradycji. Nasza rzeczywistość jest opisywana jako zła i nieczysta¹⁰. Osiągnięcie postępów duchowych w takich okolicznościach staje się trudne, o ile w ogóle możliwe. W takich okolicznościach zalecenia omawianych sutr stają się jedyną szansą ocalenia dla bardzo wielu istot. Warto tu podkreślić jedną z obietnic Amidy z sutry LSV, która brzmi, że sutra ta pozostanie znana jeszcze sto lat po tym, jak zaniknie pamięć o jakiegokolwiek innej nauce buddyjskiej¹¹. Jest to wyraźny znak, że opisywana nauka – pomimo ogólnej stosowalności – koncentruje się na zapewnieniu drogi dla istot wysoce niedoskonałych i żyjących w niekorzystnych czasach.

⁷ 彼佛國土清淨安隱微妙快樂 次於無爲泥洹之道 (ch. *bī fó guó tǔ qīngjìng ānyīn wéimào kuàilè. cì yú wúwéi níhuán zhī dào*). Por. T0360_12.0271c04-c05; H. Inagaki, H. Stewart, op. cit., s. 27–28 [§17]; *The Land of Bliss...*, op. cit., s. 183 [§92]. W powyższym fragmencie pojawiają się dwie z czterech cech nirwany według mahajanistycznej Mahāparinirwānasūtry (s. *nītya-sukhātma-śubha*, ch. *chánglè wǒjìng*, j. *jōraku gajō*, 常樂我淨), mianowicie czystość (ch. *jìng*, j. *jō*, 淨; s. *śubha*) i błogość (ch. *lè*, j. *raku*, 樂; s. *sukha*). Kolejna cecha – trwałość, bądź wieczność (ch. *cháng*, j. *jō*, 常; s. *nītya*), jest zagwarantowana nieograniczoną długością życia buddy Amidy. Por. DDB, hasła: 常樂我淨, 涅槃.

⁸ Ch. *ebibāzhì*, j. *abibatchi*, 阿鞞跋致. Por. również DDB, hasło: 不退 [ch. *bùtuì*, j. *futai*].

⁹ Najwyraźniej stwierdza to SSV. Wszystkie istoty w Sukhawati znajdują się w stanie *avaivartika*, a wiele dzieli tylko jedno odrodzenie od osiągnięcia stanu buddy. Por. H. Inagaki, H. Stewart, op. cit., s. 93. To samo stwierdza LSV. Por. ibidem, s. 13 [przrzeczenie 11].

¹⁰ Ibidem, op. cit., s. 67–68, 95.

¹¹ Por. T0360_12.0279a08-a13; H. Inagaki H. Stewart, op. cit., s. 61.

NAMU AMIDA BUTSU JAKO PRAKTYKA *NENBUTSU* (S. *BUDDHĀNUSMṚTI*, CH. *NIÀNFÓ*, 念仏)

Mówiąc o praktykach prowadzących do odrodzenia się w Czystej Ziemi, i tym samym osiągnięcia stanu *avaivartika*, należy podkreślić bardzo istotny fakt utożsamienia ze sobą dwóch zupełnie osobnych grup praktyk. Można je scharakteryzować następująco:

1. Recytacja *namu amida butsu*. W tekście ADS jest to praktyka ocalająca najgorsze istoty, popełniające zło w ciągu całego życia, bez oporów czy skruchy. Jedynie dzięki temu mogą narodzić się w Czystej Ziemi, że kiedy ich życie się kończy, spotykają dobrego nauczyciela. Nauczyciel zachęca je, aby skupiły umysł na buddzie Amidzie (9 klasa istot) albo przynajmniej wypowiedziały *namu amida butsu* (klasa 7 i 9) lub też wreszcie sam wychwala niezwykle charakterystyki buddy i jego krainy (dla klasy 8)¹². Praktyki te łączy fakt, że – niezależnie od formy (słuchanie czy mówienie) – zakładają ekspresję słowną.

2. Praktyka zachowywania w umyśle buddy¹³, polegająca na refleksji analitycznej nad jego niezwykle charakterystykami. W sutrze SSV mamy do czynienia z pewnym jej uproszczeniem, polegającym na tym, że wystarczy utrzymywać we w pełni skoncentrowanym umyśle samo imię buddy przez okres od jednego do siedmiu dni¹⁴. Jeżeli refleksję tę praktykujemy ze wsparciem obrazu umysłowego, mówimy o wizualizacji. Cała sutra ADS jest właściwie zbiorem zaleceń dla praktyki wizualizacyjnej, a SSV można traktować jako opis będący podstawą wizualizacji krainy Sukhawati.

W konsekwencji prostsza i mniej standardowa praktyka recytacji zyskała nobilitację poprzez utożsamienie jej z praktykami bardziej tradycyjnymi i – by tak rzec – „o większym ciężarze gatunkowym”. I tak epilog sutry ADS informuje, że nawet usłyszenie imion Amidy i towarzyszących mu bodhisattwów zmywa przewiny kar-

¹² Por. ibidem, s. 83-85; *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life...*, s. 101-111.

¹³ P. *buddhānussati*, s. *buddha-manasikāra*, *buddhānussmṛti*, ch. *niānfó*, j. *nenbutsu*, 念佛. Jedna (pierwsza) z 6 form uważności (przytomności) (p. *cha-anussati-ṭṭhānāni*, s. *ṣaḍ anussmṛtayaḥ*; ch. *liùniàn*, j. *rokunen*, 六念) obecnych w nikajach i agamach. Por. DDB, hasła: 念佛, 六念, 十念. Więcej o praktyce i funkcji *anusmṛti* w tekście w P. M. Harrison, *Buddhānussmṛti in the Pra-tyutpanna-Buddha-saṃmukhāvasthita-samādhī-sūtra*, „Journal of Indian Philosophy” 6 (1978), s. 35-57. Harrison podejmuje się analizy wątków w sutrze Pratyutpanna, widząc w niej elementy charakterystyczne zarówno dla literatury doskonałości mądrości (*prajñāpāramitā*), jak i tradycji Czystej Ziemi. Angielskie tłumaczenie sutry Pratyutpanna (z wersji tybetańskiej) można znaleźć w pracy *The Samādhī of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pra-tyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhī-sūtra*, trans. P. M. Harrison, „Studia Philologica Buddhica – Monograph Series 5”, Tokyo 1990. Niestety, celem niniejszego tekstu jest wyłącznie ukazanie elementów uznanych przez Hōnena i jego następców za definicyjne dla tradycji; ciekawe zagadnienie sutry Pratyutpanna nie mieści się już w tym zakresie.

¹⁴ Por. H. Inagaki, H. Stewart, op. cit., s. 93.

miczne z niezmierzonej ilości kalp, o ile więc bardziej dobroczynne jest utrzymywanie (tego) buddy w umyśle. Na koniec autor pouczenia, czyli budda Śakjamuni, zaleca Anandzie, by zapamiętał (utrzymywał w umyśle) te słowa, ponieważ ich zapamiętanie jest utrzymywaniem w umyśle imienia Buddy Niezmierzonego Życia. Mamy tu zatem do czynienia ze zrównaniem zapamiętania, czy powtarzania pewnej wypowiedzi, z praktyką utrzymywania buddy w umyśle¹⁵.

NAMU AMIDA BUTSU A LICZBA RECYTACJI I WYMAGANY STAN UMYŚLU ORAZ ODNIESIENIE DO MOMENTU ŚMIERCI

We wspomnianych wyżej sutrach LSV, SSV i ADS wymienianych jest wiele rodzajów praktyk dla różnych typów istot. Niekiedy praktyki te obłożone są pewnymi warunkami ilościowymi, które istotnie się od siebie różnią. Biorąc pod uwagę, że z czasem praktyki te utożsamiono z aktem recytacji, powstała tym samym niejasność co do zalecanej liczby owych aktów.

I tak osiemnaste przyrzeczenie sutry LSV mówi o wzbudzeniu pragnienia osiągnięcia narodzin w Sukhawati przez „nawet dziesięć momentów”. Nie jest jednak jasne, czy w oryginale (乃至十念, ch. *nǎizhì shíniàn*, j. *naishi jūnen*) chodzi o sens „do dziesięciu momentów”, czy też „od dziesięciu momentów”¹⁶. Co więcej, nieco dalej, w tak zwanej formule potwierdzenia tego przyrzeczenia, pojawia się inna jego forma, w której mowa jest zaledwie o jednym momencie i to odnoszącym się do nieco innej charakterystyki. O dziesięciu momentach uważności mających towarzyszyć recytacji *namu amida butsu* wspomina także ADS¹⁷. Sutra SSV – jak pamiętamy – wspomina o praktyce mającej trwać od jednego do siedmiu dni. Ostatecznie okazuje się zatem, że wymagana ilość recytacji jest niedookreślona. Fakt ten sam w sobie był różnie interpretowany; skrajne stanowiska głosiły naukę o jednokrotnej lub – przeciwnie – nieprzerwanej recytacji.

Równie ważny, jak sam akt recytacji, jest towarzyszący mu stan umysłu. Mówiąc w skrócie, sutry wymagają absolutnie szczerego pragnienia osiągnięcia Sukhawati, koncentracji na tym celu i pełnej wiary (z towarzyszącą jej radością), że cel ten jest możliwy do osiągnięcia. Często przestrzega się przed zwątpieniem¹⁸. Oto kilka przykładów.

¹⁵ Ibidem, s. 86.

¹⁶ Por. T0360_12.0268a26-a28. Warto zwrócić uwagę, że termin *nen* (念) może przyjmować sens momentu (*kṣaṇa*) lub medytacyjnego skupienia (*anusmṛti*) na buddzie lub innym obiekcie. W tradycji Czystej Ziemi *nen* przyjmuje sens recytacji, rozumianej jako „moment skupienia na buddzie”.

¹⁷ Por. *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life...*, op. cit., s. 108–109, przyp. 2.

¹⁸ Por. między innymi T0360_12.0275c14; 0278a22, 0278b11, 0278b18, 0278b25, 0279a11; H. Inagaki, H. Stewart, op. cit., s. 45–47, 58–61 [§32, 33, 43, 44, 45, 47]; *The Land of Bliss...*, op. cit., s. 196 [§131], s. 204 [§158], s. 205 [§159], s. 217 [§216], s. 218 [§219], s. 218 [§221], s. 221 [§226].

Terminy, które pojawiają się w osiemnastym przyrzeczeniu LSV to 至心 (ch. *zhì-xīn*, j. *shìshīn*), oznaczający doskonały umysł, skoncentrowany umysł lub szczerą intencją¹⁹, 信樂 (ch. *xìnlè*, j. *shīngyō*), co oznacza radość płynącą z wiary i pozbawione wątpliwości aspirowanie do osiągnięcia obiektu tej wiary²⁰. Przyrzeczenie dziewiętnaste LSV mówi – oprócz szczerości intencji – również o wzbudzeniu bodhicitty (ch. *fā pútí xīn*, j. *hotsu bodai shin*, 發菩提心). Szczerą intencją pojawia się również jako jedna z trzech postaw umysłowych (ch. *sānzhǒng xīn*, j. *sanshu shin*, 三種心) w sutrze ADS. Pozostałe dwie to „głęboki umysł” (ch. *shēnxīn*, j. *jīnshīn* lub *shīnshīn*, 深心) oraz „umysł aspirujący do narodzin [w czystej krainie] poprzez przekaz zasługi” (ch. *huíxiàngfāyuàn xīn*, j. *ekōhotsuganshin*, 迴向發願心)²¹. Ciekawe elementy zawiera też zamieszczony w LSV opis najniższej z trzech klas istot osiągających Czystą Ziemię, które w intencji osiągnięcia narodzin w sposób niezakłócony przywołują w umyśle Buddę Niezmierzonego Życia, nawet jeśli czynią to tylko przez dziesięć chwil. Słyszac głęboką Naukę, doświadczając radosnej wiary (ch. *huānxī xìnlè*, j. *kangi shīngyō*, 歡喜信樂), nie dają przystępu wątpliwościom (ch. *bùshēng yíhuò*, j. *fushō giwaku*, 不生疑惑) i przywołują w umyśle (ch. *niànfó*, j. *nenbutsu*, 念佛) tego buddę, z najszczerzym umysłem (ch. *zhìchéng xīn*, j. *shījō shin*, 至誠心) pragnąc odrodzić się w tej krainie, nawet jeśli tylko przez jedną chwilę (ch. *nǎizhì yīniàn*, j. *naishi ichinen*, 乃至一念). Kiedy ich życie się kończy, widzą tego buddę we śnie i odradzają się w jego krainie²².

Ostatni przywołany fragment kieruje uwagę na jeszcze jeden element niezwykle ważny dla rozwoju buddyzmu Czystej Ziemi. Praktyka, której celem jest osiągnięcie po śmierci narodzin w krainie Amidy, powinna dokonać refleksji nad momentem umierania. Tak się rzeczywiście dzieje. Poza przytoczonym wyżej przykładem można także wskazać inny – dziewiętnaste przyrzeczenie LSV. Głosi ono, że jeżeli istoty czujące z dziesięciu kierunków wzbudzą w sobie pragnienie osiągnięcia oświecenia, będą kultywować różnorakie cnoty i szczerze zapragną odrodzić się w tej krainie, w chwili śmierci zobaczą Amidę i inne istoty z jego otoczenia²³. Po-

¹⁹ Termin ten pojawia się również w przyrzeczeniu dziewiętnastym (z oddanym tylko temu celowi umysłem – to jest szczerą – pragnienie osiągnięcia narodzin w tej krainie [ch. *zhìxīn fāyuàn yù shēng*, j. *shìshīn hotsugan yokushō*, 至心發願欲生]) oraz dwudziestym, gdzie mowa o szczerym przekazie zasługi. Por. T0360_12.0268a29-b02 i T0360_12.0268b03-b05.

²⁰ Por. T0360_12.0268a26-a28; H. Inagaki, H. Stewart, op. cit., s. 14.

²¹ Por. *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life...*, s. 77–83 (4.1-6) [wizualizacja 14].

²² Opis tej grupy odpowiada mniej więcej treści przyrzeczenia osiemnastego, jednak z położeniem większego nacisku na jednokrotne *anusmṛti* jako wystarczający warunek osiągnięcia narodzin w czystej krainie. Por. T0360_12.0272c04-c10; H. Inagaki, H. Stewart, op. cit., s. 32 [§25]; *The Land of Bliss...*, op. cit., s. 188 [§113], s. 251 przyp. 59.

²³ W wersji sanskryckiej jest to przyrzeczenie osiemnaste, które jednak mówi o wzbudzeniu bodhicitty, usłyszeniu imienia Amidy i wspomnianiu go z ufnością, jego wymowa jest zatem zasadniczo odmienna. Wyjaśniony jest tu również sens pojawienia się Amidy przed adeptem – ma on zakończyć życie bez strachu. Por. *The Larger Sukhāvati-vyūha...*, op. cit., s. 15 [§8 (18)]; *The Land of Bliss...*, op. cit., s. 71 [§28 (18)].

dobna obietnica odnosi się do wspomnianych wcześniej trzech klas istot z LSV; kiedy ich życie dobiega kresu, Amida (rzeczywisty lub zmanifestowany) pojawia się przed nimi i zabiera ich do Sukhawati. Analogiczny wątek zawiera sutra SSV²⁴ i ADS²⁵. Wątki dotyczące chwili śmierci są istotne z kilku powodów. Niektórzy zaczęli traktować ten moment jako zapowiedź pośmiertnego losu; czekali na wizję Amidy, aby utwierdzić się w pewności osiągnięcia narodzin w Sukhawati. Znacznie istotniejsze wydają się jednak związki momentu śmierci z problemem praktyki i właściwego stanu umysłowego. Otóż jest to niewątpliwie czas wyjątkowy, w którym większość elementów zazwyczaj absorbujących egzystencję ludzką usuwa się w cień. Jest to zatem moment szczególnie odpowiedni do wzbudzenia pełnego skupienia, wiary i innych wspomnianych wcześniej postaw umysłowych. Te postawy zaś są warunkiem zaistnienia właściwej, czyli skutecznej praktyki recytacji imienia. Tym samym pojawiły się opinie godzące postulaty jednokrotnej i wielokrotnej recytacji w momencie kresu życia. Wielokrotna recytacja w ciągu całego życia może być postrzegana jako przygotowanie do osiągnięcia właściwego stanu umysłu i związanej z nim jedynej (ostatecznie skutecznej) recytacji.

NAMU AMIDA BUTSU JAKO ASPEKT ŁATWEJ ŚCIEŻKI DO OSIĄGNIĘCIA STANU AVAIVARTIKA

Rozróżnienie na łatwą i trudną ścieżkę tradycja Czystej Ziemi przypisuje Nagardżunie, założycielowi szkoły madhjamaki (s. *nāgārjuna*, ch. *lóngshù*, j. *ryūju*, 龍樹; II–III w. n.e.). Szczególnie interesujący jest dla nas traktat 十住毘婆沙論 (ch. *shízhù pípóshā lùn*, j. *jūjū bibasha ron*, s. *daśa-bhūmika-vibhāṣā-śāstra*)²⁶, a zwłaszcza jego dziewiąty rozdział, dotyczący łatwej praktyki²⁷. Autor podejmuje w nim następujący problem postawiony przez swojego rozmówcę: osiągnięcie stanu *avaivartika* trwa długo i w tym czasie istnieje ryzyko upadku na poziom śrawaki lub pratjekabuddy, co zwie się śmiercią bodhisattwy. Idealnie byłoby zatem, gdyby istniał szybszy sposób osiągnięcia tego stanu. Autor traktatu w niedwuznacznych słowach wyraża pogardę dla słabości i tchórzostwa, wyrażonych w takiej postawie, godzi się jednak podjąć tę kwestię. Otóż do osiągnięcia wspomnianego celu prowadzi oprócz trudnej ścieżki również ścieżka łatwa, oparta na wierze. Bodhisattwowie, którzy pragną osiągnąć stan *avaivartika* w tym ciele (to jest w tym życiu), powinni zachowywać w swoich umysłach buddów dziesięć kierunków i wypowiadać ich imiona. Widzimy tu jeszcze wyraźniejsze związanie aktu wypowiedziania imienia z praktyką *buddhānusrīti*. Tekst zresztą wspomina z imienia buddę Amidę.

²⁴ Por. T0366_12.0347b11-b13.

²⁵ W ośmiu z dziewięciu opisów różnych klas istot mowa jest wprost o kresie życia adepta i jego powitaniu przez Amidę.

²⁶ Por. T1521_26.0020a02. Autorstwo Nagardżuny – założyciela tradycji madhjamiki – jest co najmniej wątpliwe. Jeśli chodzi o argumentację – por. np. DDB, hasło: 龍樹.

²⁷ Por. T1521_26.0065c20; por. również tłumaczenie angielskie Inagakiego na AmidaNet: <http://www12.canvas.ne.jp/horai/igyohon.htm> oraz Kiyoty (op. cit., s. 274–290).

NAMU AMIDA BUTSU JAKO JEDNA Z PIĘCIU PRAKTYK BODHISATTWY PROWADZĄCYCH DO NARODZIN W SUKHAWATI

Kolejną ideą, która znacząco wpłynęła na kształt buddyzmu Czystej Ziemi, było potraktowanie pragnienia osiągnięcia narodzin w Sukhawati jako pełnoprawnej ścieżki bodhisattwy (nie zaś niedoskonałego bodhisattwy, jak powyżej). Idea ta została wyrażona w *Traktacie o Czystej Ziemi* (ch. *jìngtǔ lùn*, j. *jōdo ron*, 淨土論, s. *sukhāvativyūhōpadeśa*)²⁸, przypisywanym Wasubandhu (s. *vasubandhu*, ch. *shìqīn*, j. *seshin*, 世親)²⁹. Tekst opisuje „pięć bram uważności”³⁰, które składają się na tak zdefiniowaną praktykę bodhisattwy. Owe pięć bram to:

1. Oddawanie czci (ch. *lǐbài mén*, j. *raihai mon*, 禮拜門) za pomocą (postaw) ciała.
2. Wychwalanie (ch. *zàntànmén*, j. *sandanmon*, 讚歎門) poprzez wypowiedanie imienia Amidy.
3. Złożenie przyrzeczenia (ch. *zuòyuàn mén*, j. *sagan mon*, 作願門) osiągnięcia Sukhawati.
4. Kontemplowanie (ch. *guānchá mén*, j. *kanzatsu mon*, 觀察門) Czystej Krainy, buddy Amidy i różnych bodhisattwów.
5. Przekazywanie czującym istotom zasługi (ch. *huíxiàng mén*, j. *ekō mon*, 迴向門) płynącej z praktyki, co jest praktyką wielkiego współczucia właściwą bodhisattwom.

Powyższa idea pięciu bram zostaje jeszcze rozwinięta w kontekście fazy dochodzenia i fazy powrotu³¹. Pierwsze cztery bramy zostają ujęte jako praktyki dochodzenia do Czystej Krainy czy jej osiągania, podejmowane przez bodhisattwów dla własnej korzyści. Ostatnia brama zakłada powrót bodhisattwy do sansary, aby pomagać czującym istotom; jest to praktyka podejmowana dla korzyści innych.

Praktyka mająca na celu osiągnięcie narodzin w Sukhawati jest zatem przedstawiona w traktacie jako pełnoprawna droga bodhisattwów. Idea wzbudzenia bodhicitty, wielkiego współczucia dla istot czujących, oraz przekazu zasługi pełni w nim fundamentalną rolę. Jedyna różnica w stosunku do tradycyjnych opisów ścieżki bodhisattwy to konstatacja autora tekstu, że osiągnięcie celów, jakie stawia przed sobą każdy bodhisattwa, jest możliwe znacznie łatwiejszymi sposobami. Można tu

²⁸ Pełny tytuł to 無量壽經優婆塞提舍願生偈 (ch. *wúliángshòujīng yōupótishè yuànshēng jié*, j. *muryōjūkyō ubadaisha ganshō ge*). Por. T1524_26.0230c10; por. również tłumaczenie angielskie Inagakiego na AmidaNet: <http://www12.canvas.ne.jp/horai/jodoron.htm>

²⁹ Innym tłumaczeniem „Wasubandhu” jest 天親 (ch. *tiānqīn*, j. *tenjin*). Tą wersją imienia posługuje się między innymi Shinran. Atrybucja powyższego tekstu do słynnego jogačarina również jest wysoce wątpliwa.

³⁰ Ch. *wǔniàn mén*, j. *gonen mon*, 五念門. Por. T1524_26.0231b10.

³¹ Por. T1524_26.0233a05 i n. Nazwy bram są inne, ale ich opis zgadza się dokładnie z powyższą listą.

dodać, że wybranie drogi długiej i trudnej kosztem łatwej i prostej świadczyłoby o niedostatku współczucia i bodhicitty u bodhisattwy, ponieważ odwlekałoby moment osiągnięcia naprawdę skutecznych narzędzi pomocy istotom czującym.

NAMU AMIDA BUTSU JAKO INNA SIŁA

Pierwszym, który rozróżnił fundamentalne dla tradycji Czystej Ziemi idee „własnej siły” (ch. *zili*, j. *jiriki*, 自力) oraz „innej siły”, względnie „siły Innego” (ch. *tāli*, j. *tariki*, 他力), był Tanluan (ch. *tánluán*, j. *donran*, 曇鸞; około 488–554)³². Mówiąc o rozróżnieniu, chodzi o precyzyjne nazwanie tych dwóch podejść, ponieważ w załączkowej formie pojawiały się one już u wcześniejszych autorów. Problem, jaki Tanluan zdaje się dostrzegać w odwoływaniu się do własnej siły, polega na tym, że nie ma już na świecie buddy, do którego pomocy można by się odwołać³³. Z chwilą jednak, kiedy dowiaduje się, że w dalekiej krainie Sukhawati przebywa nieśmiertelny budda Amida, odkrywa możliwość odwołania się do siły Innego. Nie postuluje on wcale niemożności odwołania się w praktyce duchowej do własnej siły czy rozłączności ścieżek własnej i innej siły, tak by przyjęcie jednej równało się odrzuceniu drugiej, które to koncepcje zostaną przyjęte w toku rozwoju tradycji buddyzmu Czystej Ziemi. Tanluan chce raczej powiedzieć, że jest czymś nielogicznym kultywowanie praktyki mocą własnych wysiłków, kiedy zna się zalety czy przewagi ścieżki innej siły. Jest to droga łatwa (ch. *yìxíng dào*, j. *igyō dō*, 易行道) w przeciwieństwie do trudnej drogi (ch. *nánxíng dào*, j. *nangyō dō*, 難行道) odwołującej się do własnej siły. Łatwość ścieżki innej siły jest konsekwencją tego, że została ona zagwarantowana przyrzeczeniem buddy Amidy³⁴.

Według Tanaki, Tanluan jest też pierwszym, który stosuje termin „Czysta Ziemia” do określenia osobnej ścieżki buddyjskiej. Jego komentarz wspomina o „bramie dharmy do odrodzenia w Czystej Ziemi”³⁵. Był to kolejny krok na drodze do wyodrębnienia się i usamodzielnienia tej tradycji.

³² Najbardziej interesujący nas tekst Tanluana to 往生論註 (ch. *wǎngshēnglùnzhù*, j. *ōjōron-chū*), którego pełny tytuł brzmi 無量壽經優婆提舍願生偈註 (ch. *wúliángshòujīng yōupótishè yuànshēngjié zhù*, j. *muryōjūkyō ubadaisha ganshōge chū*). Jest to komentarz do wspomnianego wyżej traktatu, przypisywanego Wasubandhu. Por. T1819_40.

³³ Por. R. Corless, *The Theoretical Foundations of Pure Land Buddhist Practice according to Tanluan*, „Pacific World Journal” 2006, No. 8, s. 134; T1819_40.0826b05-06; T1819_40.0826b18.

³⁴ Tanluan określa łatwą drogę wręcz jako „moc przyrzeczenia buddy”. Por. K. K. Tanaka, *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yūan's Commentary on the Visualization Sutra*, Delhi 1995, s. 204, przyp. 34.

³⁵ Ibidem, s. 2.

„NAMU AMIDA BUTSU” JAKO PRAKTYKA DOSTOSOWANA DO CZASÓW UPADKU BUDDYZMU

Kolejnym znaczącym krokiem w rozwoju doktryny Czystej Ziemi była koncepcja podziału całej tradycji buddyjskiej na dwie kategorie: drogę mędrców (ch. *shèng-dào*, j. *shōdō*, 聖道) oraz drogę Czystej Ziemi. Twórcą tego rozróżnienia był Daochuo (ch. *dàochuò*, j. *dōshaku*, 道綽; 562–645). Tradycja głosi, że nawrócił się na nauki Czystej Ziemi po przeczytaniu epitafium na nagrobku Tanluana. Daochuo również znacząco zainspirował koncepcję podziału nauk buddyjskich; powstała ona w wyniku nałożenia „Nagardżuny” idei dwóch sposobów praktyki na ideę własnej siły i innej siły właśnie autorstwa Tanluana. Droga mędrców opiera się na trudnych praktykach i własnej sile, droga Czystej Ziemi zaś polega na innej sile i łatwych praktykach.

Wpływ Daochuo na tradycję buddyzmu Czystej Ziemi najlepiej chyba objawia się w poniższych słowach. Daochuo mówi mianowicie:

Jest zatem powiedziane w Większej Sutrze: Jeżeli istota, która popełniała zło w ciągu całego życia, u jego kresu wypowie moje imię co najmniej dziesięć razy i [mimo to] nie osiągnie narodzin (w Czystej Ziemi), niech nie osiągnę oświecenia³⁶.

W Większej sutrze nie ma jednak takiego fragmentu. Daochuo jako pierwszy twórczo połączył praktykę zalecaną najniższej klasie istot z „Sutry kontemplacji” z formułą przyrzeczenia z „Większej sutry”. Dało mu to możliwość teoretycznego umotywowania upraszczania praktyki w buddyzmie Czystej Ziemi. Jego koncentracja na praktyce recytacji (sam miał wypowiadać formułę siedemdziesiąt tysięcy razy dziennie) zakładała, że ostatecznie źródło jej skuteczności musi znajdować się poza praktykującym, w przyrzeczeniu buddy Amidy³⁷.

Jak powiedziano wyżej, droga Czystej Ziemi to dla Daochuo taka forma buddyzmu, która opiera skuteczność swoich łatwych praktyk na innej sile (to jest przyrzeczeniu) buddy Amidy. Pozostaje jeszcze wspomnieć, dlaczego postulat uproszczenia praktyki był dla Daochuo tak ważny. Otóż był to czas, kiedy największy rozwój przeżywała doktryna o nastaniu „czasów ostatnich” (ch. *mòfǎ*, j. *mappō*, 末法), kiedy osiągnięcie urzeczywistnienia dzięki tradycyjnym praktykom buddyjskim nie jest już możliwe. Radykalną tezę Daochuo było stwierdzenie, że w takich czasach droga Czystej Ziemi, z jej łatwą praktyką recytacji opartą na innej sile, jest j e d y n ą drogą osiągnięcia wyzwolenia.

³⁶ Ibidem, s. 197.

³⁷ Por. K. K. Tanaka, *The „Latter Days of the Law”. Ideology among Chinese Pure Land Buddhist Proponents: The Case of Tao-ch’o and Ching-ying Hui-yüan*, „The Eastern Buddhist” 2005, No. 37 (1–2), s. 198.

Na marginesie warto dodać, że Jingying Huiyuan³⁸ miał inny pogląd na tę kwestię. W swoim komentarzu do „Sutry kontemplacji” wyróżnił cztery przyczyny odrodzenia w Czystej Ziemi: kultywowanie wizualizacji, uczynków, umysłu i oddania. Pod tą ostatnią kategorią rozumiał kontemplację, oddawanie czci, wychwalanie i wreszcie recytację imienia. Huiyuan uznawał zatem recytację za skuteczny środek, nie poszedł jednak tak daleko, by uznać ją za środek jedyny. Wydaje się to związane z odrzuceniem przez niego idei złagodzenia wymagań praktyki, mimo tego, że miał świadomość życia w okresie upadku³⁹. Warto pamiętać o postawie Huiyuana, ponieważ często nieomal utożsamia się buddyzm Czystej Ziemi z ideą *mappō*, a jest to błędem. Idea ta rzeczywiście oddziaływała na co najmniej jeden – interesujący nas tu najbardziej – nurt tradycji buddyzmu Czystej Ziemi, jednak z pewnością nie na każdy⁴⁰.

NAMU AMIDA BUTSU A INTERIORYZACJA IDEI MAPPŌ

Powiązanie tradycji Czystej Ziemi z ideą *mappō* znalazło rozwinięcie w myśli ucznia Daochuo – Shandao (ch. *shàndǎo*, j. *zendō*, 善導; 613–681). Był to niestrudzony propagator drogi Czystej Ziemi. Zrobił jakoby ponad sto tysięcy kopii „Sutry kontemplacji” i ponad trzysta obrazów samej krainy. Z powodzeniem ukończył wizualizacje zalecane we wspomnianej sutrze i nieustannie praktykował recytację⁴¹.

W aspekcie doktrynalnym Shandao zwrócił uwagę na wewnętrzny wymiar ery *mappō*, to jest na nieusuwalność ludzkiego zła, na naszą przyrodzoną grzeszność. Objawia się to najwyraźniej w jego interpretacji „Sutry kontemplacji”. Przede wszystkim zwraca on uwagę, że sutra ta została wygłoszona dla Waidehi, kobiety obciążonej dużym negatywnym bagażem karmicznym. Stąd wniosek, że sutra ta jest przeznaczona dla istot *prthagjana*, niezdolnych do osiągnięcia wyzwolenia własnymi siłami. Zrozumienie faktu, że nie jesteśmy w lepszej sytuacji niż Waidehi, jest dla Shandao jednym z elementów warunkujących osiągnięcie Czystej Ziemi dzięki innej sile. Drugim takim elementem jest głęboka wiara, że inna siła jest w stanie nas wyzwolić mimo naszego żalosego położenia, mimo tego, że jesteśmy istotami popełniającymi pięć czynów o natychmiastowej odpłacie i podejmującymi

³⁸ Huiyuan ze świątyni Jingying (ch. *jìngyǐng huìyuǎn*, j. *jōyō eon*, 淨影慧遠; 523–592) jest dla tradycji Czystej Ziemi postacią o pierwszorzędnym znaczeniu. Świetnie omówienie jego myśli zawierają oba cytowane wcześniej tekst Tanaki.

³⁹ Warto wspomnieć o jego odważnej obronie buddyzmu przed cesarzem Wu, który rozpoczął prześladowania buddyzmu na zdobytych terenach. Jego postawa świadczy, że traktował niekorzystny okres dziejowy jako wezwanie do większego wysiłku, a nie do rozleniwienia i permissywizmu w odniesieniu do praktyki i moralności. Por. Tanaka, *The „Latter Days of the Law”*..., op. cit., s. 200–202.

⁴⁰ Tanaka zwraca uwagę, że oprócz pism Huiyuana również w innych tekstach tradycji z połowy VII wieku brak jest odniesień do idei *mappō*, a w owym czasie buddyzm czystej ziemi rozwijał się bardzo silnie. Brak argumentacji opartej na wspomnianej idei rozciąga się również na epokę Tang. Por. ibidem, s. 202–204.

⁴¹ Por. DDB, hasło: 善導.

dziesięć złych działań⁴². O ile wcześniej Tanluan twierdził, iż jest nierozsądne polegać na własnej sile, kiedy istnieje łatwiejsza droga urzeczywistnienia dzięki innej sile, o tyle od Shandao rozpoczyna się refleksja teoretyczna na temat *n i e m o z n o ś c i* odwołania się do własnej siły. Refleksję tę podejmą przedstawiciele japońskiego buddyzmu Czystej Ziemi, na przykład Hōnen czy Shinran.

Interioryzacja idei *mappō* i uznanie tezy, iż rzeczywistym źródłem naszego zwolenia jest inna siła, sprawiły, że Shandao podjął działania Daochuo w kierunku upraszczania praktyki. Mimo, że – jak widzieliśmy – istniały wcześniej dość wyraźne precedensy, Shandao jako pierwszy ściśle *u t o ż s a m i ł* *nenbutsu*, pojęcie mające sens kontemplacji buddy, z praktyką recytacji imienia z ADS. Istotnym wkładem Shandao w historię buddyzmu Czystej Ziemi było nie tyle uznanie, że tradycja ta jest szczególnie przeznaczona dla istot *prthagjana* (twierdził tak również Jingying Huiyuan), ile generalizacja utożsamiająca egzystencjalną kondycję całej ludzkości z taką istotą.

NAMU AMIDA BUTSU JAKO JEDYNA PRAKTYKA

Hōnen (*hōnen*, 法然, 1133–1212) był bezpośrednim nauczycielem Shinrana i z całą pewnością najważniejszą postacią w japońskiej tradycji Czystej Ziemi. Jego oddziaływanie było dwojakie: w warstwie instytucjonalnej usamodzielniał tę tradycję, a w warstwie doktrynalnej przekształcił tezę Shandao, iż recytacja jest najlepszą praktyką prowadzącą do narodzin w Czystej Ziemi, głosząc, że należy odrzucić wszystkie inne praktyki i poświęcić się jedynie recytacji⁴³.

Elementy kultu Amidy i praktyk z nim związanych były obecne w Japonii już wcześniej, na przykład w nauczaniu tendai, jednak dopiero w konsekwencji działań Hōnena ukonstytuowały się one jako niezależny i samodzielny nurt buddyzmu.

Jak twierdzi Andrews, idea wyłącznego *nenbutsu* Hōnena miała swoje źródła w tradycjach religii ludowej, które „uszlachetnił” i uspojnił on przez odwołanie się do tekstów sutr i chińskiej tradycji komentatorskiej, zwłaszcza idei Shandao. Przez to z jednej strony jego nauczanie zyskało natychmiast wielu zwolenników, a z drugiej nadawało się do tego, by stać się podstawą zinstytucjonalizowanych form religii: *jōdoshū*, *jishū*, i *jōdoshinshū*⁴⁴.

⁴² Według Shandao doświadczenie własnej grzeszności i przekonanie, że inna siła wyzwala nawet takie osoby, konstituuje głęboki umysł, opisywany w ADS. Shinran zrobi z tej koncepcji duży użytek. Por. np. Shinran, *The Kyō Gyō Shin Shō [The Teaching, Practice, Faith and Enlightenment: A Collection of Passages Revealing the True Teaching, Practice and Enlightenment of Pure Land Buddhism]*, trans. H. Inagaki, K. Yukawa, Th. R. Okano, „Ryukoku Translation Series nr 5”, Kyoto 1966, s. 176.

⁴³ W kwestii argumentacji Hōnena z wyłączną praktyką *namu amida butsu* por. A. A. Andrews, *Pure Land Buddhist Hermeneutics: Hōnen's Interpretation of Nembutsu*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1987, No. 10 (2), passim.

⁴⁴ Por. A. A. Andrews, *Hōnen and Popular Pure Land Piety: Assimilation and Transformation*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1994, No. 17 (1), s. 106–107.

Hōnen niewątpliwie pozostawał w ciągu swojego życia w bezpośredniej styczności z religijnością ludową i krzewiącymi ją „świętymi mężami”⁴⁵. Ta popularna wiara znalazła swój wymiar literacki w zbiorach określanych jako „zapiski o narodzinach” (*ōjōden*, 往生伝), których istnieje sześć. Bohaterami zawartych w nich historii są ludzie wszystkich stanów i o różnych losach, ale ci znajdujący się niżej w hierarchii są szerzej reprezentowani; występuje w nich dużo kobiet (mniszek i świeckich), a także wielu ascetów (w tym również świeckich podejmujących praktyki ascetyczne)⁴⁶. Bohaterów niniejszych historii charakteryzowało przekonanie o nadejściu ery *mappō*, przeświadczenie o posiadaniu bardzo negatywnego bagażu karmicznego, z czym wiązała się obawa przed odrodzeniem się w piekle. Dalej wyróżniało ich uczestnictwo w eklektycznym kulcie obejmującym jednocześnie sutrę lotosu, bodhisattwę Kannon (Avalokiteśwarę), Maitreję, Jizō (s. *ksitigarbha*, ch. *dizàng*, 地藏) i buddę Amidę, a także różne formy ascezy i ezoteryczne rytuały, mające zapewnić nie tylko odrodzenie w Czystej Ziemi, ale i doczesne korzyści. Najczęściej opisywane praktyki prowadzące do Czystej Ziemi to oddawanie czci sutrze lotosu, zwłaszcza jej kopiowanie i recytowanie, oraz praktyka *nenbutsu*, interpretowana głównie jako kontemplacja Amidy w sposób zalecany przez „Sutrę kontemplacji”. Często obie grupy praktyk były podejmowane przez tę samą osobę⁴⁷. Zauważa się też przeniesienie akcentów z kompilacji z 985 roku na późniejsze (z XII wieku). W tych ostatnich dominuje granicząca z pewnością obawa przed odrodzeniem się w piekle i wzmacnia się przekonanie o własnym złu. Amida i Jizō są przedstawiani jako zbawcy, którzy przyrzekli zbawić wiernych od tego losu. Daje się zauważyć odchodzenie od postawy synkretycznej w kulcie (częstsze staje się wyłączone oddanie zwłaszcza Amidzie i sutrze lotosu). Zmiany dotyczą też praktyki recytacji – pojawia się tendencja do praktykowania bardzo dużej ilości powtórzeń. W kilku historiach recytacja jest określana jako jedyna i wyłączna praktyka, co może być znakiem ogólniejszego trendu⁴⁸. Powszechniejszy staje się też opis odradzania się złych ludzi (*akunin*) – rzeźników, wojowników, sceptyków itp., a zwłaszcza opis ich przemiany na łożu śmierci i osiągnięcia narodzin po zaledwie kilkukrotnym wyrecytowaniu imienia buddy. Często są też opisy samobójstw (*samospalen* i *utopień*) w celu natychmiastowego osiągnięcia Czystej Ziemi⁴⁹. Mimo to ogólny obraz, jaki się wyłania ze wspomnianych materiałów, świadczy o tym, że w końcowym okresie ery *heian* praktyki Czystej Ziemi były włączone w eklektyczne ludowe ruchy wielu wiar i praktyk⁵⁰. Z drugiej strony również wyrafinowany, intelektualny buddyzm *tendai* czy *shingon* korzystał z dorobku tradycji Czystej

⁴⁵ Ibidem, s. 101.

⁴⁶ Ibidem, s. 99. Na temat *ōjōden* por. również: M. Bathgate, *Exemplary Lives: Form and Function in Pure Land Sacred Biography*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2007, No. 34 (2), *passim*.

⁴⁷ Por. A. A. Andrews, *Hōnen and Popular Pure Land Piety...*, *op. cit.*, s. 99.

⁴⁸ Ibidem, s. 100, przyp. 8.

⁴⁹ Ibidem, s. 100.

⁵⁰ Ibidem, s. 100–101.

Ziemi, która jednak pełniła tam służebną rolę, stanowiąc tylko element ogólnego schematu prowadzącego do wyzwolenia. Jak powiedziano, Hōnen uniezależnił instytucjonalnie i doktrynalnie tę tradycję względem tradycyjnych szkół buddyjskich, a uczynił to poprzez intelektualne podbudowanie religijności ludowej.

Największą inspirację znalazł on u Shandao, który recytację imienia uznał za najlepszą praktykę prowadzącą do Czystej Ziemi. Hōnen dosyć zdroworozsądkowo uznał, że jeśli z wielu praktyk jedna jest szczególnie dobra, to na niej właśnie należy się skupić, porzucając wszystkie inne. Stąd wzięło się przekształcenie tezy Shandao o recytacji jako najlepszej praktyce w tezę o recytacji jako jedynej praktyce. Najzwięźlezej chyba ukazuje to podejście fragment o „trojakiej eliminacji” (*sansen no mon*, 三選の文) z głównego dzieła Hōnena *senjaku hongan nenbutsu shū* (選擇本願念佛集)⁵¹, który brzmi następująco:

Jeśli pragniesz wyzwolić się szybko z narodzin i śmierci, spośród dwóch doskonałych nauk powinieneś porzucić drogę mędrców [ch. *shèngdào mén*, j. *shōdō mon*, 聖道門]⁵² i zdecydować się przejść przez bramę Czystej Ziemi [ch. *jìngtǔ mén*, j. *jōdo mon*, 淨土門]⁵³. Jeśli pragniesz przejść przez bramę Czystej Ziemi, powinieneś spośród dwóch praktyk – właściwych [ch. *zhèngxíng*, j. *shōgyō*, 正行]⁵⁴ i różnych pozostałych [ch. *záxíng*, j. *zōgyō*, 雜行]⁵⁵, porzucić różne praktyki i polegać na właściwych praktykach. Jeżeli pragniesz kultywować właściwe praktyki, powinieneś spośród dwóch rodzajów działań – właściwego [ch. *zhèngdìng*, j. *shōjō*, 正定]⁵⁶ i uzupełniających [ch. *zhùyè*, j. *jōgō*, 助業]⁵⁷, odrzucić działania uzupełniające i praktykować wyłącznie akt właściwego ustanowienia [ch. *zhèngdìng zhī yè*, j. *shōjō no gō*, 正定之業]⁵⁸. Akt właściwego ustanowienia to wypowiadać imię buddy [ch. *chēngfómíng*, j. *shōbutsumyō*, 稱佛名]⁵⁹. Wypowiadanie imienia w sposób pewny prowadzi do osiągnięcia narodzin, ponieważ jest oparte na pierwotnym przyrzeczeniu [ch. *běnyuàn*, j. *hongan*, 本願]⁶⁰ buddy.

Praktyka recytacji, tak jak rozumiał ją Hōnen, swoją moc brała całkowicie z przyrzeczenia Amidy, dlatego też nie stosowały się do niej różnorakie charakterystyki tradycyjnie odnoszone do kategoryzowania praktyk buddyjskich, jak medytacyjne *versus* niemedytacyjne itp. Hōnen mówi o tym wyraźnie w „Jednostronicowym testamencie”, napisanym dwa dni przed śmiercią dla pewnego ucznia, który poprosił, aby napisał coś „swoją własną ręką, co byłoby dla [niego] dobre, i co [mógłby] zachować jako wspomnienie”⁶¹. Oto co napisał Hōnen:

⁵¹ Por. T2608_.83.

⁵² Por. T2608_.83.0019a01.

⁵³ Por. T2608_.83.0019a01.

⁵⁴ Por. T2608_.83.0019a02.

⁵⁵ Por. T2608_.83.0019a02.

⁵⁶ Por. T2608_.83.0019a04.

⁵⁷ Por. T2608_.83.0019a03.

⁵⁸ Por. T2608_.83.0019a04.

⁵⁹ Por. T2608_.83.0019a04.

⁶⁰ Por. T2608_.83.0019a05.

⁶¹ Por. *Sources of Japanese Tradition: From Earliest Times to 1600*, eds. Th. de Bary, D. Keene, G. Tanabe i P. Varley, New York 2001, s. 225.

Metoda ostatecznego wyzwolenia, którą głoszę, nie jest ani kontemplatywnym *nenbutsu* głoszonym przez wielu uczonych mistrzów w Chinach i Japonii, ani też nie jest to recytatywne *nenbutsu* praktykowane z pełnym zrozumieniem znaczenia „*nen*”, ujawniającym się w wyniku studiów. Jest to po prostu zwykłe powtarzanie „*namu amida butsu*” z przekonaniem, że mówiąc to, z pewnością osiągnie się narodziny w Czystej Ziemi. Trzy umysły i cztery praktyki, o których wspomina się [w kontekście *nenbutsu*], zawierają się w przekonaniu, że wszyscy osiągają narodziny w sposób pewny, dzięki *namu amida butsu*. Jeżeli twoja wiara jest oparta na innych podstawach niż te, nie zostaniesz objęty współczuciem dwóch buddów i pozostaniesz poza [zasięgiem] pierwotnego przyrzeczenia.

Ci, którzy przyjmują *nenbutsu* z wiarą, jakkolwiek nie byłiby zorientowani w kwestii wszelkich nauk Buddy, wygłaszanych w ciągu całego życia, powinni uważać się za niepiśmiennych głupców i bez aspirowania do mądrości poświęcić się wyłącznie recytacji *nenbutsu* ze zwykłymi wiernymi o niewielkiej wiedzy – czy to mężczyznami, czy kobietami. [...]

Wiara i praktyka tradycji Czystej Ziemi zostały w sposób wyczerpujący ukazane na tej jednej kartce papieru. Nie znam żadnej innej doktryny. Zapisałem swoje przemyślenia, aby nie dopuścić do pojawienia się błędnych poglądów po mojej śmierci⁶².

Nauka Hōnena głosząca, że jedyną praktyką prowadzącą do Czystej Ziemi jest zwyczajne recytowanie formuły *namu amida butsu* wraz z przekonaniem, że efektywność tej praktyki jest zagwarantowana przyrzeczeniem Buddy Amidy, wzbudziła oczywiście wiele kontrowersji nie tylko w kręgach tradycyjnych instytucji buddyjskich⁶³. Poniżej postaram się wyróżnić główne wymiary sporu, ujmując je zarazem w pewną typologię.

KONTROWERSJE DOTYCZĄCE PRAKTYKI RECYTACJI

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Buddyizm Czystej Ziemi w postaci, jaką nadał mu Hōnen, związany jest z ideą schyłkowego okresu dziejów, w którym buddyjska Dharma nie jest już właściwie (skutecznie) praktykowana, nie jest rozumiana ani nie jest wiernie przekazywana. Mówiąc krótko, ma on być najlepszym sposobem praktyki w czasach maksymalnie niekorzystnych dla buddyzmu. Kolejnym przekonaniem, związanym ściśle z rozwojem tej tradycji, jest jej szczególna odpowiedniość dla istot o miernych zdolnościach duchowych – prostaków i głupców (s. *prthagjana*, *bāla* [dosł. „dzieci”]), które to epitety często zresztą stosowali wo-

⁶² Cytat oparto na tłumaczeniu H. Inagakiego z AmidaNet: <http://www12.canvas.ne.jp/horai/ichimai-kishomon.htm>; por. również: *Sources of Japanese Tradition...*, op. cit., s. 226.

⁶³ Najpoważniejszy chyba zarzut wystosował Myōe (*myōe*, 明慧; 1173–1232), twierdząc, że nauka Hōnena nie jest już buddyzmem, ponieważ odrzuca on konieczność wzbudzenia bodhicitty, co jest konstytutywnym elementem buddyzmu. Stanowiska Hōnena bronił później Shinran w *Kyōgyōshinshō*. Por. tekst *Powierzenie wiary i praktyki. Obiektywny aspekt doktryny Shinrana na podstawie tekstu Kyōgyōshinshō*, zamieszczony w niniejszym tomie.

bec siebie jej wybitni przedstawiciele. Skutkiem tej obserwacji jest konstatacja, że istnieje olbrzymia przepaść pomiędzy buddą Amidą a nami, ponieważ z natury jesteśmy wysoce niedoskonałymi istotami, a w dodatku żyjemy w niekorzystnych dla praktyki duchowej czasach. W przeciwieństwie do Amidy nasz zbiór zasług jest bardzo mały. Oznacza to, że abyśmy osiągnęli wyzwolenie, Amida musi dać nam bardzo dużo (wymiar *tariki*), ponieważ my możemy dodać od siebie bardzo mało (wymiar *jiriki*). Przrzeczenia Amidy stanowią warunek wystarczający, czynnik, dzięki któremu naprawdę zyskujemy narodziny w Sukhawati. Nasze działania mają zaś polegać jedynie na spełnieniu warunku koniecznego, aby zapewnić sobie pomoc buddy. Ponieważ nie są one efektywną przyczyną odrodzenia w Sukhawati, przedstawiciele tradycji buddyzmu Czystej Ziemi skoncentrowali się na propagowaniu minimalnego warunku koniecznego do otrzymania wsparcia Amidy. Stąd wzięła się popularność recytacji *namu amida butsu*, którą zinterpretowano jako *nenbutsu* (s. *buddhānusr̥ti*).

Kontrowersje wokół tak rozumianej praktyki w japońskim buddyzmie Czystej Ziemi można – jak mi się wydaje – klarownie przedstawić, tworząc typologię poglądów na temat relacji pomiędzy praktyką (*gyō*, 行) a wiarą (*shin*, 信) czy – mówiąc ogólniej – między praktyką a stanem umysłu. Z tej perspektywy można wyróżnić trzy grupy stanowisk, które zostaną syntetycznie scharakteryzowane poniżej.

PRZEKONANIE, ŻE EKSPRESJA SŁOWNNA MOŻE WYRAŻAĆ, A NAWET WSPÓLKONSTYTUOWAĆ STAN UMYŚLU

W tym ujęciu konstatacja, że narodziny, a co za tym idzie także stan *avaivartika*, osiągamy dzięki buddzie Amidzie, rodzi napięcie między praktyką a wiarą: jeżeli zwiększamy praktykę poza niezbędne minimum, oznacza to brak wiary w przyrzeczenia Amidy, a – jak zostało pokazane – sutry mocno przestrzegają przed dawaniami przystępu wątpliwościom. Napięcie to powiększały jeszcze wątpliwości dotyczące tego, na czym polega minimalna praktyka. W konsekwencji powstało wiele konkurujących ze sobą stanowisk interpretacyjnych, które można pogrupować w pary opozycji. Najważniejsze z nich to:

a) Narodziny w Sukhawati następują z mocy przyrzeczenia/z mocy imienia

Zwolennicy teorii, że przyczyną osiągnięcia narodzin jest przyrzeczenie Amidy („niewyobrażalne przyrzeczenie” – j. *seigan fushigi*, 誓願不思議), otwarcie lub milcząco podkreślali prymat wiary (zaufania Amidzie), deprecjonując jednocześnie praktykę. Ich stanowisko można sformułować następująco: Ponieważ Amida przyrzekł pomoc wszystkim, którzy spełnią pewien warunek dotyczący praktyki, należy ten warunek spełnić i zapomnieć następnie o praktyce, ponieważ kultywowanie praktyki poza niezbędne minimum wyznaczone przez Amidę jest oznaką wątpienia

w jego przyrzeczenie. Przed wątpieniem zaś przestrzegają nas sutry, opisując bardzo negatywne konsekwencje takiego stanu umysłowego. Niechęć do nadmiernego kultywowania praktyki jest tym samym kultywowaniem szczerego, ufego, pozbawionego wątpliwości umysłu, który to umysł jest bardzo ważnym wyróżnikiem osoby aspirującej do narodzin w Sukhawati.

Przeciwko takiej interpretacji występowali zwolennicy mocy imienia („niewyobrażalne imię” – j. *myōgō fushigi*, 名號不思議) i jego recytacji jako fundamentalnej przyczyny osiągnięcia Sukhawati. Ich poglądy można przedstawić tak: Bez przyrzeczenia Amidy nie moglibyśmy odrodzić się w Sukhawati, jednak przyrzeczenie jest warunkowe i uzależnione od praktyki recytacji. Recytacja jest dobrym aktem; z każdą wypowiedzią usuwany jest negatywny karman wiążący nas w sansarze (jak informuje ADS). Ponieważ zalecił ją sam Amida, większa ilość recytacji jest w sposób oczywisty czymś lepszym niż mniejsza. Podsumowując, Czystą Ziemię osiąga się dzięki mocy imienia i naszej jego recytacji, co jest spełnieniem warunku określonego przez Amidę. Ciągła recytacja nie tylko nie stoi w sprzeczności z mocą przyrzeczenia, ale urzeczywistnia je i potwierdza.

b) Jednokrotna recytacja/wielokrotna recytacja

Według powyżej zarysowanej linii podziału można też ująć kontrowersję dotyczącą liczby recytacji. Zwolennicy teorii o osiągnięciu narodzin dzięki mocy przyrzeczenia i podkreślający rolę zaufania Amidzie (właściwy stan umysłu) zalecali minimalną liczbę recytacji, co znalazło skrajny wyraz w idei jednokrotnego wezwania imienia (j. *ichinengi*, 一念義), potwierdzającego wiarę w moc i skuteczność przyrzeczenia. Za pierwszego wyraziciela tej idei uważa się ucznia Hōnena imieniem Kōsai (*kōsai*, 幸西, 1163–1247)⁶⁴.

Oczywiście, z powodów podanych wyżej, przeciwnicy tego stanowiska postulowali powtarzalną, najlepiej nieustającą praktykę recytacji (j. *tanengi*, 多念義)⁶⁵. Tradycyjnie za głównego przedstawiciela tego kierunku uznawany jest Ryūkan (隆寬, j. *ryūkan*, 1148–1227) – inny uczeń Hōnena. Podobno jeszcze przed jego spotkaniem recytował *namu amida butsu* trzydzieści pięć tysięcy razy dziennie, a sutrę SSV czterdzieści osiem razy dziennie. Po spotkaniu Hōnena porzucił recytację sutry, natomiast zwiększył ilość recytacji formuły najpierw do sześćdziesięciu, a później do osiemdziesięciu czterech tysięcy razy w ciągu dnia⁶⁶. Trudno jednak uznać Ryūkana za przedstawiciela czystej doktryny *tanengi*. Ważnym elementem jego poglądów były podkreślanie istotności chwili, w której kończy się życie, i podjęty wówczas w ł a ś c i w y akt recytacji. Ponieważ zaś śmierć może nas

⁶⁴ Więcej informacji na ten temat: D. Matsunaga, A. Matsunaga, *Foundation of Japanese Buddhism*, Vol. 2, *The Mass Movement*, Los Angeles 1976, s. 76–78.

⁶⁵ Według Matsunagów spór między *ichinengi* a *tanengi* może być formą sporu między nagłym a stopniowym urzeczywistnieniem. Ibidem, s. 77.

⁶⁶ Ibidem, s. 74.

spotkać w dowolnej chwili, recytacja powinna być tak częsta, jak to tylko możliwe. Opierając się na tym, głosił on błędność doktryn postulujących prymat *ichinengi* kosztem *tanengi* lub odwrotnie. Z uwagi na to, że nasze życie może się w tej chwili zakończyć, podejmujemy jedyną recytację (*ichinen*). Gdy życie trwa, te jedyne akty tworzą zbiór wielu (*tanen*). Okazuje się zatem, że – we właściwym sensie – doktryna wielu recytacji zawiera w sobie doktrynę pojedynczej recytacji, a idea pojedynczej recytacji musi doprowadzić do wielu recytacji⁶⁷.

c) Czynienie zła nie uniemożliwia narodzin/konieczność dobrych uczynków

Stosunek do konsekwencji moralnie nieobojętnych czynów w kwestii możliwości odrodzenia w Czystej Ziemi był uzależniony od dwóch elementów: stanowiska odnośnie moralnej wartości recytacji imienia oraz przyjętej antropologii. Ci, którzy twierdzili, że akt recytacji imienia jest czynem moralnie dobrym, byli najczęściej tymi, którzy zalecali wielokrotną recytację. Ich interpretacja praktyki na pierwszym miejscu stawiała indywidualny wysiłek i gromadzenie zasług karmicznych; w ich rozumieniu przyrzeczenie Amidy obejmowało tych, których indywidualna praktyka została zakończona powodzeniem. Osoby twierdzące zaś, że zło nie jest przeszkodą dla narodzin w Czystej Krainie, rekrutowały się raczej spośród tych, którzy podkreślali rolę wiary i jednokrotnej recytacji. Nie traktowały one recytacji imienia jako dobrego czynu w ścisłym sensie. Według tej interpretacji całe dobro pochodzi od Amidy, a recytacja jest tylko potwierdzeniem przyjęcia tego dobra z jego rąk. Ponieważ narodziny w Czystej Krainie i – pośrednio – osiągnięcie wyzwolenia nie są uzależnione od naszych dobrych uczynków, ale od dobra, którym jest przyrzeczenie Amidy, tym samym również nasze złe czyny nie są przeszkodą na drodze do Czystej Ziemi.

Pogląd na temat wpływu złych uczynków na osiągnięcie Sukhawati był też kształtowany z zupełnie innych – antropologicznych – przesłanek. Istniała całkiem spora rzesza reprezentantów tradycji Czystej Ziemi, która dopuszczała albo wręcz zalecała popełnianie złych czynów. Ich rozumowanie było następujące: Amida ustanowił Sukhawati i swoje przyrzeczenia przede wszystkim z uwagi na potrzeby istot grzesznych i słabych, które nie mają szans na osiągnięcie wyzwolenia własnymi siłami. Takie istoty są pierwszorzędnym obiektem uwagi Amidy. Czyniąc zło, potwierdzamy własną kondycję jako tego rodzaju istoty, przez co stajemy się pewni osiągnięcia Sukhawati.

Istniała słabsza i mocniejsza wersja tego stanowiska. Według słabszej, człowiek z natury jest słaby i zły, a zatem nie ma sensu (i nie jest możliwe) wypierać się naszej przyrodzonej natury; ze względu na to, że istnieje uniwersalna odtrutka (Amida przyrzekł ocalić wszystkich), łykanie trucizny nie jest problemem. W mocniejszej wersji wyznawcy nie tylko nie przejmowali się tym, że przydarza się im

⁶⁷ Ibidem, s. 74–75. CWS: <http://www.shinranworks.com/relatedworks/clarification.htm>

(i to często) czynić zło, co wynika z ludzkiej natury, ale często zło czynili intencjonalnie, aby niejako tę naturę potwierdzić. Wybitni reprezentanci buddyizmu Czystej Ziemi, jak Shandao, Hōnen czy Shinran, mieli zawsze mocną świadomość przyrodzonego zła istot ludzkich, jednak ostro przeciwstawiali się postawie znajdującej upodobanie w grzechu czy wręcz szczytaniu się nim.

HŌNEN I PRZEKONANIE, ŻE AKT RECYTACJI JEST WZGLĘDNIE NIEZALEŻNY – MOŻE TOWARZYSZYĆ TAKIEMU LUB INNEMU STANOWI UMYŚLU

Kolejnym krokiem w ewolucji doktryny buddyizmu Czystej Ziemi była konstatacja, że prawdziwa, autentyczna praktyka zakłada obecność wiary, rozumianej jako osobny element. Jest to inne stanowisko od poprzedniego, które w praktyce widziało środek uzewnętrznienia wiary lub wzbudzenia jej w sobie. W najczystszej postaci reprezentował to stanowisko – jak uważam – Hōnen. Opisane powyżej napięcie pomiędzy stanem umysłu (wiary) a ilością praktyki zostaje tu zniwelowane: autentyczna praktyka musi być ufundowana w wierze (to jest zaufaniu Amidzie), wiara zaś musi znaleźć wyraz i potwierdzenie w praktyce. Takie stanowisko internalizowało praktykę, wyzwalało ją ze sztywnych ram formalnych (jak ilość, częstotliwość itp.) i uzależniało jej ocenę od nieweryfikowalnego zewnętrznego stanu umysłu. Takie potraktowanie relacji między wiarą a praktyką mogło być powodem wewnętrznych niespójności w myśli Hōnena oraz przyczynić się do powstania wielu sprzecznych z nią interpretacji wśród uczniów. I tak Hōnen twierdził na przykład, że powinniśmy żywić pewność, że już jednokrotna recytacja umożliwi nam narodziny w Czystej Ziemi, a zarazem uznawał istotność momentu umierania i sam recytował imię kilkadziesiąt tysięcy razy dziennie. Ci, którzy uważają jednak, że doktryna Hōnena pełna jest sprzeczności, a przynajmniej niejasności⁶⁸, nie dostrzegają fundamentalnego wglądu, który nim kierował. Jeżeli trwasz w ufności – mógłby powiedzieć Hōnen – jakkolwiek praktykujesz, jest to dobre. To wiara warunkuje właściwą praktykę, dlatego kontrowersja dotycząca na przykład ilości recytacji okazuje się źle zdefiniowana i irrelevantna. Dobrze ilustrują to następujące wypowiedzi, przypisywane Hōnenowi w zbiorze *Ichigon Hōdan*:

Jeżeli mówisz nenbutsu nieuważnie, z uwagi na to, że nauka głosi, iż narodziny osiąga się za ledwie po jednej lub dziesięciu recytacjach, wówczas wiara utrudnia praktykę. Jeżeli wierzysz, że jedna lub dziesięć recytacji o niczym nie przesądza, z uwagi na to, że nauka głosi, iż powinno się wypowiadać imię „bez porzucania go z momentu na moment”, wówczas praktyka utrudnia wiarę. Jako swoją wiarę przyjmij, że narodziny są osiągnane po jednej wypowiedzi; jako swoją praktykę kultywuj nenbutsu w ciągu całego życia.

⁶⁸ Kilka takich punktów pojawia się w D. Matsunaga, A. Matsunaga, op. cit., s. 70.

Naucza się, że jeżeli uważasz pojedyncze nenbutsu za nieprzesądające o niczym, wówczas każda recytacja staje się nenbutsu bez wiary⁶⁹.

SHINRAN I STANOWISKO, ŻE KAŻDA PRAKTYKA RECYTACJI ŚWIADCZY O ZŁYM STANIE UMYŚLU

Stanowisko Shinrana (*shinran*, 親鸞, 1173–1262) wydaje się zawierać cechy dwóch poprzednich grup. Z jednej strony zgadza się z Hōnenem, że pożądany stan umysłu (stan zawierzenia) ani nie manifestuje się z konieczności w naszych aktach, ani nie jest przez nie konstytuowany. Z drugiej zaś głosi, że każda praktyka recytacji wskazuje na określony (zły) stan umysłu – pełen wątpliwości i kalkulacji. Nie są to sądy sprzeczne, o ile właściwie je rozumieć. Zrozumienie myśli Shinrana zakłada rozróżnienie między a k t e m recytacji, a p r a k t y k ą recytacji.

Shinran skontrastował indywidualne starania ludzi (*jiriki*, 自力) o wyrwanie się z sansary z płynącą z zewnątrz mocą i łaską Amidy (*tariki*, 他力) i doszedł do wniosku, że są one nie do pogodzenia. Własne starania, choćby tak niewielkie jak recytacja *namu amida butsu*, świadczą o braku zawierzenia (*shinjin*, 信心; *shinzu*, 信ず) łasce Amidy, niespełniony jest zatem podstawowy warunek odrodzenia w Czystej Krainie, to jest ufający umysł. Dla Shinrana to wiara, będąca przeciwieństwem zwątpienia wyrażającego się we własnych wysiłkach (*jiriki*), jest tym, co inicjuje nasze odrodzenie w Czystej Krainie. Recytacja *namu amida butsu* oraz inne rodzaje aktywności nie mogą zatem być tutaj rozumiane jako własna praktyka, ponieważ własna praktyka jest dokładnie tym, co zamyka nam drzwi do odrodzenia. Jedyną właściwą formą ekspresji słownej w tradycji Czystej Ziemi to – zdaniem Shinrana – ta, która wypływa z poczucia wdzięczności dla Amidy, w następstwie otrzymania wiary. Buddyizm w tym ujęciu osiąga swój cel nie poprzez praktykę, ale radykalne odrzucenie wszelkiej własnej praktyki; wyzwalająca praktyka należy wyłącznie do Amidy; zarówno praktyka, jak i wiara (a właściwie praktyka-wiara) są darem; wyzwolenie następuje za sprawą przekazu zasługi (*ekō*) ze strony Amidy. Zmienia się tym samym rozumienie istoty naszego wkładu w ten proces – polega on na zaprzestaniu kalkulacji i porzuceniu własnych wysiłków mających na celu osiągnięcie wyzwolenia.

Oryginalność myśli Shinrana, polegająca na interpretacji wyzwolenia całkowicie jako dar innej siły, unieważniła większość kontrowersji obecnych w buddyźmie Czystej Ziemi. I tak w kwestii ilości recytacji Shinran nie był zwolennikiem ani jednokrotnej (*ichinen*, 一念), ani wielokrotnej (*tanen*, 多念). Ujawnia to wyraźnie

⁶⁹ Fragmenty 26 i 27. Cytaty oparte na tłumaczeniu D. Hiroty (*Plain Words on the Pure Land Way: Sayings of the Wandering Monks of Medieval Japan: a Translation of Ichigon Hōdan*, trans. D. Hirota, Kyoto 1989, s. 12–13).

w swoim tekście *Ichinen tanen mon'i* (一念多念文意)⁷⁰, w którym twierdzi, że ani nauka o jednokrotnej recytacji, ani nauka o wielokrotnej recytacji nie powinny być traktowane jako fałszywe. Z tego samego zresztą powodu irrelevantny staje się problem, czy recytacja powinna być podejmowana jako aktywność medytacyjna (*munen*, 無念) czy też pozamedytacyjna (*unen*, 有念)⁷¹. Również kontrowersja dotycząca tego, czy narodziny osiąga się dzięki niewyobrażalnemu przyrzeczeniu (*seigan fushigi*, 誓願不思議) czy niewyobrażalnemu imieniu (*myōgō fushigi*, 名號不思議), jest dla Shinrana konsekwencją błędnego myślenia, podobnie jak pytanie, czy dla osiągnięcia narodzin konieczne są dobre uczynki (*kenzen shōjin*, 賢善精進), czy też dopuszczalne jest czynienie zła (*zōaku muge*, 造惡無碍). Dobrym podsumowaniem będą tu słowa samego Shinrana:

Kiedy kontempluję ocean wielkiej wiary, widzę że nie czyni on rozróżnień na szlachetnych i prostaków, mnichów i świeckich, mężczyzn i kobiety, starych i młodych. Nie pyta, czy ilość popełnionego zła była mała, czy duża, nie ma również znaczenia ilość zaangażowanej praktyki. Nie jest to ani praktyka ani dobro [*gyō ni arazu zen ni arazu*, 非行非善], ani nagle ani stopniowe [urzeczywistnienie] [*ton ni arazu zen ni arazu*, 非頓非漸], ani medytacyjne ani niemedytacyjne [*jō ni arazu san ni arazu*, 非定非散], ani właściwa medytacja ani niewłaściwa medytacja [*shōkan ni arazu jakan ni arazu*, 非正觀非邪觀], ani kontemplacyjne ani niekontemplacyjne [*unen ni arazu munen ni arazu*, 非有念非無念], ani w ciągu [całego] życia ani u kresu życia [*jinjō ni arazu rinjū ni arazu*, 非尋常非臨終], ani wiele recytacji ani jedna recytacja [*tanen ni arazu ichinen ni arazu*, 非多念非一念]⁷².

THE 'NAMU AMIDA BUTSU' FORMULA AND THE PROBLEM OF EXPRESSION IN JAPANESE PURE LAND BUDDHISM

In spite of its apparent simplicity and straightforwardness, the practice of expressing of homage to Amida Buddha through the phrase 南無阿彌陀仏 (ch. *nánwú ēmítuó fó*, j. *namu amida butsu*) is deeply rooted in the most fundamental ideas of the Pure Land Buddhism, such as the relying on Other-power (j. *tariki*, 他力), or the meditative remembrance of the Buddha (s. *buddhānusmṛti*, ch. *niànfó*, j. *nembutsu*, 念仏). Several of such foundational ideas will be identified and discussed, only to show that their consequences might not always be compatible. Under such circumstances disagreements as to the proper way of understanding and practicing of the act of utterance are to be expected. The attention of the reader will then be directed to the 12/13th century Japan, that is to the time and place where all the important interpretations of the issue in question were voiced. Generally the tension between faith (j. *shin*, 信) and practice (j. *gyō*, 行) will be employed as the main perspective for analyses, which will lead to the presentation of typology of interpretations concerning their mutual relations, and – through that – to different interpretations of an act of utterance itself.

⁷⁰ Por. T2657_83; CWS: <http://www.shinranworks.com/commentaries/onceandmany1.htm> oraz <http://www.shinranworks.com/commentaries/onceandmany2.htm>

⁷¹ O sensie tych terminów u Shinrana por. Shinran, op. cit., s. 114, przyp. 1.

⁷² Por. T2646_83.0606b27-c05; Shinran, op. cit., s. 113–114 (KGSS, rozdział o wierze, fragment 51).

WYKAZ SKRÓTÓW

ADS	<i>Sutra kontemplacji Amidy</i> („Sutra kontemplacji buddy niezmiernego życia” – ch. <i>guan wuliangshou jing</i> , j. <i>kanmuryōju kyō</i> , 觀無量壽經; T 365)
AmidaNet	H. Inagaki (webmaster), <i>Amida Net: A Comprehensive Website of Shin Buddhism</i> , [online] http://www12.canvas.ne.jp/horai/
CWS	<i>The Collected Works of Shinran</i> , tłum. D. Hirota et al., [online] http://www.shinranworks.com (© 1997 copyright Jodo Shinshu Hongwanji-ha)
DDB	<i>Digital Dictionary of Buddhism</i> , red. A. Ch. Muller, [online] http://buddhism-dict.net/ddb
KGSS	<i>Kyōgyōshinshō Shinrana</i> (T 2646)
LSV	<i>Większa Sutra Sukhāvāṭīvyūha</i> (ch. <i>wúliángshòu jīng</i> , j. <i>muryōju kyō</i> , 無量壽經; T 360 i inne tłumaczenia).
SSV	<i>Mniejsza Sutra Sukhāvāṭīvyūha</i> (ch. <i>fóshuō āmituó jīng</i> , j. <i>busssetsu amidakyō</i> 佛說阿彌陀經; T 366)
T	<i>Taishō Shinshū Daizōkyō</i> (大正新脩大藏經), [online] http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index.html

BIBLIOGRAFIA

1. Andrews A., *Pure Land Buddhist Hermeneutics: Hōnen's Interpretation of Nembutsu*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1987, No. 10 (2).
2. Andrews A., *Hōnen and Popular Pure Land Piety: Assimilation and Transformation*, „Journal of the International Association of Buddhist Studies” 1994, No. 17 (1).
3. *Sources of Japanese Tradition: From Earliest Times to 1600*, eds. Th. de Bary, D. Keene, G. Tanabe i P. Varley, New York 2001.
4. M. Bathgate M., *Exemplary Lives: Form and Function in Pure Land Sacred Biography*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2007, No. 34 (2).
5. Corless R., *The Theoretical Foundations of Pure Land Buddhist Practice according to Tanluan*, „Pacific World Journal” 2006, No. 8.
6. Fujita K., *Pure Land Buddhism in India*, [w:] *The Pure Land Tradition: History and Development*, eds. J. Foard, R. K. Payne, M. Solomon, „Berkeley Buddhist Studies Series 3”, Berkeley 1996.
7. *The Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light (Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvāṭīvyūha Sutras)*, trans. L. O. Gómez, Honolulu–Kyoto 1996.
8. Harrison P. M., *Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-Buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*, „Journal of Indian Philosophy” 1978, No. 6.
9. *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*, trans. P. M. Harrison, „Studia Philologica Buddhica – Monograph Series 5”, Tokyo 1990.
10. *Plain Words on the Pure Land Way: Sayings of the Wandering Monks of Medieval Japan: a Translation of Ichigon Hōdan*, D. Hirota, Kyoto 1989.
11. Inagaki H., H. Stewart, *The three Pure Land sutras*, Berkeley 2003. Tłumaczenie Inagakiego dostępne również na AmidaNet (<http://www12.canvas.ne.jp/horai/larger-sutra-1.htm>; <http://www12.canvas.ne.jp/horai/larger-sutra-2.htm>).
12. Kiyota M., *Buddhist Devotional Meditation: a Study of the Sukhāvāṭīvyūhopadeśa*, [w:] *Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice*, ed. M. Kiyota, Honolulu 1978.

13. *The Larger Sukhāvati-vyūha: Description of Sukhāvati, the Land of Bliss*, trans. F. Max Müller, [w:] *Buddhist Mahayana Texts [Vol. XLIX of The Sacred Books of the East]*, trans. E. B. Cowell, F. Max Müller i J. Takakusu, Oxford 1894. Również na <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe49/sbe4924.htm>
14. Matsunaga D., Matsunaga A., *Foundation of Japanese Buddhism, Vol. 2, The Mass Movement*, Los Angeles 1976.
15. Shinran, *The Kyō Gyō Shin Shō [The Teaching, Practice, Faith and Enlightenment: A Collection of Passages Revealing the True Teaching, Practice and Enlightenment of Pure Land Buddhism]*, trans. H. Inagaki, K. Yukawa, Th. R. Okano, „Ryukoku Translation Series nr 5”, Kyoto 1966.
16. *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life as Expounded by Śākyamuni Buddha* 佛說觀無量壽佛經, trans. M. Yamada et al., „Ryukoku Translation Series nr 8”, Kyoto 1984.
17. Tanaka K. K., *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yüan's Commentary on the Visualization Sutra*, Delhi 1995.
18. Tanaka K. K., *The „Latter Days of the Law”. Ideology among Chinese Pure Land Buddhist Proponents: The Case of Tao-ch'o and Ching-ying Hui-yüan*, „The Eastern Buddhist” 2005, No. 37 (1–2).