

Robert Szuksztul

Filozofia szkoły z Kioto w świetle krytyki poglądów w Brahmajala Sutcie

Diametros nr 12, 94-111

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Filozofia szkoły z Kioto w świetle krytyki poglądów w Brahmajāla Sutcie

Robert Szuksztul

1.

Przedmiotem moich badań jest filozofia wybranych przedstawicieli tak zwanej szkoły z Kioto, czyli luźno stowarzyszonych myślicieli japońskich, zatrudnionych na wydziałach filozofii i religii uniwersytetu w Kioto, i najbardziej aktywnych w pierwszej połowie XX wieku. Był to bez wątpienia najbardziej oryginalny ruch filozoficzny współczesnej Japonii, któremu poświęcono już bardzo wiele opracowań w piśmiennictwie światowym, głównie – aczkolwiek nie wyłącznie – anglosaskim. Powodem tak żywego zainteresowania wydaje się interdyscyplinarność podejścia japońskich myślicieli, którzy odwoływali się (unikając synkretyzmu) zarówno do europejskiej tradycji filozoficznej, jak i spekulacji wschodniej – wyrosłej głównie z zen i doktryny buddyźmu Czystej Ziemi w wersji Shinrana. Jak można się domyślać, najsilniejsza odpowiedź Zachodu wyszła od teologów i filozofów religii¹, a także badaczy zajmujących się komparatystyką kulturową. W recepcji filozofii szkoły z Kioto tkwi jednak problem. Wśród wielu zachodnich publikacji, z którymi się zetknąłem, nie trafiłem na żadną, która przedstawiałaby tę myśl inaczej niż jako buddyjską². Tymczasem są co do tego poważne wątpliwości. Zanim o nich wspomnę, warto wskazać na pewne fakty usprawiedliwiające buddyjskie interpretacje filozofii szkoły.

Po pierwsze, dwóch spośród trzech filozofów uważanych za założycieli szkoły, to jest Nishida Kitarō (1870-1945) i Nishitani Keiji (1900-1990), praktykowało zen, i nie można wątpić, że doświadczenia te wycisnęły piętno na ich myśli.

¹ Tu można wymienić znaną książkę Hansa Waldenfelsa [1980] (oryg: *Absolutes Nichts [...]*, 1976).

² Tezę, że filozofia szkoły z Kioto – podobnie jak wiele nurtów buddyźmu japońskiego – nie jest buddyjska, propaguje Hakamaya Noriaki i inni eksponenci tak zwanego „krytycznego buddyźmu”. Choć częściowo podzielam ich krytyczną tezę odnośnie szkoły z Kioto, opieram się przy tym na innej argumentacji.

Filozoficzne wysiłki Nishidy szły w kierunku przeszczepienia filozofii – tak jak ją rozumie Zachód – na grunt japoński, w taki jednak sposób, aby stała się ona czymś żywym i istotnym dla japońskiego ducha. Program ten wiązał się z koniecznością integracji tradycyjnej spekulacji japońskiej z myślą europejską, i udał się w takim stopniu, że pewien badacz japoński stwierdził, iż przed Nishidą nie istniało w Japonii nic takiego jak „filozofia”³. Źródło inspiracji znalazł Nishida w zen, czemu dał wyraz w swoim liście do Nishitaniego:

Masz absolutną rację twierdząc, że coś z zenu jest obecne w tle mojej myśli. Nie jestem ekspertem z zakresu zen, ale jestem przekonany, że ludzie w większości źle rozumieją to, czego zen dotyczy. Jak myślę, życie zen wiąże się z „uchwyceniem rzeczywistości”. Odkąd skończyłem trzydzieści lat, było moim największym pragnieniem zjednoczyć zen i filozofię nawet jeśli jest to niemożliwe. Z pewnością jest w porządku jeżeli **ty** mówisz [że elementy zen są obecne w mojej myśli], jednak jeśli zwykli, niezorientowani ludzie, określiliby moją myśl jako „zen”, bardzo mocno bym przeciw temu zaprotestował, ponieważ nie rozumieją oni ani zen, ani mojej myśli. Wiązą po prostu X i Y jako tę samą rzecz, co jest przekłamaniami zarówno mojej myśli, jak i zen⁴.

W przypadku Nishidy kluczowym bodźcem inspirującym była nie tyle podjęta przez niego formalna praktyka zen, w której nie uzyskał znaczących postępów, ale rodzaj spontanicznego doznania, którego doświadczył podczas spaceru. Jego uczeń Nishitani wspomina to następująco:

Pamiętam, że kiedyś Nishida opowiedział mi, jak podczas spaceru w Kanazawa, pszczoła lub bąk zabrzęczał koło jego ucha, i ten dźwięk nagle przebudził w nim świadomość stanowiska czystego doświadczenia⁵.

³ Słowa Nakamury Jūjirō, który powiedział dokładnie, że dopiero pojawienie się prac Nishidy pozwala sfalsyfikować tezę, którą sformułował Nakae Chōmin, o nieistnieniu w Japonii filozofii. Por.: Blocker, Starling [2001] s. 1-2, tłum. Robert Szuksztul.

⁴ Nishida, w liście z 1943 roku. Nishitani był jednym z najwybitniejszych uczniów Nishidy i sam prowadził intensywną praktykę zen. Przeszedł również wszystkie koany, chociaż w innej kolejności, niż ta, w której czynią to mnisi. Cytuję w swoim tłumaczeniu za: Yusa [2002] s. xx.

⁵ Nishitani [1991] s. 55, tłum. R. Sz.

Czyste doświadczenie, o którym mowa, to kluczowa koncepcja filozoficzna *Studiów dobra*⁶ – pierwszej publikacji książkowej Nishidy, która przyniosła mu sławę i uznanie w intelektualnym świecie Japonii, właśnie za wprowadzenie do dyskursu filozoficznego „problematyki japońskiej” lub inaczej mówiąc „japońskiego spojrzenia”. Termin ten budzi oczywiste skojarzenia z filozofią Williama Jamesa, jednak zostaje znacznie zreinterpretowany. Dla Nishidy czyste doświadczenie jest czymś pierwotnym i nieodróżnicowanym, czymś co poprzedza samą dychotomię podmiotowo-przedmiotową, ponieważ doznanie „ja” jest również doświadczeniem. Stąd może powiedzieć, że to nie doświadczenie istnieje dzięki podmiotowi, ale podmiot dzięki doświadczeniu, które staje się tu rodzajem wszechobejmującej rzeczywistości absolutnej. Doświadczenie przynależne podmiotowi, jak i sam podmiot są tylko aspektami czy konkretyzacjami tak rozumianego absolutu czystego doświadczenia, będącego samoróżnicującą się totalnością, zarówno początkiem, jak i końcem, działaniem, jak i materiałem, na którym działanie to jest przeprowadzane. Mimo że książka posiadała wiele braków teoretycznych, wzbudziła wśród intelektualistów entuzjazm i zapoczątkowała specyficzną metodę oraz zakres uprawiania filozofii. Chociaż Nishida prędko odszedł od sformułowań zawartych w swojej pierwszej dużej publikacji, idee w niej wyrażone pozostały zasadniczo niezmiennie, a cały jego wysiłek filozoficzny został skierowany na wypracowanie jak najdoskonalszych środków dla ich przekazania. Prędko również jego metoda filozofowania znalazła kontynuatorów, do których w pierwszym rzędzie zaliczają się Tanabe Hajime (1885-1962) oraz Nishitani Keiji⁷.

Ten pierwszy nigdy nie praktykował buddyzmu, a jego wczesna filozofia więcej zawdzięczała idealizmowi niemieckiemu (głównie Heglowi) niż tradycji refleksji o korzeniach azjatyckich. Najdoskonalsze jego osiągnięcie wiąże się jednak z okresem powojennym (około 1946 roku), kiedy – jako wynik filozoficznej refleksji nad doktryną Shinrana – powstała jego filozofia metanoetyczna. Tanabe

⁶ Nishida [1990]. Oryginał został opublikowany w 1911 roku.

⁷ Można te postacie uważać za – odpowiednio – drugie i trzecie pokolenie szkoły z Kioto. Każdy z nich przejmował po poprzedniku stanowisko dziekana wydziału filozoficznego uniwersytetu w Kioto i fakt ten – poza ich osiągnięciami ściśle filozoficznymi – dodatkowo podkreśla fakt kontynuacji. W poczet szkoły z Kioto można oczywiście zaliczyć wiele – często wybitnych – postaci bardziej pobocznych, o których nie będzie tu wzmianki.

opisuje tam fakt rozdarcia psychicznego, jakiego doznawał odczuwając działania rządu japońskiego i armii jako zło, a jednocześnie nie mogąc się zdobyć na ich krytykę w obliczu cierpień jakich doznawał cały naród japoński u kresu wojny. Uświadomił sobie, że filozofia nie potrafi zaproponować mu rozwiązania tego dylematu, a świadomość ta wywołała doznanie całkowitej małości i niewystarczalności sfery racjonalnej, za czym szło odczucie znikomości (rozpadu) jego własnego „ja” jako filozofa, a więc kogoś, kto niejako zawodowo opiera swoje działanie i myślenie na przesłankach racjonalnych. Opisane doświadczenie zdruzgotania *ego*, doprowadziło do jego wskrzeszenia, co Tanabe określił jako łaskę Innej Siły, nawiązując tym wyraźnie do doktryny buddyzmu Czystej Ziemi Shinrana, określanego często jako buddyzm wiary. Takim nawiązaniem jest na przykład termin „skrucha” (*zange* 懺悔), który niesie połączony sens metanoi (przemiany duchowej) i metanoezy (przekroczenia sfery rozumu), co było przesłanką dla wyboru tytułu angielskiego tłumaczenia książki⁸. Tanabe przedstawia tam radykalną wizję uprawiania filozofii (w tradycyjny sposób) z nadrzędnym celem, jakim powinno być doświadczenie jej niewystarczalności dla ugruntowania egzystencji, a doświadczony wówczas kryzys metanoetyczny ma doprowadzić do odkrycia nowego – transracjonalnego – wymiaru rzeczywistości. Idee Tanabego twórczo wykorzystał jego uczeń i następca, Nishitani Keiji, nawiązując również bardzo mocno do filozofii Nishidy.

Nishitani określił kiedyś okres swojej młodości, jako czas absolutnej beznadziei. Ogólnym nastrojem młodzieży japońskiej było wówczas poczucie niższości wobec świata Zachodu, okres powodzenia przeżywał marksizm i egzystencjalizm. Sam Nishitani w młodości nie rozstawał się z *Tako rzeczce Zaratustra* Nietzschego, i – ogólnie – przez długi czas pozostawał lepiej zorientowany w filozofii zachodu (zwłaszcza egzystencjalizmie), niż w rodzimej tradycji spekulatywnej. Dzięki Nishidzie zainteresował się jednak zenem, i podjął intensywną praktykę, czemu towarzyszył wzrost zainteresowania spekulacją o korzeniach sino-japońskich.

⁸ Tekst Tanabego z 1946 roku ukazał się jako *Philosophy as Metanoetics* (Tanabe [1986]).

W jednej ze swoich najlepszych książek – *Nihilizmie*⁹, postuluje konieczność dokonania refleksji nad procesem europeizacji Japonii, a przede wszystkim jedną z konsekwencji tego procesu, która ma dopiero nadejść, to jest nihilizmem. Nihilizm uważa Nishitani za podstawowy wyróżnik kultury europejskiej, zarazem źródło jej największego wewnętrznego kryzysu, jak i wielkości. Wykorzystując model zaproponowany przez Nietzschego, dzieli historię Europy na etap afirmacji wartości nadanych, etap nihilizmu, czyli negacji tych wartości, wyrażający się głównie w odrzuceniu Boga, i wreszcie etap tak zwanego „twórczego nihilizmu”, kiedy człowiek sam staje się (z szacunkiem dla przeszłości i troską o przyszłość) autonomicznym twórcą wartości. Na pełne urzeczywistnienie tego ostatniego etapu Europa wciąż jeszcze czeka, jednak istotny jest już fakt, iż problem doczekał się refleksji i propozycji rozwiązania. Tymczasem w Japonii nie ma nawet świadomości jego istnienia, nie mówiąc już o jakichkolwiek próbach rozwiązania. Nihilizm jednak nie jest po prostu europejskim kuriozum – mówi Nishitani – ale realnym problemem, przed którym już wkrótce stanie Japonia. Jego rozsądnikiem jak zawsze będzie nauka, z samej swej istoty negująca tradycyjne – i bezkrytycznie przyjmowane – wartości o korzeniach religijnych. Rozwiązania może Japonia poszukiwać i je znaleźć tylko we własnej kulturze, ponieważ zapożyczenie (na przykład z Nietzschego) zawsze odpowiada na inny – bo dotyczący innej kultury – problem. W uwagach końcowych Nishitani sugeruje, że takiego pozytywnego rozwiązania warto byłoby poszukiwać w przemyśleniu wschodniej idei pustki, która mogłaby stanowić doskonalszy odpowiednik „twórczego nihilizmu”. Idee te zostaną rozwinięte w kolejnej książce, zatytułowanej *Czym jest religia?*¹⁰.

Zastosowanie przez Nishitaniego terminu „pustka” (*pali suññatā*; sans. *śūnyatā*; chin. *wu* 無, ew. *kong* 空, lub *xu* 虛; jap. *mu* 無, ew. *kū* 空, lub *kyo* 虚) jest wysoce znamienne, ponieważ stanowi wyraźną wskazówkę, iż filozof w poszukiwaniu odpowiedzi na swój problem zwraca się w kierunku idei buddyjskich. W sensie filozoficznym jest to jednak nawiązanie do terminu „absolutna nicość” (jap. *zettai mu* 絶対無), którym posługiwali się Nishida i Tanabe. Również w ich przy-

⁹ Tłumaczona jako *The Self-Overcoming of Nihilism* (Nishitani [1990]).

¹⁰ Tłumaczona jako *Religion and Nothingness* (Nishitani [1982]).

padku istnienie (przynajmniej terminologicznego) kontekstu buddyjskiego rozważań filozoficznych jest nie do ukrycia.

Mimo tak ewidentnych przykładów związku pomiędzy buddyzmem a filozofią szkoły z Kioto, zagadnienie buddyjskiego charakteru tej ostatniej nie jest wcale rozstrzygnięte. Istotna bowiem jest interpretacja pojęć buddyjskich w kontekście całościowego systemu filozoficznego, a wydaje się, że istnieją znaczne różnice pomiędzy intuicjami filozoficznymi przedstawicieli szkoły z Kioto, a buddyzmem. Co więcej, wydaje się, że o ile myśl szkoły z Kioto jest **filozofią**, z samej swojej natury może być sprzeczna z nauką buddyjską. Taki przynajmniej wniosek ukazuje się podczas analizy *Brahmajāla Sutt*y.

2.

Jak wiadomo, kanon pism buddyzmu therawady składa się z trzech tzw. koszy: dyscypliny (winajapitaka), nauki (suttapitaka) i „tego, co dotyczy dhammy” (abhidhammapitaka), a co stanowi wtórne, metafizyczne opracowanie nauczania buddyjskiego. Brahmajāla Sutta (sans. *Brahmajālasūtra*; chin./jap. 梵網六十二見經 [chin. *Fànwǎng liùshíèrjiàn jīng*; jap. *Bonmō rokujūni ken kyō*]) należy do kosza nauki i jest pierwszym tekstem z pierwszego zbioru mów Buddy tam pomieszczonych. Ta wyróżniona pozycja nie jest przypadkowa, bowiem buddyjska droga do wyzwolenia, opisana w Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżce, zaczyna się od właściwego poglądu, a celem sutty jest ugruntowanie takiegoż poglądu poprzez wskazanie 62 rodzajów możliwych poglądów spekulatywnych (tak zwanej „sieci poglądów”), błędnie opisujących naturę człowieka i świata, wskazanie ich przyczyn, a także drogi do ich przekroczenia.

Sutta rozpoczyna się scenką rodzajową, która ma miejsce podczas wędrówki Buddy drogą pomiędzy miastem Rājagaha a Nālandā, w towarzystwie około 500 mnichów. Po drodze dołącza do nich wędrowiec Suppija, razem ze swoim uczniem Brahmadata. Suppija wyraża się niepochlebnie o Buddzie, Dhammie i Sandze, podczas gdy Brahmadata mówi o nich pochlebnie. Postępują zatem za zgromadzeniem „wygłaszając twierdzenia stojące do siebie w bezpośredniej sprzeczności”. Po spędzeniu nocy mnisi, dowiedziawszy się o polemice Suppiji i

Brahmadatty, wychwalali to, jak głęboko Budda zdołał zgłębić różnorodność w usposobieniu i skłonnościach istot. Na to sam Budda przede wszystkim przestrzegł ich, aby w żadnym razie nie dawali przystępu niechęci, stykając się z opiniami niepoehlebnymi, ani radości, jeżeli będą chwaleni. Taka postawa stanowi bowiem przeszkodę w obiektywnej ocenie, czy wypowiedane opinie są oparte na faktach, czy też nie. Opisuję to, co mogłoby się wydawać nieznaczącym tłem sutty, zaledwie zagajeniem do istotnych nauk, nie bez powodu. Już na wstępie zostaje tu bowiem podkreślony związek pomiędzy niewiedzą a emocjonalnym nacechowaniem umysłu, związek którego charakterystyka zostanie rozwinięta w dalszej części tekstu, będącej wykładem Buddy (niejako w odpowiedzi na krytykę adresowaną przez Suppiję i pochwały z ust Brahmadatty) odnośnie cnót przejawianych przez Tathāgatę. Cnoty owe dzielą się na dwa rodzaje. Pierwszy, to – jak mówi Budda – błahe i nieznaczące kwestie, drugorzędne szczegóły odnoszące się do zwykłej cnoty moralnej, które – mówiąc pochlebnie o Tathāgacie – podnosiłaby osoba żyjąca życiem świeckim (a w każdym razie nie będąca mnichem buddyjskim), jak Brahmadatta. Są to cnoty w rodzaju powstrzymywania się od brania tego, co nie zostało dane, od kłamstwa, odbierania życia, i wiele innych charakterystyk, wymienianych przez Buddę kolejno w krótkiej, średniej i długiej sekcji poświęconej cnotcie. Dokonawszy tej prezentacji stwierdza on dalej:

Istnieją, mnisi, inne dhammy [tutaj: szlachetne cechy, jakości], głębokie, trudne do ujrzenia, trudne do zrozumienia, spokojne, wzniosłe, ponad sferą rozumowania, subtelne, zdolne do pojęcia jedynie dla mądrego, które Tathāgata urzeczywistniwszy w sobie dzięki bezpośredniej wiedzy, przedkłada innym; i to w związku z nimi [o nich] mówiliby ten, kto wychwalałby Tathāgatę zgodnie z rzeczywistością¹¹.

Wspomniane szlachetne cechy to wiedza Buddy na temat źródeł i konsekwencji poglądów spekulatywnych, a także wiedza wyprowadzająca poza nie ku wyzwoleniu. Słowami sutty:

To, mnisi, rozumie Tathāgata. A także rozumie: „Te stanowiska, tak założone i w ten sposób błędnie uchwycone, prowadzą do takiego przyszłego miejsca przezna-

¹¹ Tamże, s. 65, tłum. R. Sz.

czenia, do takiego stanu w świecie ponad. Rozumie również, co [je] przekracza, jednak nawet tego rozumienia nie uchwytuje on błędnie. Ponieważ jest wolny od błędnego uchwytowania, urzeczywistnił w sobie stan doskonałego spokoju. Zrozumiał źródła i przemijanie uczuć, tak jak mają się naprawdę, ich spełnienie i niedoskonałość, oraz ucieczkę od nich, Tathāgata mnisi, jest wyzwolony poprzez nie-łgnięcie¹².

O charakterze poznania osiągniętego przez Buddę przyjdzie jeszcze mówić, warto jednak już teraz zwrócić uwagę na związanie powstawania zasadniczego epistemicznego i egzystencjalnego błędu, w jaki popadają wszystkie istoty, z niezajomością natury uczuć i odczuć (vedanā), co wywołuje pragnienie (◈☞☻☼☽☾☿) i łgnięcie (upādāna), w tym łgnięcie do poglądów. Tych ostatnich Budda wymienia 62, i według słów sutty, mają one tworzyć ścisłą sieć, która obejmuje wszelkie poglądy spekulatywne, niezależnie od tego, czy już zaistniałe, czy dopiero mogące powstać. Dzieli się one na dwie główne grupy: spekulacje odnoszące się do przeszłości, oraz spekulacje odnoszące się do przyszłości. Oto ich dokładny podział.

1. Spekulacje odnośnie przeszłości

1.1. *Eternalizm (stanowiska 1-4):*

Przekonanie o odwiecznym istnieniu jaźni i świata oparte na medytacyjnym wglądzie w przeszłe żywoty (stanowiska 1-3) lub racjonalnym namyśle (4).

1.2. *Częściowy eternalizm (stanowiska 5-8):*

(5) Przekonanie, oparte na wglądzie medytacyjnym w jeden bezpośrednio poprzedzający żywot, że chociaż życie człowieka jest nietrwałe, to jego stwórciel (tu: Brahma) jest wiecznotrwały. Pogląd ten bierze się z zafałszowanej świadomości na temat boga stwórcy i niedostrzegania, że był czas, kiedy z przyczyn karmicznych nie istniał nawet bóg. Świadomość ta dotyczy w pierwszym rzędzie istoty uznającej się za boga stwórcę, a która jest po prostu pierwszą istotą wylaniającą się (z przyczyn karmicznych) po okresie zniszczenia poprzedniego świata (wszechświata).

¹² Tamże, s. 68, tłum. R. Sz.

(6) Pogląd wyrażający zafałszowaną świadomość bogów „zepsutych przez zabawę”, którzy w wyniku oddawania się grom i zabawom, zapominają o spożyciu posiłku, a ponieważ są zbudowani z niezwykle subtelnej materii, zapomnienie to kończy się ich natychmiastową śmiercią, w konsekwencji czego odradzają się w naszym wymiarze i w wyniku wglądu medytacyjnego w bezpośrednio poprzedzający żywot dochodzą do wniosku, że oni – zepsuci przez zabawę, są skazani na przeminięcie, jednak inni bogowie, którzy się temu zepsuciu nie poddali są wiecznotrwali.

(7) Analogiczna argumentacja (pomijając przyczynę śmierci) dotyczy zafałszowanej świadomości klasy tak zwanych „bogów zepsutych przez umysł”.

(8) Pogląd oparty na racjonalnym namyśle, uznający skończoność fizycznej strony człowieka, a zarazem wiecznotrwałość strony psychicznej (duchowej). Słowami sutty: „to, co nazywane jest «okiem», «uchem», «nosem», «językiem» i «ciałem» – to ja jest nietrwałe, niestałe, skończone w czasie, i podatne na zmiany. Ale to co nazywa się «umysłem» (*citta*), albo «mentalnością» (*mano*), albo «świadomością» (*viññāna*) – to ja jest trwałe, stałe, wieczne, niepodatne na zmiany, i pozostanie niezmiennie jak sama wieczność”¹³.

1.3. Doktryny o skończoności i nieskończoności świata (stanowiska 9-12):

(9) Pogląd, oparty na wglądzie medytacyjnym, o tym, że świat jest skończony; (10) Pogląd, oparty na wglądzie medytacyjnym, o tym, że świat jest nieskończony; (11) Pogląd, oparty na wglądzie medytacyjnym, o tym, że świat jest skończony w kierunku górnym i dolnym a nieskończony w prostopadłym do nich; (12) Pogląd, oparty na racjonalnym namyśle, że świat nie jest ani skończony, ani nieskończony.

1.4. Doktryny niekończących się dwuznaczności (stanowiska 13-16):

(13) Wypływają z niewiedzy co do tego, jak się naprawdę mają rzeczy, i z obawy iż wygłoszenie fałszywego stwierdzenia sprowadzi na mówiącego cierpienie, które będzie przeszkodą (w duchowym postępie), (14) ewentualnie że przeszkodą będzie pragnienie i lgnięcie będące konsekwencją błędnego sądu, (15)

¹³ Tamże, s. 72-73, tłum. R. Sz.

wreszcie przeszkodą tą będzie cierpienie związane z doznaniem porażki w starciu z bardziej zdolnym dyskutantem. Ostatni przypadek (16) to sytuacja, kiedy ktoś ucieka się do dwuznacznych wypowiedzi z czystej głupoty. Sutta wymienia kilka zagadnień (w formie tetralematu), na które taka osoba nie udziela jednoznacznej odpowiedzi: (a) kwestia istnienia innego świata, (b) kwestia istnienia istot spontanicznie się inkarnujących, (c) kwestia istnienia konsekwencji złych i dobrych działań, (d) kwestia istnienia Tathāgaty po śmierci.

1.5. Doktryny przypadkowego początku (stanowiska 17-18):

(17) Sutta opisuje przypadek tzw. niepostrzegających bogów [istot]. Kiedy powstaje w nich percepcja giną w swoim wymiarze i zdarza się, że odradzają się w naszym jako ludzie. Wówczas dzięki praktyce medytacyjnej, przypominają sobie moment powstania percepcji, ale nic ponadto. Na tej podstawie wyciągają wnioski, że powstanie jaźni i świata nie ma przyczyny (jest przypadkowe).

(18) Druga możliwość wyciągnięcia analogicznych wniosków powstaje na gruncie racjonalnego namysłu.

2. Spekulacje odnośnie przyszłości

2.1. Doktryny świadomej nieśmiertelności (stanowiska 19-34):

Poglądy ludzi, którzy głoszą doktrynę nieśmiertelności z zachowaniem doznań (postrzeżeniowej nieśmiertelności) twierdząc, że jaźń zachowuje po śmierci świadomą egzystencję. Twierdzą oni: Jaźń jest niezmienna po śmierci, doznająca wrażeń i...

- | | | | |
|-----------|--|-----------|--|
| A. | 1. Materialna | B. | 1. Skończona |
| | 2. Niematerialna | | 2. Nieskończona |
| | 3. Zarówno materialna, jak i niematerialna | | 3. Zarówno skończona, jak i nieskończona |
| | 4. Ani materialna, ani niematerialna | | 4. Ani skończona, ani nieskończona |
| C. | 1. O jednolitej percepcji | D. | 1. Wyłącznie szczęśliwa |
| | 2. O zróżnicowanej percepcji | | 2. Wyłącznie nieszczęśliwa |
| | 3. O ograniczonej percepcji | | 3. Zarówno szczęśliwa, jak i nieszczęśliwa |
| | 4. O nieograniczonej percepcji | | 4. Ani szczęśliwa, ani nieszczęśliwa |

Szesnaście stanowisk powstaje poprzez kombinację kategorii z grup A, B, C, D.

2.2. Doktryny nieświadomej nieśmiertelności (stanowiska 35-42):

Poglądy ludzi, którzy głoszą doktrynę nieśmiertelności bez zachowania doznań (niepostrzeżeniowej nieśmiertelności). Głoszą oni: Jaźń jest niezmienna po śmierci, niedoznająca wrażeń i... (osiem stanowisk powstaje przez kombinację kategorii z grup A, B).

2.3. Doktryny ani świadomej, ani nieświadomej nieśmiertelności (43-50):

Poglądy ludzi, którzy głoszą, że jaźń istnieje po śmierci ani posiadając, ani nie posiadając doznań. Mówią: Jaźń jest niezmienna po śmierci, ani doznająca, ani niedoznająca wrażeń. Osiem stanowisk powstaje przez kombinację kategorii z grup A, B.

2.4. Anihilacjonizm (stanowiska 51-57):

Doktryny te głoszą całkowite unicestwienie istniejącego bytu, bądź utożsamiając jaźń z czymś materialnym, co ginie wraz z ciałem (51), bądź też z czymś jakościowo lepszym i bardziej subtelnym, co jednakowoż również ginie wraz z ciałem (52-57).

2.5. Doktryny o nibbanie tu i teraz (stanowiska 58-62):

Nibbana jest najwyższym soteriologicznym celem buddyzmu. Doktryny głoszące nibbanę tu i teraz, postulują możliwość jej urzeczywistnienia – a ogólniej – urzeczywistnienia ostatecznego celu egzystencji, na tym świecie i niemal natychmiastowo. Nibbana jest przez nich utożsamiana bądź z przyjemnościami zmysłów (58), bądź z jednym z czterech stopni medytacyjnych (*jhāna*) (59-62). Każdy z kolejno przedstawianych poglądów rozpoczyna od krytyki poprzedniego, jako nacechowanego jakimś brakiem czy niedoskonałością.

Na tym prezentacja krytykowanych poglądów się kończy. Trudno powiedzieć, czy zaproponowana klasyfikacja rzeczywiście ujmuje wszystkie istniejące i możliwe do zaistnienia stanowiska spekulatywne. Jest pewne, że jeśli nie będziemy zwracać uwagi na pewne kulturowo nacechowane elementy tekstu, okaże się, że klasyfikacja ta obejmuje o wiele szerszą klasę zjawisk niż się na pozór wydaje. Ograniczę się tu do kilku przykładów. Eternalizm, na przykład charakteryzuje wiele nurtów spekulacji bramińskiej, jak sankhja czy wedanta, a częściowy eterna-

lizm jest właściwy dla doktryn religijnych odwołujących się do idei boga stworzyciela, jak na przykład chrześcijaństwo lub islam. Religie te wyrażają zarazem wiarę w nieśmiertelność jaźni z zachowaniem doznań. Wreszcie anihilacjonizm (w swym najbardziej podstawowym wydaniu) to doktryna uniwersalnie charakteryzująca współczesną naukę. Uznając wartość zaproponowanej w sutcie klasyfikacji dla analizy współczesnych i przeszłych koncepcji religijnych, filozoficznych i naukowych, trudno jednocześnie zgodzić się, że wspomniany tekst podaje wyczerpującą listę źródeł powstawania wymienionych poglądów spekulatywnych. Biorąc za przykład europejską tradycję filozoficzną, można powiedzieć, że o ile racjonalny namysł stanowił dla niej istotną inspirację, nie można tego samego powiedzieć o wiedzy uzyskiwanej we wglądzie medytacyjnym. Również tutaj, jak sądzę, należy jednak zastosować liberalne odczytanie, uznając wgląd za odpowiednik bezpośredniego doświadczenia. Sutta ustanawiałaby zatem podstawową dychotomię źródeł, z których biorą się poglądy. Jednym z nich byłoby doświadczenie, a drugim namysł, co odpowiada zresztą podstawowemu podziałowi zachodniej filozofii na tradycję empirystyczną i racjonalistyczną. Myślę, że dla filozofów europejskich niezwykle inspirująca może być refleksja nad tym, czy i które z tradycyjnych poglądów spekulatywnych (religijnych, naukowych i filozoficznych) wymykają się z sieci zastawionej przez Buddę, czyli opierają się jego krytyce, a które w nią wpadają, i do których kategorii. Zagadnienie jest tym ciekawsze, że odwołuje się do klasyfikacji obcej naszej tradycji. Znacznie ważniejsze jednak pytanie brzmi, co Budda proponuje na miejsce krytykowanych poglądów, to jest – by wyrazić to inaczej – w czym zasadza się istotna różnica pomiędzy nauką Buddy a poglądami zaliczającymi się do jednej spośród 62 klas. Należy pamiętać, że Budda nie udzielał odpowiedzi na wiele stawianych mu pytań, można więc zastanawiać się, czym postawa ta różni się od stanowiska nieskończonych dwuznaczności, którego adherenci mówią: „nie twierdzę, że tak jest, ani nie twierdzę, że nie jest”, w istocie powstrzymując się więc od odpowiedzi. Różnica ta na gruncie buddyzmu jest jasna, ukazanie jej wymaga jednak pewnych wstępnych uwag.


Brahmajāla Sutta w pierwszym kontakcie może rozczarowywać, zwłaszcza w kontekście jej wysokiej pozycji w kanonie buddyjskim. Jest to bowiem proste

przedstawienie wyżej wymienionych klas myśli spekulatywnej, pozbawione jakichkolwiek prób ich odrzucenia, po czym następuje prezentacja właściwego poglądu buddyjskiego, wygłoszona z całkowitym pominięciem argumentacji, odnoszącej się do stanowisk wcześniejszych. Prostota, czy wręcz prymitywizm tego tekstu, ma jednak głębokie umotywowanie. W rozumieniu buddyjskim, poglądy są wyrazem zaślepienia czy niewiedzy wynikającej z poszukiwania przez ludzi trwałości i bezpieczeństwa, co objawia się stworzeniem idei trwałego, niezmiennego „ja”. Na tej podstawie (idei trwałej substancji, jaźni) budowane są następnie poglądy spekulatywne. Jest wysoce znamienne, że 62 poglądy wymienione w sutcie, wypływają wyłącznie z jednego spośród dwóch czynników – racjonalnego namysłu lub wglądu medytacyjnego, który – co zostało powiedziane – można by tu uogólnić określeniem „bezpośrednie doświadczenie”. Fakt, że medytacja, czyli bezpośrednie doświadczenie, również prowadzi do powstania poglądów, i to poglądów błędnych, z jednej strony przestrzega przed uznaniem medytacji (doświadczenia) za pewną drogę poznania, o ile nie jest ona poparta właściwą wiedzą, z drugiej zaś wskazuje, że tendencja do spekulacji ma głębsze źródła niż tylko racjonalne, to znaczy namiętność do teoretyzowania, do tworzenia abstrakcyjnych systemów myślowych¹⁴. Źródłem tym jest lgnięcie do bytu, co znajduje wyraz w pierwotnym i często nieuświadomionym przekonaniu o istnieniu trwałego, substancjalnego „ja”. Budda nie angażuje się w polemikę z wymienionymi stanowiskami, ponieważ jego celem jest wykorzenienie źródłowego błędu epistemicznego, który leży u ich podstaw. I w tym właśnie tkwi zasadnicza różnica pomiędzy stanowiskiem nieskończonych dwuznaczności a postawą Buddy. Zwolennicy pierwszego nie wygłaszają tez z obawy przed ich wpływem na własne ego – na przykład doznania poniżenia, gdyby wykazano, że są fałszywe. Budda z kolei milczy, jeśli odpowiedź nie wnosi nic dla pytającego z perspektywy ostatecznego celu jakim jest *nibbana*, lub kiedy jest dla tegoż szkodliwa. Jako przykład niech posłuży tu milczenie Buddy w reakcji na pytanie Wacchagotty o istnienie, względnie nieistnienie jaźni po śmierci¹⁵. Budda wytłumaczył później Anandzie,

¹⁴ Por. tamże, s. 7.

¹⁵ *Samyutta Nikāya* IV, 400-401.

że jakakolwiek (twierdząca lub przecząca) odpowiedź na to pytanie będzie niekorzystna dla kogoś, kto wierzy, iż jaźń istnieje za życia, ponieważ będzie jedynie ugruntowywała w nim to przekonanie.

Można jednak zapytać, co buddyzm proponuje w zamian. Otóż jest to nauka o zależnym powstawaniu, to jest o warunkach powstawania pewnych faktów (również poglądów) w zależności od innych faktów. W tym kontekście Budda mówi, że wzmiankowane wyżej 62 rodzaje poglądów są to „[...] tylko odczucia tych, którzy nie wiedzą i nie widzą; to tylko poruszenie i niezdecydowanie tych, którzy są zatopieni w pragnieniu []”¹⁶. Ci wszyscy, którzy je głoszą, „[...] doświadczają tych odczuć poprzez wielokrotny, powtarzający się kontakt, za pośrednictwem sześciu podstaw kontaktu [oko, ucho, nos, język, ciało, tj. zmysł dotyku, i wreszcie umysł – R.Sz.]. Z odczuciami, jako warunkiem, powstaje w nich pragnienie, z pragnieniem jako warunkiem – Ignięcie, z Ignięciem jako warunkiem – istnienie, z istnieniem jako warunkiem – narodziny, a z narodzinami, jako warunkiem, powstają starzenie się i śmierć, smutek, lament, ból, żal i rozpacz”¹⁷. Ucieczką z tego zakłętęgo kręgu jest zrozumienie – tak jak mają się one naprawdę – źródeł i przemijania sześciu podstaw kontaktu. Zrozumienie to zakłada uświadomienie sobie, że podobnie jak nazwa „dom” czy „wóz” jest jedynie złożeniem pewnych elementów, i tak naprawdę nie istnieje żadna opisywana nimi całość, tak i konkretny „taki a taki” człowiek jest po prostu skupiskiem zespołów funkcjonalnych, i nie istnieje jako trwała całość. Urzeczywistnienie tej prawdy o sześciu podstawach kontaktu, głosi się jako naukę o nietrwałości (*anicca*) i beżażniowości (*anattā*), którą technicznie opisuje termin „pustka” (*suññatā*). Termin ten wskazuje na przeniesienie opisu z poziomu ontologicznego (ludzie i rzeczy jako „byty”) na poziom fenomenalistyczny („ludzie” i „rzeczy” jako konwencjonalne nazwy na zespoły zjawisk). I tu wracamy do problemu filozofii szkoły z Kioto.

¹⁶ Bhikkhu Bodhi [1978] s. 88, tłum. R. Sz.

¹⁷ Tamże, s. 91, tłum. R. Sz.

3.

Rozstrzygając zagadnienie buddyjskiego charakteru filozofii szkoły z Kioto, należy przede wszystkim zwrócić uwagę, iż z perspektywy *Brahmajāla Suty*, samo pojęcie „buddyjskiej filozofii” wydaje się być wewnętrznie sprzeczne, przynajmniej przy tradycyjnej interpretacji słowa „filozofia”. Aby mówić o filozofii jako buddyjskiej, koniecznym acz nie jedynym warunkiem jest przededefiniowanie tego pojęcia, tak aby zdawało sprawę z relacji pomiędzy spekulacją a praktyką, przez którą rozumem osiągnięcie celu, jakim jest wyzwolenie. Inaczej stawiając to samo zagadnienie, można powiedzieć, że chodzi o udzielenie odpowiedzi, i to właściwej odpowiedzi, o cel filozofii. Chodzi zatem o znalezienie praktycznego umotywowania dla filozofii w samym systemie filozoficznym. W tym sensie filozofia Nishidy nie jest buddyjska ponieważ w zamierzeniu ma być jedynie spójnym opisem rzeczywistości, tak jak jawi się ona w doświadczeniu religijnym. Funkcja tak rozumianej filozofii nie zostaje w systemie Nishidy wyjaśniona; w istocie mamy tu do czynienia z bardzo tradycyjnym rozumieniem filozofii. Jako zwykły opis filozofia Nishidy nie jest w stanie zastąpić doświadczenia religijnego. Jest zbędna tym, którzy już owo doświadczenie osiągnęli, a dla pozostałych jest jałową spekulacją, ponieważ do niego nie prowadzi. Według stanowiska przywoływanej sutty, o ile filozofia jest próbą zrozumienia, dania całościowego opisu rzeczywistości, to jest w istocie ukrytym przejawem poszukiwania pewnej trwałości bytowej, a więc lgnięcia, czyli tego co w buddyzmie stanowi źródłowy błąd uniemożliwiający wyzwolenie. Wydaje się, że myśl Nishidy plasuje się w tej właśnie kategorii, co więcej – z perspektywy *Brahmajāla Suty* – Nishidy idea czystego doświadczenia oraz jej rozwinięcia, okazują się w warstwie teoretycznej czystej wody eternalizmem. Z wyjaśnieniem funkcji i celu uprawiania filozofii dużo lepiej poradzili sobie Tanabe i Nishitani. Dla tego pierwszego działalność filozoficzna jest ścieżką praktyczną, która – wraz z natknięciem się na aporie rozumowe, podobne do kantowskich – ma na celu osiągnięcie doświadczenia niewystarczalności sfery rozumu, a następnie jego przekroczenie i otwarcie się na wymiar religijny. Filozofia nie jest tu zatem wyrazem lgnięcia, ale rodzajem praktyki, która ma ostatecznie doprowadzić do uświadamiającego doświadczenia. Również Nishitani postrzega aktywność

filozoficzną jako służebną wobec bardziej podstawowego celu. Jest nim urzeczywistnienie radykalnego kryzysu egzystencjalnego, nazywanego w tradycji zen „Wielką Śmiercią”, a który jest koniecznym warunkiem przekroczenia zarówno świata wartości tradycyjnych, opartych o mit, jak i racjonalnego świata współczesnego, którego głównym aspektem jest nihilizm. Instrumentalność filozofii jest w refleksji Nishitaniego mniej bezpośrednio ukazana niż u Tanabego, mimo to stanowi – jak mi się wydaje – bardzo charakterystyczny rys spekulacji tego myśliciela. Tak przedstawiona wizja działalności filozoficznej wydaje się lepiej opierać krytyce adresowanej przez sutte, wiążą się z nią jednak (zarówno w ujęciu Tanabego, jak i Nishitaniego) osobne problemy.

Podsumowując powyższe uwagi należy uznać wartość dokonań szkoły z Kioto, która nawiązując do tradycyjnego dla Wschodu związku pomiędzy wymiarem spekulatywnym a praktycznym, starała się odpowiednio zmienić zadomowione w kulturze europejskiej znaczenie terminu „filozofia”. Wciąż pozostają jednak wątpliwości, czy z perspektywy buddyzmu są to próby udane, a *Brahmajāla Sutta* może w ich ewaluacji stanowić cenny punkt odniesienia.

4.

Zamieszczony poniżej spis bibliograficzny, jest pomyślany jako przewodnik dla zainteresowanych filozofią szkoły z Kioto, i wykracza poza pozycje cytowane w tekście.

Bhikkhu Bodhi (tłum.) [1978]. *The Discourse on the All-embracing Net of Views. The Brahmajāla Sutta and its Commentarial Exegesis*, Buddhist Publication Society, Kandy 1978, s. 54.

Blocker Gene, Starling Christopher [2001]. *Japanese Philosophy*, SUNY Press, Albany 2001.

Carter Robert E. [1989]. *The Nothingness Beyond God – An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō*, New York 1989.

Dilworth David A. [1969/1]. *The Range of Nishida's Early Religious Thought: Zen no kenkyū, „Philosophy East and West”*, vol. 19 (1969), s. 409-421.

Dilworth David A. [1970]. *Nishida's Early Pantheistic Voluntarism, „Philosophy East and West”*, vol. 20, s. 35-49.

Artykuł dostępny też ze strony <<http://www.uhpress.hawaii.edu/index.html>>.

Franck Frederick [1982]. *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School*, 1982.

- Heisig James W. [1995/1]. *Tanabe's Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism*, <<http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/~heisig/>>.
- Heisig James W. [1995/2]. *Tanabe's Logic of the Specific and the Critique of the Global Village*, <<http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/~heisig/>>.
- Heisig James W. [1999]. *Philosophy as Spirituality: The Way of the Kyoto School*, w: Takeuchi Yoshinori (red.), *Buddhist Spirituality. Volume 2: Later China, Korea, Japan, and the Modern World*, Crossroad, New York 1999, s. 367-388.
<[http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/~heisig/pdf/Philosophy as Spirituality.pdf](http://www.ic.nanzan-u.ac.jp/~heisig/pdf/Philosophy%20as%20Spirituality.pdf)>.
- Heisig James W. [2000]. *Non-I and Thou. Nishida, Buber, and the Moral Consequences of Self-Actualization*, „Philosophy East and West”, April 2000, vol. 50/2, s. 179.
- Heisig James W. [2001]. *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, Honolulu 2001.
- Heisig James, Maraldo John C. [1995]. *Rude Awakenings. Zen, The Kyoto School and the Question of Nationalism*, Honolulu 1995.
- Kozyra Agnieszka [1997]. *Wizja Boga w Studium dobra Nishidy Kitarō*, „Japonica” 7/1997.
- Nishida Kitarō [1958]. *The Problem of Japanese Culture*, w: Theodore Du Bary (ed.), *Sources of Japanese Tradition*, New York, vol. 2, s. 350-365.
- Nishida Kitarō [1970/2]. *Fundamental Problems of Philosophy*, Sophia University, Tokyo 1970.
- Nishida Kitarō [1973]. *Art and Morality*, University of Hawaii Press, Honolulu 1973.
- Nishida Kitarō [1986]. *The Logic of Topos and the Religious Worldview*, „The Eastern Buddhist”, vol. 19/2, s. 1-29; 20/1, s. 81-119.
- Nishida Kitarō [1987]. *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, 1987.
- Nishida Kitarō [1990]. *An Inquiry Into the Good*, Yale University Press, 1990.
- Nishida Kitarō [1999]. *Logika „miejsca” w perspektywie religijnej*, cz. I, „Japonica” 11/1999.
- Nishida Kitarō [2000]. *Logika „miejsca” w perspektywie religijnej*, cz. II, „Japonica” 13/2000.
- Nishida Kitarō [2001]. *Absolutnie sprzeczna samotożsamość*, cz. I, „Japonica” 14/2001.
- Nishitani Keiji [1965/2]. *Science and Zen*, w: Franck [1982], s. 107-135, pierwodruk w: „The Eastern Buddhist”, vol. 1/1 (1965), s. 79-108.
- Nishitani Keiji [1966]. *The Awakening of Self in Buddhism* [w:] Franck [1982], s. 11-20, pierwodruk w: „The Eastern Buddhist”, vol. 1/2 (1966), s. 1-11.
- Nishitani Keiji [1968/1]. *A Buddhist Philosopher Looks at the Future of Christianity*, w: *Japanese Christian Yearbook*, Kyōbunkwan, Tokyo 1968, s. 108-111.
- Nishitani Keiji [1969]. *The I-Thou Relation in Zen Buddhism*, w: Franck [1982], s. 39-53, pierwodruk w: „The Eastern Buddhist”, vol. 2/1 (1969), s. 71-87.
- Nishitani Keiji [1975]. *The Significance of Zen in Modern Society*, w: „Japanese Religions”, vol. 8/3, s. 18-24.
- Nishitani Keiji [1982]. *Religion and Nothingness*, 1982.
- Nishitani Keiji [1990]. *The Self-Overcoming of Nihilism*, 1990.
- Nishitani Keiji [1991]. *Nishida Kitarō*, 1991.

- Nishitani Keiji [1992]. *Nishida Kitaro's Character...* [Nishida Kitarō Sensei no hitogara], w: *Collected Works*, 15: 12-21, 1992, tłum. Wayne Yokoyama, Kioto. Artykuł zamieszczony na stronie: <<http://www.shindharmanet.com/>>.
- Noda Matao [1954]. *East-West Synthesis in Kitarō Nishida*, w: „Philosophy East and West”, vol. 4/4 (1954-1955), s. 345-359.
- Tanabe Hajime [1959]. *Memento Mori*, „Philosophical Studies of Japan”, vol. 1, s. 1-12.
- Tanabe Hajime [1969]. *The Logic of the Species as Dialectics*, „Monumenta Nipponica”, vol. 24/3, s. 273-288.
- Tanabe Hajime [1986]. *Philosophy as Metanoetics*, 1986.
- Tanabe Hajime [1990]. *Religion, Theology, and Philosophy. Conclusion: Love, Struggle, and Freedom*, w: Ozaki Makoto, *Introduction to Philosophy of Tanabe [...]*, Amsterdam 1990, s. 127-169.
- Uno Taitetsu (red.) [1989]. *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Encounter with Emptiness*, 1989.
- Unno Taitetsu, Heisig James (red.) [1990]. *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative*, 1990.
- Waldenfels Hans [1980]. *Absolute Nothingness: Foundation for a Buddhist-Christian Dialogue*, 1980.
- Wargo Robert J.J. [2005]. *The Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitarō*, Honolulu 2005.
- Yusa Michiko [2002]. *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*, Honolulu 2002.