

Paweł Zieliński

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Wartości pedagogiczne w nauczaniu Dōgena

Wprowadzenie

Powszechnie uważa się, że Kigen Dōgen (1200-1253) jest jednym z największych, jeśli nie największym myślicielem japońskim oraz znaczącym reformatorem religijnym w tym kraju¹. Bez wątpienia Japończycy są dumni z Dōgena i jego osiągnięć. Podziwia się jego „niezrównaną głębię myślenia” oraz zmiernanie w stronę problematyki podejmowanej przez współczesną filozofię, a także wyjątkową, czy nawet genialną osobowość religijną, wyrosłą z „samego centrum kultury japońskiej”². Niniejszy artykuł ma pomóc w odpowiedzi na pytanie, czy ten uważany za wybitnego filozofa i nauczyciela mnich Zen w swym nauczaniu doktryny buddyjskiej zastosował istotne innowacje, czy w jego dziełach i działalności można odnaleźć istotne wartości pedagogiczne?

Ideał i wartości pedagogiczne mahajany, a zwłaszcza tkwiące w naukach chińskiej szkoły Huayan, w dużym stopniu powiązanej z nauczaniem Zen, zawarłem w osobnej rozprawie³. Tutaj zamierzam skupić się na wartościach pedagogicznych twórcy japońskiej szkoły Zen – Sōtō. Postaram się dociec, które wartości uwidaczniające się w dziełach i działalności Dōgena, czyli które przekonania i wierzenia, ideały i wzorce oraz preferencje i upodobania⁴ są istotne z pedagogicznego punktu widzenia. Tak zarysowaną problematykę

¹ Por. P. Williams, *Buddyzm mahajana*, Wydawnictwo A, Kraków 2000, s. 142.

² H. Dumoulin, *A history of Zen buddhism*, wyd. 2, Beacon Press, Boston 1971, s. 151.

³ Por. P. Zieliński, *Ideał wychowania i wartości pedagogiczne Huayan – chińskiej szkoły buddyżmu mahajany*, złożony do druku w: „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pedagogika”, 2016, t. 25.

⁴ Jest to jedna z naukowych klasyfikacji wartości (Instytutu GAMMA z Montrealu). Por. P. Zieliński, *Zespół GAMMA – Raport*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7: V-Ż, red. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007, s. 891-899 oraz tenże,

badawczą rozpatrzę głównie w oparciu o kategorie pedagogiki filozoficznej. Rekonstruując aspekt pedagogiczny działalności i dzieł Dōgena, będę starał się odnieść zarówno do jego poglądów ontologicznych i epistemologicznych, ale także antropologicznych, etycznych oraz aksjologicznych, jako tworzących podstawy jego myśli pedagogicznej. Czy ideał wychowania w ujęciu twórcy japońskiego zen Sōtō odbiega w jakiś zasadniczy sposób od nauk buddyzmu mahajany? Każdy taki ideał stanowi część normatywnej kultury społeczeństwa⁵, gdyż stanowi podstawę wszelkiej działalności wychowawczo-kształcącej, ponadto udziela odpowiedzi, w mniemaniu swego krzewiciela, na pytania o istotę i sens egzystencji ludzkiej oraz przeznaczenie świata⁶.

Artykuł ma zatem posłużyć, pisząc najogólniej, przybliżeniu pedagogom i humanistom dotychczas nie rozpoznanej w pedagogice polskiej myśli pedagogicznej Dōgena, wybitnego przedstawiciela kultury japońskiej, do którego dorobku odwołuje się coraz więcej współczesnych uczonych Zachodu. Jest jednak zaledwie pierwszym oglądem pedagogicznym tej problematyki, dlatego nie daje jej kategoriycznego rozstrzygnięcia, lecz stanowi jedynie przyczynek do dalszych badań.

Tło polityczno-kulturowe i społeczne działalności i twórczości Kigena Dōgena

Lata życia omawianego mnicha Zen to w Japonii pierwszy okres rządów dziedzicznych dowódców wojskowych, zwanych szogunami, czyli pierwszy szogunat (jap. *bakufu*) Kamakura (1185 lub 1192-1333), w którym jeszcze współlistniały ze sobą rządy militarne wraz ze systemem feudalnym oraz władza cesarska. Za życia Dōgena dochodziło do zamieszek i starć między cesarzem a rodem Hōjō, które w rezultacie doprowadziły do tego, że cesarz wraz z dworem znalazł się pod kontrolą bakufu. Faktyczną władzę sprawował regent z rodu Hōjō, który przewodniczył obradom Rady Państwa. Powstał tzw. kodeks Jōei, sankcjonujący zmianę rządów na wojskowe, a ujęty w nim zbiór zasad regulujących powinności wasali wobec szoguna obowiązywał przez kolejne ponad sześćset lat. Nazwa pierwszego szogunatu pochodzi od miasta Kamakura w prefekturze Kanagawa, które stało się jego stolicą. Miasto przeżywało swój rozkwit po 1221 roku za rządów regentów

Taoistyczne, konfucjańskie i zachodnie koncepcje pedagogiczne, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2015, s. 137-139.

⁵ B. Śliwerski, *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012, s. 75.

⁶ S. Nalaskowski, *O ideale wychowania i celach kształcenia. Studium z pedagogiki porównawczej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994, s. 9.

Hōjō. W okresie tym zbudowano wiele świątyń buddyjskich, zwłaszcza powiązanych ze szkołą Zen Rinzai. Na przykład świątynia Engakuji stała się ośrodkiem kulturalnym, w którym uprawiano różne dziedziny nauki, chociażby studia konfucjańskie, oraz sztuki, zwłaszcza malarstwo, kaligrafię, rzeźbiarstwo, a także sztukę ogrodową, a mistrzami w tych dziedzinach byli zarówno Japończycy, jak i Chińczycy⁷. W 1247 roku Dōgen został zaproszony do Kamakury przez regenta Hōjō Tokiyoriego, który zaofiarował zbudowanie dla niego klasztoru w mieście, jednak mnich odmówił⁸. Dōgen przebywał też w latach: 1223-1227 w Chinach, gdzie pobierał nauki u swego nauczyciela Rujinga (Ju-ching, jap. Nyōjō, 1163-1228)⁹ w klasztorze Jingde (Ching-tzu) na Górze Tiantong¹⁰, od którego otrzymał przekaz Dharmy¹¹. Były to Chiny epoki Song (960-1279), wielkiego rozkwitu nauki, filozofii, kultury i sztuki, a także technologii, do czego przyczyniło się upowszechnienie druku, opartego na ruchomej czcionce¹². Był to też okres licznych starć i wojen z Mongołami, których zaczęła doświadczać Południowa Dynastia Song, na której tereny trafił Dōgen. W społeczeństwie zaczęła dominować warstwa urzędników, wypierając powoli arystokrację, a nowe relacje społeczne wspierał neokonfucjanizm, częściowo oparty na filozofii buddyjskiej. Buddyizm w tej epoce przeżywał niewielkie odrodzenie po prześladowaniach w końcu poprzedniej dynastii Tang. Wszyscy opaci świątyń i klasztorów buddyjskich musieli być zatwierdzeni przez cesarza i jego wysokich rangą urzędników – mandarynów (chiń. *guan*), którym byli formalnie podporządkowani¹³.

⁷ Por. Kamakura, w: J. Tubielewicz, *Kultura Japonii. Słownik*, WSiP, Warszawa 1996, s. 137 oraz Engakuji, w: tamże, s. 69.

⁸ Dōgen, w: tamże, s. 56.

⁹ Tamże, s. 55.

¹⁰ Ju-ching, w: H.J. Baroni, *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, Rosen Pub. Group, New York 2002, s. 166.

¹¹ W Chan i Zen, pisząc w uproszczeniu, to formalny przekaz czy potwierdzenie (jap. *inka-shōmei*) rozumienia nauk Buddy i zostania spadkobiercą w linii transmisji tych nauk, zazwyczaj upoważniające do założenia własnego ośrodka zen.

¹² Stało się to wcześniej, niż w Europie. Inna sprawa, że Chińczycy nie posługiwali się alfabetem w naszym rozumieniu. Mieli pismo sylabowe, czyli składające się ze znaków zazwyczaj odpowiadających poszczególnym sylabom.

¹³ Por. A. Cotterell, *China. A History*, Random House, London 1990, s. 166-187. W Chinach panował ustrój określany mianem feudalizmu biurokratycznego, w którym istniało wiele stopni mandarynów, zarówno cywilnych, jak i wojskowych. Swoje stanowiska urzędnicy otrzymywali w wyniku studiowania klasycznych ksiąg konfucjańskich i zdania bardzo trudnych egzaminów. Wyżsi stopniem mandaryni byli bardzo dobrze wykształceni oraz posiadali wielką władzę, jednak byli słabo opłacani, co stwarzało pole do licznych nadużyć. Por. też: P. Zieliński, *Taoistyczne, konfucjańskie i zachodnie...*, s. 480-481.

Dōgen urodził się w rodzinie arystokratycznej, jednak ojciec, wysokiej rangi minister, zmarł, gdy syn miał 3 lata, a matka zmarła, gdy miał 8 lat. Chłopiec był utalentowany, ponoć w wieku 4 lat czytał poezję chińską, a mając 13 lat trafił do klasztoru buddyjskiego szkoły Tendai¹⁴ i został mnichem. Wkrótce, popychany pragnieniem rozstrzygnięcia zasadniczych wątpliwości egzystencjalnych, do czego mogła przyczynić się wczesna śmierć rodziców, rozpoczął studia u Myōana Eisaia (1141-1215), który formalnie zaszczerpił Zen (szkoła Rinzaï, chiń. Linji) w Japonii. Po śmierci Eisaia wraz z jego następcą Myōzenem (1184-1225) wyjechał do Chin i w 1223 roku znalazł się w porcie Ningbo. W Chinach Dōgen odwiedzał *różne klasztory buddyjskie, szukając właściwego dla siebie nauczyciela czy mistrza. Odnalazł go w osobie wspomnianego Tiantonga Rujinga, mistrza Chan szkoły Caodong, który był opatem kilku klasztorów w Chinach, a ostatecznie w 1225 roku został opatem klasztoru Jingde, gdzie przybył do niego Dōgen*¹⁵. Pod okiem mistrza mnich osiągnął satori i otrzymał formalne potwierdzenie bycia zdolnym do nauczania Dharmy, a w 1227 roku powrócił samotnie do Japonii, gdyż jego towarzysz podróży zmarł dwa lata wcześniej. Przez kilka lat, do 1230 roku Dōgen przebywał w świątyni Kennin-ji w Kioto, a gdy zwolennicy szkoły buddyjskiej Tendai w Kioto nasilili swe działania skierowane przeciw nowym szkołom buddyjskim, mnich opuścił miasto i podjął samodzielne nauczanie w *założonej przez siebie małej świątyni Kannon-dōri-in w Uji, a potem w nowym klasztorze Kōshō-hōrinji, posiadającym odpowiednią salę medytacyjną*¹⁶. W 1241 roku mnich Kakuzan Ekan ze szkoły *Daruma-shū, powstałej w XII wieku w Japonii szkole opartej na naukach Chan, przyprowadził do klasztoru swoich uczniów, m.in. Kouna Ejō* (1198-1280),

¹⁴ Japońska szkoła buddyjska Tendai powstała na początku IX w. i jest powiązana z chińską szkołą buddyzmu mahajany Tiantai, opartą na *Sutrze Lotosu*. Buddyzm do Japonii dotarł w VI w. z Korei. W kolejnych wiekach pojawiły się różne szkoły buddyjskie, jak Madhjamaka, Jogaczara, wspomniana szkoła Tendai i Shingon oraz Zhenyan i amidyizm, a w późniejszych wiekach powstawały kolejne szkoły buddyjskie. Zwłaszcza pomiędzy zwolennikami odłamów Tendai dochodziło do konfliktów i walk, ponadto szkoła ta, jak i inne, już zakorzenione w rzeczywistości japońskiej, były niechętne, a czasem wręcz wrogie wobec napływających, nowych na tym terenie, kultów buddyjskich.

¹⁵ A. Ferguson, *Zen's Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*, Wisdom Publications, Boston 2011, s. 492-493 oraz T.J. Kodera, *Dogen's Formative Years in China. An Historical Study and Annotated Translation of the Hōkyō-ki*, Lowe & Brydone Printers, London-New York 2009, s. 103-105.

¹⁶ H. Dumoulin, dz. cyt., s. 157.

który został spadkobiercą Dharmy Dōgena¹⁷. Prawdopodobnie na skutek prześladowań ze strony już zakorzenionych w Japonii szkół buddyjskich Dōgen w 1243 roku przeniósł się w górzysty rejon Japonii, gdzie niedaleko miasta Fukui założył klasztor Eihei-ji, czyli Klasztor Wiecznego Pokoju, w którym przebywał przez pozostałą część życia (a warunki życia nie były tam zbyt dobre, zwłaszcza zimą). Świątynia ta należy do jednej z dwóch najważniejszych świątyń szkoły Zen Sōtō, która obecnie dominuje wśród japońskich szkół buddyjskich¹⁸. Dōgen zmarł w Kioto w 1253 roku, gdzie udał się w celu podratowania podupadłego zdrowia¹⁹.

Do najważniejszych dzieł Dōgena zalicza się: *Hōkyōki* czyli *Zapiski ery Baojing*, będące zapisem rozmów mnicha z jego chińskim mistrzem, odnalezione po śmierci Dōgena przez jego następcę Kōuna Ejō; krótki tekst *Fukan zazengi* – *Zasady uniwersalnego zazen*; uważane za główne dzieło – *Shōbōgenzō* czyli *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa*; ponadto wymienia się *Shōbōgenzō zuimonki* – *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa* czyli *zapiski zasłyszane*, będące mowami Dharmy Dōgena (które adresował do swoich mnichów), spisane przez Ejō; a także *Eihei kōroku* czyli *Obszerne zapiski z Eiheiji*²⁰.

Metafizyka i etyka w filozofii Dōgena

Rozpatrując filozofię Dōgena należy stwierdzić, że początkowo miała ona charakter bardziej metafizyczny, a w drugim okresie jego życia *dotyczyła zwłaszcza kwestii etycznych*. Wiąże się to prawdopodobnie z kolejami życia japońskiego nauczyciela buddyzmu. W drugim okresie życia musiał on zajmując się nowymi adeptami Zen, napływającymi do świątyni z wiosek wokół Eihei-ji, a byli to przeważnie ludzie prości i niewykształceni. Należało zatem mówić do nich w sposób przystępny, zgodny z kategoriami ich rozumienia rzeczywistości i odniesienia metafizyczne w nauczaniu zenjiego²¹ zapewne już rzadziej występowały, z kolei kwestie regulujące zachowanie w klasztorze, powiązane z etyką – częściej.

¹⁷ W.M. Bodiford, *Sōtō Zen in Medieval Japan*, A Kuroda Institute Book University of Hawaii Press, Honolulu 1993, s. 26.

¹⁸ Jakkolwiek Dōgena uważa się za założyciela japońskiej szkoły Zen Sōtō, to niektórzy współcześni uczeni wskazują w tym kontekście zwłaszcza na wychowanka Eihei-ji Keizana Jōkina (1264-1325). Tamże, s. 64, 81.

¹⁹ H. Dumoulin, dz. cyt., s. 158-159.

²⁰ Por. S. Heine, *Dōgen*, w: *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997, s. 411.

²¹ Zenji (jap.) wybitny, zasłużony mnich Zen.

Okres metafizyczny w twórczości Dōgena najbardziej wiąże się z zawartością jego głównego dzieła – *Shōbōgenzō*, a przynajmniej niektórych jego części. Ten rozbudowany do blisko stu rozdziałów tekst nie jest łatwy w odbiorze. Pisany był dla wyznawców szkoły Zen i odwołuje się do wielości kategorii buddyjskich, jak: dharmy buddy, natura buddy, natura umysłu, stan buddy, nirwana, samsara, tathagata i innych, zawiera też sprzeczności zaznaczające się między poszczególnymi rozdziałami, występujące również w ich wydzielonych częściach, a nawet akapitach. Toteż nie stanowi on wyводу logicznego, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni przy studiowaniu klasycznej filozofii zachodniej. Autor posługuje się często poetyckimi metaforami: wody i księżyca, odbicia księżyca w wodzie, dolin i gór, i innymi poetyckimi zwrotami, by oddać refleksje dotyczące wkroczenia w świat oświecenia, który jest prezentowany w wielu aspektach właśnie z pozycji oświeconego mistrza, przekraczającego dualistyczne postrzeganie świata. Dzieło stanowi wykładnię istoty nauk buddyjskich, przy czym podkreślone zostały kwestie samego oświecenia i religijnego znaczenia życia i samorealizacji człowieka. W zawartości dzieła pojawiają się tematy metafizyczne, ale również mające charakter pragmatyczny, czy wręcz instruktorski. Dōgen porusza m.in. następującą *problematykę*: urzeczywistnienia się absolutnej prawdy, Natury Buddy, zgłębiania Drogi ciałem i umysłem, Wielkiego Przebudzenia, sposobu praktykowania siedzącej medytacji, samadhi, Kwiatu Pustki, podtrzymywania praktyki, równości kobiet i mężczyzn, Avalokitesvary, „Bytu-i-czasu”, nauk Buddy, nadprzyrodzonej mocy, wiosen i jesieni, czterech elementów w relacjach społecznych bodhisattwów, trzydziestu siedmiu elementów *bodhi* (oświecenia), samadhi jako doświadczania Jaźni, zasługi porzucenia rodzinnego życia, *Życia i Śmierci, Woli Prawdy, Pobierania Nauk, Ośmiu Prawd Wielkiej Ludzkiej Istoty i jeszcze* inne tematy, które zdają się w połączeniu tworzyć kompleksowe wyjaśnienie doktryny buddyizmu mahajany²².

Kilka zasadniczych tematów metafizycznych przykuło uwagę współczesnych filozofów Wschodu i Zachodu. Należy do nich, między innymi, rozumienie „nietrwałości” i „bytu-w-czasie” („istnienia-w-czasie”). Nietrwałość to ulotność każdego aspektu egzystencji człowieka i innych istot, a w rozumieniu Dōgena również *nirwana* (uniwersalna natura Buddy) nie powinna być traktowana jako niepodlegające zmienności królestwo czy schronienie²³. W osobistym doświadczeniu zaznacza się ta nietrwałość jako

²² Są to tytuły wybranych rozdziałów dzieła. Por. *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*, t. 1-4, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2008.

²³ Tak to interpretuje Steven Heine. S. Heine, dz. cyt., s. 411-412.

„pełne, nieprzerwane, stale odnawiane doświadczanie zmienności i jedności istnienia w czasie (*uji*)” i stanowi podstawę „każdego aspektu buddyjskiego treningu medytacyjnego i duchowego urzeczywistnienia”²⁴. Zawarta w dwudziestym zwoju *Shōbōgenzō* interpretacja *uji* nastęrcza filozofom, jak również tłumaczom, wielu problemów²⁵. Klasyczna interpretacja *uji* zakłada, że sam czas jest istnieniem, a wszystko, co istnieje – czasem. Jest to wszystko, co podlega dynamicznym zmianom, jest w procesie stawania się, a zatem wszelkie istnienia. Takie stanowisko pozwalało na czynienie komparatystyki z egzystencjalizmem Martina Heideggera²⁶. Nowsza interpretacja filozoficzna oddaje *uji* jako rozumienie, iż każde istnienie jest chwilowe, cała egzystencja ma naturę tymczasową, zachodzi w chwili, jest chwilą, wyłania się w chwili, dzieje się w czasie, stanowi „moment egzystencjalny”²⁷. W sensie ontologicznym (zróznicowany) świat byłby zatem rodzajem „mignięć”, iluzji, niczym wyświetlany klatka po klatce film, dostępny jedynie w danej chwili czy momencie i poza tym nieistniejący. Taka interpretacja nie jest jednak czymś nowym w świetle nauk Zen, chociażby roshiego Hakuuna Yasutaniego (1885-1973). Zatem epistemologia oparta byłaby tutaj na maksymalnym wglądzie w dany moment przejawiania się rzeczywistości i na maksymalnym zjednoczeniu się z tą chwilą. Nie chodzi więc o rozumowe czy empiryczne przeżywanie chwili, lecz bardziej w oparciu o maksymalnie przytomny wgląd i empatię, razem stanowiące całkowite zjednoczenie (umysłu) z danym manifestującym się momentem egzystencjalnym (*samadhi*).

Jeśli chodzi o etykę, wiąże się ona w naukach Dōgena z karmą, prawem przyczyny i skutku, które działa w sposób aksjomatyczny i mechaniczny zarazem, tzn. każdy czyn stanowi załączek przyszłego skutku i jako taki ściśle go determinuje, stąd przynosi zasłużoną nagrodę lub karę. Nie jest to w sprzeczności z zaprezentowaną metafizyką, ponieważ „przyczyna-i-skutek” przebiega z „chwili-na-chwilę”, zatem karma jest nierozłączna od nirwany. W związku z tym istnieje w chwili i ma charakter nietrwały. Ponadto niekorzystne przyczyny (karmiczne), tzn. uniemożliwiające lub utrudniające zaangażowaną praktykę buddyjską, można zrównoważyć przyznając się

²⁴ Tamże, s. 412.

²⁵ Por. Dōgen Kigen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. Zwoje 17-40*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 51 i nn.

²⁶ Por. też S. Heine, *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, State University of New York Press, Albany 1985.

²⁷ R. Raud, *The Existential Moment: Re-reading Dōgen's theory of time*, „Philosophy East and West” 2012, t. 62, nr 2, s. 153, 167.

publicznie do winy i wyrażając autentyczną skruchę²⁸. To właśnie te elementy filozofii zenjiego, zajęcie się nietrwałością, kwestiami czasowości, skończoności i śmierci, ale też moralności w oparciu o zaangażowanie, odpowiedzialność i autentyzm, ponadto wyraźnie zaznaczająca się w twórczości mistrza poetyckość i estetyczne postrzeganie zjawisk, stanowią metainstrumenty komparatystyki jego twórczości z filozofią i kulturą zachodnią, zwłaszcza z egzystencjalizmem.

Zenji rozbudował zasady życia religijnego mnichów, wprowadzając m. in. ceremonię wyznania i skruchy w zgromadzeniu, ale też pouczenia dla kucharza klasztornego, pouczenia związane z udawaniem się na posiłek, ponadto dotyczące sposobu praktyki, traktowania mnichów nauczycieli oraz regulujące pracę zarządców klasztoru²⁹. Kwestie eschatologiczne, a zatem dotyczące spraw ostatecznych, jak śmierć i życie pośmiertne, wiążą się z wymienioną kategorią odpowiedzialności³⁰, która jest powiązana także z soteriologią, teorią zbawienia człowieka. Są to kategorie religioznawcze, zarówno zagadnienia eschatologiczne, jak i soteriologiczne dotyczą celu i sensu egzystencji ludzkiej, ponadto wpisują się w antropologię, tutaj traktowaną jako religijna teoria człowieka³¹. Chodzi o to, że twórczość (i działalność) Dōgena, niezależnie od potrzeb naukowej interpretacji uczonych zachodnich, którzy często chcieli ją (i w ogóle cały zen) dopasować do wyzwań współczesności oraz „ubrać w intelektualne szaty”, nie ma charakteru wyłącznie filozoficznego, ale jest powiązana z praktyką wiary, ma zatem wyraźny charakter religijny. Zostało to dobitnie podkreślone w interesującej pracy *Zen Ritual. Studies on Zen Buddhist Theory in Practice*³². Sam Dōgen jest również autorem tekstu *Umysł Drogi*, w którym bezpośrednio zawarł wskazówki na temat praktyki po śmierci ludzkiej istoty³³. Podobnie jak taoizm i konfucja-

²⁸ S. Heine, *Dōgen...*, s. 415.

²⁹ Dōgen Kigen, *Reguła Zgromadzenia Mnichów Buddyjskich*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 5.

³⁰ Por. J. Górniewicz, *Kategorie pedagogiczne*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2001, s. 14.

³¹ Por. J. Marzęcki, *Systemy filozoficzno-religijne Wschodu. Historia – metafizyka – etyka*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 1999, s. 10.

³² Por. D.S. Wright, *Introduction: Rethinking Ritual Practice In Zen Buddhism*, w: *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, red. S. Heine, D.S. Wright, Oxford University Press, Inc., Oxford-New York 2008, s. 16.

³³ Dōgen Kigen, *Umysł Drogi*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/dogen-kigen-umysl-drogi.html> (data dostępu: 20.05.2016). Choć tego nie zaznaczono w polskim tłumaczeniu, jest to 93 rozdział *Shōbōgenzō*, zwany „Dōshin”. Por. *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*, t. 4, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2008, s. 303-305.

nizm, buddyzm zen należy zatem w opracowaniach naukowych traktować jako system filozoficzno-religijny.

Ideał wychowania i samowychowania według Dōgena – teleologia drogi

W swym najwybitniejszym dziele *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa* Dōgen ostatni napisany przez siebie zwój (rozdział) poświęcił „Shobogenzo Hachidainingaku”, czyli „Ośmiu Prawdom Wspaniałych Ludzi” lub „Ośmiu aspektom przebudzenia bodhisattwów (prawdziwie dojrzałych, dorosłych istot)”. To właśnie ten zwój jest uważany za najważniejszy w *Shōbōgenzō* i ma odnosić się bezpośrednio do prawd wygłoszonych przez Buddę Śiakjamuniego w dniu jego śmierci (tuż przed *parinirwaną*). Z analizy tej ostatniej i najważniejszej części dzieła japońskiego mistrza wyłania się obraz ideału wychowania nieco inaczej zaprezentowany niż w *Daśabhumika-Sutrze*, czyli *Sutrze Dziesięciu Stopni*, która stanowi istotną część *Sutry Awaransaki*, jednego z podstawowych i rozbudowanych (o objętości porównywalnej z *Biblią*) tekstów mahajany. *Daśabhumika-Sutra* opisuje dziesięć poziomów ewolucji bodhisattwy (jedenastym jest stan Buddy), który stopniowo rozwija dziesięć *paramit*, cnót („doskonałości”), jakimi są: szczodrość, moralność, cierpliwość, wysiłek, koncentracja, mądrość, „zręczne środki”, aspiracja, moc i wzniosła mądrość³⁴. Uszlachetniając te cnoty oświecona istota wznosi się na kolejne dziesięć poziomów rozwoju duchowego i moralnego. Poziomy te oddają radość samodoskonalącej się istoty z postępu we wglądzie w śunjatę (pustkę lub pustość)³⁵ i nabywania coraz doskonalszych środków nauczania, a także postęp na drodze coraz bardziej zaawansowanej medytacji, czemu towarzyszy coraz głębsza mądrość, aż pracujący dla dobra innych bodhisattwa potrafi rozprzestrzeniać swe nauki wśród wszystkich potrzebujących ich istot, które wydobywają z nich tyle, ile istotnie potrzebują³⁶.

„Osiem Prawd Wielkich Ludzkich Istot” według Dōgena to jednocześnie osiem cech dojrzałych, przebudzonych ludzi, a także osiem aspektów przebudzenia bodhisattwów. Dotychczas w języku polskim ukazało się (naukowe) tłumaczenie 40 pierwszych części (rozdziałów, ksiąg, zwojów)

³⁴ J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Wydawnictwo „A”, Kraków 1999, s. 106 i nn.

³⁵ Pustka czy pustość w buddyjskim rozumieniu znacznie odbiega od utartego w kulturze i filozofii zachodniej pojęcia nicości, nieistnienia, dodatkowo często wartościowanego pejoratywnie.

³⁶ Poziomy te przedstawiłem dokładniej w końcowej części wspomnianego już artykułu – *Ideał wychowania i wartości pedagogiczne Huayan – chińskiej szkoły buddyzmu mahajany*.

Shōbōgenzō, a zatem mniej niż połowa³⁷. „Hachi-dainingaku” stanowi ostatni, 95 zwoj *Shōbōgenzō*, napisany przez Dōgena w roku jego śmierci. Słowo „hachi” oznacza „osiem”, zaś „Dainin” – „wielką ludzką istotę”, czyli buddę (ewentualnie bodhistattwę), z kolei „gaku” – „intuicyjne odzwierciedlenie” lub „prawdę”. Dōgen nawiązał w tym rozdziale do ostatniej wypowiedzi Buddy, która została potem zapisana w *Yuikyōgyō, Sutrze Przekazanych (Potomności) Nauk*³⁸, zwanej też *Sutrą Ostatniej Nauki*³⁹.

Dōgen wymienił i krótko omówił następujące osiem cech „wielkiej ludzkiej istoty”, każdorazowo cytując przy tym (sutrę) *Śiakjamuniego*.

Po pierwsze, posiada ona już niewiele pragnień i nie goni za podnieceniami zmysłów, nie pragnie własnego zysku, zadawała się niewielkim stanem posiadania i wcale z tego powodu nie doświadcza niedostatku. Mając zaledwie kilka pragnień, już przebywa w nirwanie. Jej umysł jest spokojny i wolny od trosk, nie podąża za zmysłami ani też nie manipuluje umysłami innych ludzi, jak to robi nieszczerza osoba. Kulturowanie opisanego zachowania ma przynieść dobre zasługi (skutki karmiczne), a przeciwstawnego – wiele cierpień.

Po drugie, wie, kiedy już zadowolili się posiadanymi rzeczami. Chodzi tu o stan zadowolenia, radości, spokoju, odprężenia, bycia usatysfakcjonowanym. Osoby zadowolone nie muszą być bogate (materialnie), a niezadowolone mogą już posiadać bardzo wiele, lecz wciąż podlegać (pięciu) pragnieniom zmysłowym⁴⁰.

Po trzecie, potrafi cieszyć się (napawać się) spokojem i ciszą. Zostawia za sobą hałas, spory i pomieszanie innych ludzi i grup, odrzuca przywiązanie do świata i przebywa sama w cichym miejscu, by usunąć przyczynę cierpienia. Chodzi tu zapewne o skłonność do praktykowania zazen (medytacja w pozycji siedzącej, ale nie tylko), a nie o izolowanie się od świata.

³⁷ Chodzi o tłumaczenia Macieja Kanerta: Dōgen Kigen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. O praktykowaniu Drogi. Zwoje I-XVI*, Wydawnictwo homini, Kraków 2005 oraz Dōgen Kigen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. Zwoje 17-40*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.

³⁸ *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*, t. 4, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2008, s. 317.

³⁹ T.G. Foulk, *Ritual in Japanese Zen Buddhism*, w: *Zen Ritual. Studies of Zen...*, s. 71.

⁴⁰ Chodzi tu o przywiązania do: własności, seksu, jedzenia i picia, sławy i snu. W Chan i Zen wymienia się również pięć przeszkód: chciwość (przywiązanie do rzeczy), gniew albo wrogość, apatię i ospałość, smutek i żal, wątpienie albo niemożność podjęcia decyzji. Ponadto mówi się o trzech truciznach, za które zazwyczaj uważa się chciwość, gniew wynikły z egocentryzmu oraz ułudę wynikłą z niewiedzy. Do usunięcia ich wszystkich ma przede wszystkim służyć praktyka zazen – siedzącej medytacji.

Po czwarte, potrafi stale wkładać szczerą wysiłek, nieustannie i pilnie praktykować, aby bez trudu kontynuować swoją życiową drogę.

Po piątą, nieustannie zachowuje uważność. Dzięki kultywowaniu właściwej uwagi pięć pożądań czy pragnień zmysłowych nie będzie w stanie zapanować nad istotą ludzką, nawet wtedy, gdy będą się one bezpośrednio manifestować.

Po szóste, praktykuje skupienie czy koncentrację (samadhi). Bycie obecnym bez rozproszenia jest samadhi. Praktykujący osiąga stan stałego skupienia, tym samym podtrzymuje moc koncentracji, która (jako wymierna siła czy energia) go zasila. Zagłębia się w rzeczywistość, rozpoznając oznaki powstawania i zanikania wszelkich rzeczy w świecie.

Po siódme, praktykuje (pogłębiającą się) mądrość dzięki słuchaniu, rozważaniu, wprowadzaniu w życie oraz potwierdzaniu. Jest to uwolnienie się od chciwości i przywiązań. Bodhisattwa osiąga wgląd w naturę wszystkich rzeczy, przebywa w świetle, wyzwala się od cierpienia, namiętności, choroby, starości i śmierci.

Po ósme, uwalnia się od wszelkiej niepotrzebnej konwersacji, dyskusji, rozmowy, czy wręcz pustej gadaniny, a tym samym od pomieszania myśli czy umysłu. Dzieje się tak, gdyż doświadacza (lub zdąża do przeżywania) stanu poza wszelkim rozróżnieniem, prawdziwej rzeczywistości, w której nie ma przeciwstawieństw, a jest radość wypływająca ze spokoju⁴¹.

Dōgen stwierdził, że te osiem cech i prawd, które wzajemnie się dopełniają i zawierają w sobie, stanowi „najwyższą instrukcję mahajany”. Stanowią one „Skarbiec Oka Prawdziwej Dharmy Tathagathy” oraz „Cudowny Umysł Nirwany”. Tylko nieliczni ludzie wiedzą o nich i cenią je. Pozostali na skutek „demonicznych sztuczek” oraz braku „dobrych korzeni z poprzednich żywotów” nie są w stanie do nich dotrzeć. Spośród wielu światów istnień tylko przebywanie w świecie ludzi daje sposobność zetknięcia się z tymi prawdami, studiowania ich i praktykowania, rozwijania z żywota na żywot i urzeczywistnienia najwyższego przebudzenia, ponadto nauczania ich żyjących istot, jak to robił Budda⁴².

Zestawiając ten opis ideału wychowania i samowychowania w ujęciu Dōgena z dziesięcioma stopniami rozwoju bodhisattwy zawartymi w *Sutrze*

⁴¹ *Shōbōgenzō. The True...*, s. 317 i nn. oraz Eihei Dogen, *Shobogenzo Hachidainin-gaku – Osiem aspektów przebudzenia bodhisattwów (prawdziwie dojrzałych, dorosłych istot)*, tłum. Shogetsu Doko (D. BuKała), w: *Bukkōin. Światło Buddy*, <http://bukkoin.net/dharma/hachi-dainin-gaku/> (data dostępu: 10.05.2016).

⁴² Tamże.

Daśabhumika, należy stwierdzić, że opis japońskiego zenjiego jest bardziej psychologiczny i pedagogiczny, czy wręcz egzystencjalny, w porównaniu z magicznym i kosmologicznym opisem zawartym w *Sutrze Awatamsaki*. Najwyższą wartością jest praktykowanie drogi Buddy w celu bezpośredniego uchwycenia, we własnym doświadczeniu, sedna jego nauk oraz podzielenie się nimi ze wszystkimi potrzebującymi, pragnącymi wolności, radości i spokoju istotami. Ta teleologia wychowania jest tutaj zaprezentowana ze względniego punktu widzenia, a więc rozpowszechnionej w zróżnicowanym świecie, jedynie dostępnego dla zdecydowanej większości ludzi i innych istot. Z punktu widzenia całościowego, absolutnego, można mówić o teleologii drogi, gdyż, jak mawiał Dōgen, zazen już jest oświeceniem i nie ma żadnej innej prawdy. Zatem nie tyle należy do czegoś dążyć, by coś zdobyć, ale uświadomić sobie w samadhi to, co już ma miejsce. Z tego wynika ranga „bycia tu i teraz” w stanie maksymalnej uważności. Może to początkowo wiązać się ze sporym wysiłkiem, jednak z czasem, w miarę postępowania treningu (uważnego życia), staje się „bezwysiłkowe”, czemu pomaga wynikała z medytacji *yoriki* – moc czy siła wyłaniająca się ze skoncentrowanego i zjednoczonego umysłu. Umysł „siedzącego zazen” zaczyna obejmować każdą ludzką aktywność. Satori rozciąga się na wszystkie czynności i całą egzystencję człowieka. W ten sposób „cel” traci na znaczeniu, a liczy się codzienna „droga”, każda chwila za chwilą, przeżywana z największą uwagą (a taka jest też nowsza interpretacja ontologii Dōgena). Pociąga to za sobą rozwój umiejętności empatycznych, zaangażowania i innych cech osobowości, uchwyconych już przez współczesną naukę w badaniach empirycznych, jako „skutki” uprawiania medytacji. Chodzi tu zwłaszcza o rozwijane podczas medytacji dwóch istotnych z pedagogicznego punktu widzenia zdolności – empatii i samostanowienia, czy też wzrostu poczucia wewnętrznej kontroli, a spadek podlegania kontroli zewnętrznej. U osób regularnie medytujących ponadto obniża się poziom lęku, nawet przed śmiercią, następuje też zmniejszenie się poziomu neurotyczności, spadek ilości zaburzeń psychosomatycznych, a także medytujące osoby stają się bardziej spontaniczne⁴³. Z badań empirycznych wynikają również inne pozytywne zmiany ludzkiej osobowości i zachowania, czy też „korzyści” o charakterze społecznym, zdrowotnym i egzystencjalnym, opisane m.in. przeze mnie w różnych publikacjach⁴⁴. Urzeczywistnienie *śunjaty* w codziennym życiu nie jest stanem

⁴³ Por. C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, PWN, Warszawa 1990, s. 349.

⁴⁴ Por. P. Zieliński, *Psychologiczne, pedagogiczne, socjalne i medyczne wartości medytacji*, „Psychologia, Prace Naukowe WSP w Częstochowie” 2003, t. 10 oraz tenże, *Relaksacja*

odrzućcia świata i znalezienia się w nicości, stanem destrukcji osobowości czy tożsamości człowieka, lecz odzyskaniem swej prawdziwej natury czy tożsamości, o charakterze rdzennym, dotychczas ukrytej, która manifestuje się teraz jako realności nirwany, w postaci doświadczania w codziennym życiu, a nie w niebie czy zaświatach, „prawdziwej wieczności, prawdziwej błogości, prawdziwej osobowości i prawdziwej czystości”⁴⁵. Zatem, ma być to stan dostępny wszystkim ludzkim istotom, ale urzeczywistniany przez nieliczne, rzeczywistość prawdziwa, wolna od jakichkolwiek interpretacji, wymykająca się wszelkim próbom opisu. Jej głębokie doświadczanie i wyłoniona perspektywa mają odbijać się w działaniach rozwiniętych „wielkich ludzkich istot”. Ideał ten wydaje się spełniać zasadnicze kryteria pozytywnego wzorca wychowania i samowychowania człowieka.

Ale jak jest w praktyce, czy mistrzowie tacy jak Dōgen są jego *egzemplifikacją*? Wygląda na to, że ci najbardziej zaawansowani w medytacji, i jednocześnie najbardziej zaangażowani w realizację podstawowych nauk mahajany, w największym stopniu zbliżają się do przedstawionego ideału wychowania. Na Dalekim Wschodzie oraz coraz częściej na Zachodzie, gdzie współcześnie buddyzm przeżywa swój renesans, przez jego wyznawców i zwolenników uważani są za mędrców, żyjących buddów czy bodhisattwów. Nie oznacza to jednak zakończenia procesu samowychowania tych ludzi. Dōgen w tym świetle może jednocześnie jawić się jako niebotyczna postać, ale też jako człowiek posiadający bardzo ludzkie, zwyczajne cechy. Z jednej strony mamy wzniosły i bezpośredni przekaz, jak u Trzeciego Patriarchy, a z drugiej codzienny i bezpośredni przekaz, jak u niezrównanego Zhaozhou. Ponadto współcześni spadkobiercy Dōgena, jak roshi Sawaki, wydają się wręcz bezpośrednio trafiać swoim zen, nie tyle do odbiorcy, co w odbiorcę, wręcz „kłują” zen.

Trzeci patriarcha Chan Janzhi Sengcan (ok. 529-631), tradycyjnie jest uważany za twórcę poematu *Xinxin ming – Strofy wiary w Umysł*, w których padają m.in. takie sformułowania na temat drogi zen:

Ta Wielka Droga wcale nie jest trudna dla ludzi wolnych od swych upodobań. (...) Jeżeli pragniesz jasno ujrzeć prawdę, porzuć to wszystko,

w *teorii i praktyce pedagogicznej*, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2011, s. 273 i nn. Należy przy tym pamiętać, że medytacja nie stanowi „wytworu” Wschodu, lecz występuje w wielu kulturach i religiach, ponadto jest wskazywana jako znacząca wartość pedagogiczna przez kilka kierunków pedagogiki zachodniej.

⁴⁵ P. Zieliński, *Samorealizacja i samowychowanie w Zen i Metodzie Silvy*, Wydawnictwo WSP w Częstochowie, Częstochowa 2000, s. 83.

co jest za lub przeciw. (...) Ciągłe wpadanie w swe „lubię” – „nie lubię” jest chorobliwym nałogiem umysłu. (...) Droga jest pełna jak bezmiar przestrzeni, gdzie nie ma braku i nie ma nadmiaru. (...) W spokoju ujrzyj, że wszystko jest jednym, a błędne myśli znikną same z siebie. (...) Jeśli powrócisz do korzenia zjawisk, odkryjesz sedno znaczenia wszystkiego. (...) Gdy się obudzisz, przekroczysz natychmiast zarówno pustkę, jak to, co jest formą. (...) Wejrzyj w prawdziwą naturę wszystkiego, a z Wielką Drogą będziesz wówczas w zgodzie, idąc swobodnie i bez niepokoju⁴⁶.

Fragmenty te wskazują na teleologię drogi, odrzucenie dualizmu, polegania na rozróżnianiu i klasyfikowaniu, gdyż racjonalny umysł ma swoje ograniczenia i stanowi zaledwie jeden z „etapów” poznania, po którym należy odwołać się do intuicyjnego oglądu. Mistrzowie zen są tutaj bezkompromisowi, na co wskazuje jeden z koanów zen.

Mnich zwrócił się do mistrza Chou⁴⁷: Czym jest Droga?

Ten odparł: Ta, za płotem.

Mnich powiedział: Nie o tę drogę pytam. Pytam o Wielką Drogę.

Chou odparł: Wielka Droga prowadzi przez stolicę⁴⁸.

Ten koan wskazuje bezpośrednio, gdzie prowadzić duchowe poszukiwania, co należy zrobić, aby uwolnić się od różnicującego umysłu. Zen sprowadza duchowe usiłowania człowieka bezpośrednio „na ziemię”, do „tu i teraz”. Prawdy nie ma gdzie indziej, kiedy indziej, ani u kogoś innego. Współczesny spadkobierca w linii nauk Dōgena Kōdō Sawaki (1880-1965) ujął to tak:

Ptak nie śpiewa na cześć osoby siedzącej w zazen. Kwiat nie kwitnie, aby zadziwić tę osobę swym pięknem. W ten sam sposób osoba nie siedzi w zazen w celu osiągnięcia oświecenia. Każda istota urzeczywistnia jaźń, poprzez jaźń, dla jaźni⁴⁹.

Oraz już bardzo bezpośrednio:

Coś ci się pomieszało, jeśli mówisz o poziomach praktyki. Praktyka jest oświeceniem⁵⁰.

⁴⁶ *Strofy wiary w Umysł*, w: *Śpiewy codzienne i ceremonie*, (ZBZ „Sangha”) b.m. i d., s. 15-18.

⁴⁷ Chodzi tu o chińskiego mistrza Chan Zhaozhou Congshena (778-897).

⁴⁸ *The Blue Cliff Record*, SHAMBHALA, Boston-London 2005, s. 306. Tłum. własne.

⁴⁹ *Do Ciebie. Powiedzenia Zen, Do Ciebie, który nie może przestać się martwić, jak go widzą inni*, tłum. Dōkō BuKała, w: <http://mahajana.net/ttd/SawakiKodo-DoCiebie/SawakiKodo-DoCiebie.html#sec2> (data dostępu: 16.05.2016).

⁵⁰ *Do Ciebie. Powiedzenia Zen. Do Ciebie, który obnosi się ze swoim oświeceniem*, tamże.

Zatem, „nie dwa”, ale „jedno”, wszystko jest jednym, a „postęp bodhisattwy” to niweczenie iluzji, że istnieje cokolwiek oderwane od innych rzeczy i zjawisk, czy też istnieje „na zewnątrz”, poza nami („poza nami nie ma buddów”), a nawet, że coś można „osiągnąć”. Ideał wychowania i samowychowania nie może być realizowany „dla siebie”, gdyż prawdziwa natura nie ma charakteru egoistycznego, lecz wyłania się, gdy uwalniamy się od ego i egocentryzmu. Te nie mogą stanowić trwałych i niezmiennych wartości, gdyż wciąż podlegają kształtowaniu i przemianie, jednak w tym procesie nie są w stanie zapewnić wolności i radości jako ukoronowania wysiłków wychowawczych, tym bardziej innym istotom ludzkim. Droga zen jest odmiennym rozwiązaniem problemu, stanowi zatem alternatywę dla współczesnego wychowania (rozumianego w kategoriach celowości). Jeśli ono mierzy się z najważniejszymi pytaniami egzystencjalnymi, to droga zen wskazuje na potencjalność uzyskania zadawalającej odpowiedzi. Sam Dōgen wyraził to następująco:

Buddhowie i Patriarchowie byli kiedyś wszyscy zwykłymi ludźmi. Przebywając w tym pospolitym stanie, niektórzy byli winni złego prowadzenia się i złych myśli, niektórzy byli tępi, a jeszcze inni głupi. A jednak, ponieważ wszyscy poprawili się, poszli za dobrym nauczycielem i praktykowali, stali się Buddhami i Patriarchami. Dziś ludzie muszą robić to samo. Nie ponizaj się mówiąc, że jesteś tępy i głupi. Jeśli nie obudzisz determinacji szukania Drogi w tym życiu, to kiedy spodziewasz się, że będziesz w stanie praktykować? Jeśli zmusisz się do praktykowania teraz, niechybnie osiągniesz Drogę⁵¹.

Teksty nauk Dōgena mają charakter parenetyczny, a w osobowościach nauczycieli Zen można dopatrzeć się realizacji ideału wychowania, jeśli tylko uwolnimy się od przywiązania do przekonania o istnieniu idealnych osobowości, a także od idealizowania samej drogi (jako życia duchowego, religijnego), wreszcie od podziału na *sacrum* i *profanum*.

Inne wartości pedagogiczne

Wcześniej wspominałem o wartościach pedagogicznych w nauczaniu Dōgena, które są ściśle powiązane z głównymi wartościami pedagogiki

⁵¹ Dōgen, *Shōbōgenzō Zuimonki (Elementarz Zen Sōtō)*, rozdz. VI, 16, http://mahajana.net/teksty/dogen_elementarz_zen_soto/6.html (data dostępu: 16.05. 2016).

egzystencjalnej, o autentyczności i zaangażowaniu⁵², do których należy dołączyć jeszcze odpowiedzialność⁵³. Również wśród wartości tego kierunku pedagogicznego wyraźnie zaznaczyły się: wolność oraz dialogiczność⁵⁴, co może przełożyć się na problematykę doświadczania swobody w relacjach: nauczyciel – uczeń. W kontekście myśli pedagogicznej Dōgena można tu rozważyć jego relacje z chińskim mistrzem Rujingiem, u którego pobierał nauki, oraz z *Kounem Ejō, głównym uczniem i bezpośrednim spadkobiercą Dharmy*. W obu przypadkach mamy do czynienia z dialogiem, najpierw w układzie asymetrycznym, a potem w symetrycznym. W każdej takiej relacji, jak można zauważyć, zaistniała postawa dialogu, jako otwarcie wobec drugiego człowieka. Czy Dōgen był człowiekiem dialogu? Taki człowiek poszukuje wraz z innymi Prawdy, dąży do współwolności z otoczeniem oraz oddaje swe „ja” do dyspozycji partnera przez miłość. Zatem są to trzy cechy człowieka dialogu, który jest jednocześnie dialogiem rzeczowym, personalnym i egzystencjalnym⁵⁵.

Dōgen przez kilka lat wchodził w relacje dialogowe z Tiantongiem Rujingiem, który był, jak wspomniano, mistrzem Chan szkoły Caodong. Szkoła ta swe nauki wyprowadza od Dongshana Liangjie (Tung-Shana, 807–869), którego nauki Dōgen obszernie zacytował aż w dwudziestu rozdziałach *Shōbōgenzō*⁵⁶. Szkoła odwołuje się zarówno do koanów, jak i „tylko siedzenia” (shikan-taza) oraz wskazuje na tzw. natychmiastowe oświecenie, tzn. oświecenie jest już obecne podczas praktyki medytacyjnej, a nie dochodzi się do niego stopniowo, dzięki medytacji⁵⁷.

Pierwszą relację dialogową japońskiego mnicha można odczytać, analizując jego dzieło *Hōkyōki* czyli *Zapiski ery Baojing*⁵⁸. Te zapiski rozmów dotyczą rozmaitych tematów: obyczajów, życia klasztornego, wskazań dla nowicjuszy, zachowań opata, znaczenia zazen, a także istoty oświecenia. Rujing przyjął bardzo serdecznie w swym klasztorze proszącego o Dhamę Dōgena. Stwierdził, że będzie go traktował jak ojciec, przyjmował o każdej

⁵² Por. J. Tarnowski, *Pedagogika egzystencjalna*, w: *Pedagogika*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, WN PWN, Warszawa 2004, s. 249–255.

⁵³ S. Heine, *Dōgen...*, s. 416.

⁵⁴ J. Tarnowski, dz. cyt., s. 257.

⁵⁵ Tamże, s. 258.

⁵⁶ Sh. Sakurai, *Przedmowa*, w: Tung Shan, *Wkraczając w góry, „miska ryżu”*, (Warszawa) 2005, s. 9.

⁵⁷ Wszystkie obecnie istniejące szkoły Chan i Zen są spadkobiercami tego poglądu (o nagłym, natychmiastowym oświeceniu).

⁵⁸ Era Baojing to okres rządów w Chinach, w latach 1225–1227.

porze, ubranego w formalne lub nieformalne szaty i będzie odpowiadał na każde pytania, nie zwracając uwagi na zasady „dobrego wychowania”⁵⁹. Taka reakcja chińskiego mistrza szkoły Caodong zapewne wyniknęła z rozpoznania w Dōgenie (na podstawie jego listu z prośbą o przyjęcie na ucznia) osoby szczerze poszukującej Prawdy i wyrażającej wielki szacunek dla nauk wybranego przez siebie nauczyciela. Jedno z pierwszych pytań Japończyka do swojego mistrza dotyczyło znaczenia przybycia Bodhidharmy z Indii do Chin. Chiński mistrz stwierdził, że dopiero wtedy w Chinach pojawił się prawdziwy (a nie zewnętrzny, oparty tylko na opisach z sutr) buddyzm⁶⁰. W rozmowach ze swym nauczycielem Dōgen *mógł swobodnie przerywać* mu wywód, prosząc o dodatkowe wyjaśnienia. Japoński mnich wyrażał też otwarcie swoje opinie o świętych tekstach buddyzmu, popularnych wśród mnichów Chan, czasami nawet podważając ich autentyczność, jak w przypadku *Sutry Surangama* oraz *Sutry Juan-czieh* (jap. *Engaku-kjo*). W obu przypadkach Rujing potwierdził jego przypuszczenia, jednocześnie podkreślając wartość nauk mistrzów w linii przekazu nauk Chan, jak np. Nagardżuny⁶¹. Ponadto Dōgen pytał o stwierdzenia innych mnichów Chan, a nawet opatów innych świątyń, gdy te dotyczyły rozumienia nauk Buddy, zwłaszcza gdy były dla niego niejasne lub wzbudzały wątpliwości. Rujing, odwołując się do swego rozumienia Dharmy Buddy, zawsze starał się je wyjaśnić, bezpośrednio odpowiadając na wątpliwości ucznia, a czasami stawiając mu dogłębne pytanie, aby on sam dotarł do poprawnej odpowiedzi⁶². Chiński mistrz nie wahał się też bezpośrednio w swych słowach docenić wysiłki japońskiego mnicha:

Choć jesteś młody, masz postawę starożytnych mistrzów. Stanowczo powinieneś żyć pośród gór i odległych dolin, rozwijając w sobie nasiona Buddy i Patriarchy. Z pewnością osiągniesz to samo oświecenie osiągnane przez cnotliwych, starożytnych mistrzów⁶³.

Podobne przemowy, wzbogacone opisem trudnych żywotów Patriarchów, stanowiły dodatkową motywację dla Dōgena. Rujing dowodził, że „Wielka Droga Buddów i Patriarchów” nie powinna być wiązana tylko z Chan. Jednak postępująca degeneracja nauk Buddy pociąga za sobą takie poglądy⁶⁴. Ponadto utrzymywał, że Dharma Tathagaty przenika mahajanę,

⁵⁹ Mistrz zen, uczeń zen. *Hokyo-Ki. Zapiski rozmów mistrza zen Dogena ze swoim mistrzem Dżu-Czingiem*, tłum. N. Nowak, E.M. Hadydoń, b. w., b. m. i d., s. 11.

⁶⁰ Tamże, s. 12.

⁶¹ Tamże, s. 15-16.

⁶² Tamże, s. 19, 13, 21.

⁶³ Tamże, s. 16.

⁶⁴ Tamże, s. 17.

ale też hinajaną, które należy uznać za „zręczne nauki” będące wsparciem dla ludzi⁶⁵. Ostatecznie Tiantong Rujing stwierdził, że jest spadkobiercą nauk Buddy (Wielkiej Dharmy Buddy **Śiakjamuniego**), które mu przekazano w linii kolejnych mistrzów, m.in. takich, jak: Mahakaśjapa, Bodhidharma i Huineng (Szósty Patriarcha). Wyraził się, że jest

(...) składnicą Dharmy Buddy. W niezliczonych królestwach istnienia nie ma nikogo, kto byłby mi równy⁶⁶.

Oczywiście, te słowa można by odebrać jako przechwałki, albo wyraz egoizmu, jednak wiadomo, że chiński mistrz rzeczywiście z wielkim zaangażowaniem praktykował Drogę Buddy, był poważany przez innych żyjących mistrzów buddyzmu chińskiego i nie był skłonny przyjąć nawet wielkiego wyróżnienia (purpurowej szaty) od samego cesarza. Po prostu je odrzucił zgodnie ze swoimi naukami, aby trzymać się z dala od ośrodków władzy oraz gonienia za sławą i zyskiem⁶⁷. Co interesujące, chiński mistrz uznał za niepotrzebne takie praktyki religijne, jak: palenie kadzidła, pokłony pełne czci, odprawianie ceremonii skruchy czy śpiewanie sutr, a jednak Dōgen wprowadził je w swoim klasztorze, w Japonii. Według Rujinga wystarczy tylko szczerą praktyką zazen – shikan-taza⁶⁸, czyli szczerze siedzenie, tylko siedzenie, wyłącznie siedzenie, czego rangę również japoński mnich dobitnie podkreślił w *Shōbōgenzō*. Być może powodem wprowadzenia przez Dōgena w Japonii wszystkich tych praktyk był słaby rozwój buddyzmu w tym kraju i brak zrozumienia dla znaczenia bardziej zaawansowanych praktyk medytacyjnych. Rujing ze współczuciem prostował też błędne wypowiedzi swojego japońskiego ucznia, a ten wyrażał mu za to swą wdzięczność, podkreślając swe coraz lepsze uświadomienie nauk Buddy⁶⁹. Dōgen wyrażał swoje uznanie dla mistrza bardzo bezpośrednio, nie kryjąc przy tym swej radości, wzruszenia i wdzięczności, na przykład, gdy zapoznał się z jego zapisaną gathą. A mistrz doceniał rozumienie swych nauk przez japońskiego ucznia⁷⁰. Interesujące jest pytanie Dōgena o to, w którym momencie Budda *Śiakjamuni* przekazał swoją szatę Mahakaśjapie (Pierwszemu Patriarsze), jako uznanie jego rozumienia i znak przekazu Dharmy. Według Rujinga wydarzyło się to już podczas ich pierwszego spotkania, gdy Śiakjamuni dostrzegł,

⁶⁵ Tamże, s. 31.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 14.

⁶⁸ Tamże, s. 18.

⁶⁹ Tamże, s. 20.

⁷⁰ Tamże, s. 31. Krótki wiersz oddający sedno rozumienia nauk Buddy.

że przybył do niego głęboko przebudzony człowiek⁷¹. Powstaje tu oczywiście wątpliwość dotycząca „kazania Buddy na Górze Sępa (Grdhrakuta)”⁷². Według chińskiej tradycji Chan mistrz wybierał swego następcę w świątyni spośród innych oświeconych mistrzów, ale nie swoich uczniów (jak to miało i ma miejsce w Japonii). Rujing stanowczo stwierdził, że praktyka zazen Buddów i Patriarchów różni się od zazen nie-buddystów, gdyż ich praktyki nie zawierają wielkiego współczucia (dla wszystkich istot), a są przepojone arogancją, przywiązaniem do radości wynikającej z medytacji i błędnymi poglądami na rzeczywistość⁷³. Część uwag Rujinga odnosiła się bezpośrednio do fenomenów zachodzących podczas medytacji jego ucznia, zarówno manifestujących się w ciele, jak i dotyczących spostrzegania⁷⁴. Nieustannie zachęcał go do praktykowania zazen, powołując się bezpośrednio na Buddę:

Budda Siakjamuni powiedział, że słuchanie i myślenie o /Dharmie/ jest jak ciągle przebywanie przed wejściem do /swego domu/; podczas gdy praktyka zazen jest /podobna/ powróceniu do domu i spokojnemu siedzeniu w nim. Dlatego /praktyka/ zazen choćby przez ułamek sekundy, przynosi niezmierzone zasługi⁷⁵.

Chiński mistrz w odpowiedzi na pytanie swego ucznia o jakieś tajemne metody postępowania z ludzkimi skazami charakteru i służące do przewycięzania przeszkód, odrzekł, że nie należy polegać na osiągniętych stopniach czy poziomach (rozwoju bodhisattwy), lecz należy sięgać po zazen, jako bezpośrednią metodę usunięcia „pięciu przeszkód i pięciu pożądań”⁷⁶. Metody oparte na różnicującym, racjonalnym umyśle są w tym i wielu innych kontekstach nauk Buddy daleko niewystarczające⁷⁷. Uważa się, że zapiski japońskiego mistrza dotyczące spotkań z Rujingiem, mogą być niekompletne⁷⁸.

⁷¹ Tamże, s. 24. Istnieje przekaz, według którego obaj mistrzowie wymienili się szatami w dowód uznania własnych wglądów.

⁷² Podczas tego kazania doszło podobno do przekazu szaty i Dharmy Buddy Mahakaśjapie. Być może było to formalne uznanie Mahakaśjapy za pierwszego następcę czy spadkobiercę Buddy. Przynajmniej uważają tak buddyści Zen.

⁷³ Tamże, s. 29.

⁷⁴ Tamże, s. 32.

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ Tamże, s. 28.

⁷⁷ Tamże, s. 33. Współczesna psychologia nieświadomości (głębi) zdaje się w pewnym stopniu potwierdzać te spostrzeżenia. Por. np. T. Olchanowski, *Wola i opętanie. Enancjodromia a rzeczywistość*, wyd. 2, Warszawa 2010 oraz tenże, *Pedagogika a paradygmat nieświadomości*, Warszawa 2013.

⁷⁸ *Mistrz zen, uczeń zen. Hokyo-Ki...*, s. 35.

Pewna opinia Dōgena zawarta w *Shōbōgenzō*, w rozdziale 90, zatytułowanym „Sinzen-biku” („Mnich w czwartym [stadium] medytacji”), szczególnie zwraca uwagę. Dotyczy ona deprecjacji nauk Konfucjusza i Laoziego, które w Chinach powszechnie stawiano na równi z buddyzmem, ale według japońskiego zenjiego przewyższa on je zdecydowanie⁷⁹. Jest to nieco dziwne stwierdzenie w nawiązaniu do pytania – czy Dōgen był człowiekiem dialogu, a może bardziej, czy był człowiekiem tolerancyjnym? Chodzi o to, że zwłaszcza nauki Laoziego i tzw. taoizmu filozoficznego zawierają szereg daleko posuniętych zbieżności z naukami i światopoglądem Dōgena, jak wskazywanie na rangę medytacji, trzymanie się z dala od ośrodków władzy politycznej, życia blisko natury w prostocie i w oparciu o pracę własnych rąk, pielęgnowanie ideału pokoju na świecie, równego statusu mężczyzn i kobiet, przekonania, że tylko nieliczni potrafią docenić podobne nauki, a nawet doktryny nietrwałości i pustki, z której wyłaniają się wszystkie rzeczy i do której powracają, oraz jeszcze innych założeń⁸⁰. Z tekstu wynika odpowiedź o braku tolerancji w tym sensie, że japoński mistrz hołdował przekonaniu o wyjątkowości nauk w linii Chan i Zen, tym samym odbierając innym tradycjom możliwość sukcesu w zakresie soteriologicznym i emancypacyjnym. Cecha ta w mniejszym lub większym stopniu uwidacznia się jednak wśród przedstawicieli rozmaitych religii, a w przypadku Zen Dōgena nie przybrała form ataku czy agresji innych niż słowna. Był on jednak całkowicie przekonany o wyjątkowości i prawdziwości drogi Zen⁸¹. Tak więc tolerancja religijna nie jest cechą tożsamą z omawianym rodzajem buddyzmu. Być może własności określonego czasu i przestrzeni egzystencji japońskiego mistrza nie sprzyjały wytworzeniu się podobnej postawy.

Jeśli chodzi o relacje Dōgena z Kounem Ejō (1198-1280), to należy zauważyć, że uczeń i następca Dharmy zenjiego był starszy od swojego mistrza, ponadto żył dłużej niż jego mistrz. Ejō, arystokrata z urodzenia, mnich z własnego wyboru, ale też zachęcany do tego wyboru przez swoją matkę, początkowo zmagał się z niską samooceną, jednocześnie przejawiając cechy altruistyczne, jak opieka nad swoim pierwszym mistrzem Zen ze szkoły Darumy – Kakuanem, aż do jego śmierci. Zestawienie jakości swego pierwszego oświecenia z głębokim wglądem Dōgena sprawiło, że Ejō zapragnął zostać jego uczniem. Udało się to dopiero podczas ich drugiego zetknięcia się w 1234 roku. Podobno Dōgen przywitał go wtedy bardzo serdecznie,

⁷⁹ Tamże, s. 6.

⁸⁰ Por. P. Zieliński, *Taoistyczne...*, s. 182 i nn.

⁸¹ *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*, t. 4, dz. cyt., s. 268-279.

a około 1236 roku uczeń, pracując z koanem wywodzącym się od wybitnego chińskiego mistrza Chan Shishuanga Chuyuana (986-1039), pod kierunkiem swojego nowego mistrza osiągnął wielkie oświecenie. W tym samym roku został spadkobiercą Dharmy Dōgena. Przez lata był jego głównym mnichem i osobistym służącym. Wygłaszane przez mistrza mowy Dharmy Ejō zebrał we wspomniany już zbiór *Shōbōgenzō zuimonki*. Towarzyszył swojemu mistrzowi w jego niebezpiecznej podróży do Kamakury w 1247 roku, a także dbał o klasztor i wspólnotę mnichów w Eihei-ji. Uważa się, że w 1253 roku Koun Ejō, gdy zdrowie mistrza się pogorszyło, zebrał jego pożegnalne rozmowy w 95, omówiony już rozdział *Shōbōgenzō*. W połowie tegoż roku Dōgen formalnie przekazał mu swą szatę oraz uczynił spadkobiercą swych nauk. Niedługo potem zmarł, a jego następca urządził mu pogrzeb i wystawił stupę. Ponadto zredagował i wydał pozostawione przez mistrza prace, a także zarządzał klasztorem, choć nie miał takiego posłuchu, jak Dōgen i w pewnym momencie wycofał się z jego życia religijnego. W klasztorze trwały spory o sukcesję, ostatecznie jednak Ejō powrócił i do swej śmierci pełnił funkcję opata. Nie chciał też osobnej stupy dla siebie i został na swe życzenie pochowany w pobliżu miejsca spoczynku Dōgena⁸². Wzajemne relacje mistrzów należy określić jako bardzo bliskie, serdeczne i pełne zaufania, ponadto Ejō *aż do śmierci uznawał pierwszeństwo swego nauczyciela i sam starał się zajmować pozycję w tle*. Jednak Dōgen nie miał najmniejszej wątpliwości co do jakości rozumienia buddyźmu przez bardzo oddanego mu ucznia i towarzysza.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na inne wartości o charakterze zarówno psychologiczno-pedagogicznym, jak i społecznym w nauczaniu Kigena Dōgena. W rozdziale „Cztery sposoby nawiązywania relacji [z istotami] przez bodhisattwę” *Shōbōgenzō*⁸³ autor wymienił je jako następujące: szczodrość, miłującą mowę, dobroć oraz utożsamianie się z innymi, które łączą się ze sześcioma doskonałościami – paramitami bodhisattwy.

Szczodrość to uwolnienie się od pożądania rzeczy oraz chęci pochlebiania sobie. Umysł szczerego, nieegoistycznego dawania innym nawet małych materialnych rzeczy lub ofiarowywania Dharmy (Nauki Buddy) subtelnie harmonizuje umysły innych i powoduje wzbogacenie siebie i własnych

⁸² R.B. McDaniel, *Zen Masters of Japan. The Second Step East*, Tuttle Publishing, Rutland-Vermont 2013, s. 63 i nn.

⁸³ Jest to 45 rozdział *Shōbōgenzō*, zatytułowany „Bodaisatta-shishōbō”. Por. *Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*, t. 3, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2008, s. 39 i nn.

usiłowań, gdyż tak funkcjonuje prawo karmy i rzeczywistość. Zmianienie innych jest bardzo trudną sprawą, a według niektórych pedagogów stanowi sedno wychowania. Dōgen podpowiada, że jest to możliwe, gdy zaczniemy od ofiarowania pojedynczej rzeczy, a potem działanie to nie ma końca dla bodhisattwy.

Miłująca mowa jest poprzedzona wzbudzeniem współczucia i troski wobec istot, z którymi będziemy się komunikować. Mnisi w okresie dynastii Song zwracali się często do siebie używając zwrotów: „Jak się masz?”, „Uważaj na siebie”. Miłująca mowa ma moc przekształcania zaprzysięgłych wrogów oraz przychylnego ustosunkowywania się władzy. Wzbudza lepsze samopoczucie i radość, nie ogranicza się tylko do pochwały czyichś umiejętności i rozjaśnia egzystencję.

Dobroć to nieegoistyczne przynoszenie pożytku wszystkim istotom, niezależnie od ich prowadzenia się i oceny, szlachetnym i nikczemnikom, ludziom i innym bytom. W takich działaniach pomagają – bezinteresowność i „zręczne środki”, dostosowane do potencjału ucznia, sprawiające, że ludzie porzucają dotychczasowe ograniczone nastawienia oraz działania i zdążają do stanu buddy, fundamentalnego uświadomienia sobie faktu, iż są buddami, wolnymi i szczęśliwymi istotami, rozumiejącymi sedno ludzkiej egzystencji i znaczenie doświadczania świata.

Utożsamianie się z innymi oznacza nie czynienie różnic pomiędzy sobą a innymi. Ta nauka utożsamiania się z innymi to (umiejętne) przestawanie człowieka z człowiekiem, którzy są dla siebie towarzyszami. Nie należy siebie wzajemnie odrzucać (wykluczać), czy gardzić sobą. Nie należy też kierować się w życiu i wspólnej wędrówce nagrodami i karami, lecz mądrością, umiejętnością współżycia. Pomocne w tym jest łagodne usposobienie, z którym należy zwracać się do innych.

Wszystki cztery wartości są podbudową właściwych relacji, które nawiązuje bodhisattwa ze swoim otoczeniem, z innymi istotami⁸⁴.

Uwagi końcowe

Uzyskane wnioski dotyczące pedagogicznych wartości w nauczaniu Dōgena zdają się potwierdzać w dużej mierze humanistyczny wymiar jego usiłowań o charakterze pedagogicznym i wpisują się w nurt uniwersalnego światopoglądu, który wskazuje na potrzebę ciągłego samowychowania,

⁸⁴ Tamże, s. 43. Por. Dōgen Kigen, *Cztery sposoby nawiązywania relacji [z istotami] przez bodhisattwę*, plik pdf dostępny na stronie: <http://mahajana.net/node/14> (data dostępu: 16.05.2016).

własnego samodoskonalenia się oraz altruistycznej pracy na rzecz innych przez wspieranie ich dążeń samorealizacyjnych w celu odkrycia swej prawdziwej tożsamości, jako podstawowego sensu ludzkiej egzystencji. Ponadto działania japońskiego mistrza Zen skoncentrowane były na dostarczeniu czy podsunięciu ludziom poszukującym fundamentalnego rozstrzygnięcia egzystencjalnego, podstawowej i uniwersalnej jego zdaniem metody pracy wychowawczej, jaką jest nieustanne praktykowanie zazen, wykraczającego poza okres cichego siedzenia na macie i poduszce ze skrzyżowanymi nogami i umysłem skupionym w *hara*⁸⁵.

Bibliografia

- Baroni H.J., *The Illustrated Encyclopedia of Zen Buddhism*, Rosen Pub. Group, New York 2002.
- Bodiford W.M., *Sōtō Zen in Medieval Japan*, A Kuroda Institute Book University of Hawaii Press, Honolulu 1993.
- Cotterell A., *China. A History*, Random House, London 1990.
- Do Ciebie. Powiedzenia Zen, Do Ciebie, który nie może przestać się martwić, jak go widzą inni*, tłum. Dōkō BuKała, w: <http://mahajana.net/ttd/Sawaki Kodo -Do ciebie/Sawaki Kodo - Do ciebie.html#sec2> (data dostępu: 16.05.2016).
- Dogen Eihei, *Shobogenzo Hachidainingaku – Osiem aspektów przebudzenia bodhisattwów (prawdziwie dojrzałych, dorosłych istot)*, tłum. Shogetsu Doko (D. BuKała), w: *Bukkōin. Światło Buddy*, <http://bukkoin.net/dharma/hachi-dainin-gaku/> (data dostępu: 10.05.2016).
- Dōgen Kigen, *Cztery sposoby nawiązywania relacji [z istotami] przez bodhisattwę*, plik pdf dostępny na stronie: <http://mahajana.net/node/14> (data dostępu: 16.05.2016).
- Dōgen Kigen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. O praktykowaniu Drogi. Zwoje I-XVI*, Wydawnictwo homini, Kraków 2005.
- Dōgen Kigen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa. Zwoje 17-40, t. 2*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014.
- Dōgen Kigen, *Reguła Zgromadzenia Mnichów Buddyjskich*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.

⁸⁵ Czyli obszarze energetycznym człowieka lokującym się w punkcie ciężkości ciała ludzkiego („w brzuchu”). Podczas siedzącej medytacji sytuuje się go na powierzchni lewej dłoni, gdy dłonie ułożone są w mudrę medytacyjną, w tym wypadku – figurę spłaszczonego okręgu.

- Dōgen Kigen, *Umysł Drogi*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/dogen-kigen-umysl-drogi.html> (data dostępu: 20.05.2016).
- Dumoulin H., *A history of Zen buddhism*, wyd. 2, Beacon Press, Boston 1971.
- Ferguson A., *Zen's Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*, Wisdom Publications, Boston 2011.
- Foulk T.G., *Ritual in Japanese Zen Buddhism*, w: *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, red. S. Heine, D.S. Wright, Oxford University Press, Oxford-New York 2008.
- Górniewicz J., *Kategorie pedagogiczne*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2001.
- Hall C.S., Lindzey G., *Teorie osobowości*, PWN, Warszawa 1990.
- Heine S., *Dōgen*, w: *Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997.
- Heine S., *Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dogen*, State University of New York Press, Albany 1985.
- Kodera T.J., *Dogen's Formative Years in China. An Historical Study and Annotated Translation of the Hōkyō-ki*, Lowe & Brydone Printers, London-New York 2009.
- Marzęcki J., *Systemy filozoficzno-religijne Wschodu. Historia – metafizyka – etyka*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 1999.
- McDaniel R.B., *Zen Masters of Japan. The Second Step East*, Tuttle Publishing, Rutland-Vermont 2013.
- Mistrz zen, uczeń zen. Hokyō-Ki. Zapiski rozmów mistrza zen Dogena ze swoim mistrzem Dżu-Czingiem*, tłum. N. Nowak, E.M. Hadydoń, b. w., b. m. i d.
- Nalaskowski S., *O ideale wychowania i celach kształcenia. Studium z pedagogiki porównawczej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 1994.
- Olchanowski T., *Pedagogika a paradygmat nieświadomości*, Wydawnictwo: ENETEIA, Warszawa 2013.
- Olchanowski T., *Wola i opętanie. Enancjodromia a rzeczywistość*, wyd. 2, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2010.
- Powers J., *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Wydawnictwo „A”, Kraków 1999.
- Raud R., *The Existential Moment: Re-reading Dōgen's theory of time*, “Philosophy East and West” 2012, t. 62, nr 2.
- Sakurai Sh., *Przedmowa*, w: Tung Shan, *Wkraczając w góry, „miska ryżu”*, (Warszawa) 2005.
- Shōbōgenzō. The True Dharma-Eye Treasury*, t. 1-4, Numata Center for Buddhist Translation and Research, Berkeley 2008.

- Strofy wiary w Umysł*, w: Śpiewy codzienne i ceremonie, (ZBZ „Sangha”), b. m. i d.
- Śliwerski B., *Pedagogika ogólna. Podstawowe prawidłowości*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2012.
- Tarnowski J., *Pedagogika egzystencjalna*, w: *Pedagogika*, t. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, WN PWN, Warszawa 2004.
- The Blue Cliff Record*, SHAMBHALA, Boston-London 2005.
- Tubielewicz J., *Kultura Japonii. Słownik*, WSiP, Warszawa 1996.
- Wielcy myśliciele Wschodu*, opr. I.P. McGreal, Wydawnictwo al fine, Warszawa 1997.
- Williams P., *Buddyzm mahajana*, Wydawnictwo A, Kraków 2000.
- Wright D.S., *Introduction: Rethinking Ritual Practice In Zen Buddhism*, w: *Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, red. S. Heine, D.S. Wright, Oxford University Press, Inc., Oxford-New York 2008.
- Zen Ritual. Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, red. S. Heine, D.S. Wright, Oxford University Press, Inc., Oxford-New York 2008.
- Zieliński P., *Psychologiczne, pedagogiczne, socjalne i medyczne wartości medytacji*, „Psychologia, Prace Naukowe WSP w Częstochowie” 2003, t. 10.
- Zieliński P., *Relaksacja w teorii i praktyce pedagogicznej*, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2011.
- Zieliński P., *Samorealizacja i samowychowanie w Zen i Metodzie Silvy*, Wydawnictwo WSP w Częstochowie, Częstochowa 2000.
- Zieliński P., *Taoistyczne, konfucjańskie i zachodnie koncepcje pedagogiczne*, Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa 2015.
- Zieliński P., *Zespół GAMMA – Raport*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 7: V-Ż, red. T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2007.

Pedagogical values in the teaching of Dōgen

This paper constitutes an introduction to the pedagogical thought of Dōgen Kigen, who is considered to be one of the most outstanding representatives of Japanese culture. The author makes the reader acquainted with the historic, cultural and social determinants existing in Japan and in China in the years in which the Japanese Buddhist in question was living, and he also presents the vicissitudes of life, and the writing, of this teacher of

Buddhism. In turn, he presents the philosophical views of Dōgen, in particular, those connected with metaphysics and ethics. He also places emphasis upon the significance of the religious aspect of the activity and writing of this Japanese Zenji, connected with religious anthropology, and also with eschatology and soteriology. In more detail, he focuses his attention upon the ideal of education in the pedagogics of Dōgen in his principal treatise *Shōbōgenzō*, referred to as the Great Human Being. He presents as well the essential pedagogical values in the writing activity of the master being discussed, such as dialogicality, authenticism, commitment and responsibility, akin to the output of Western existential pedagogics, and also other values of social character.