



SILVA IAPONICARUM 日林

FASC. I · 第一号

**AUTUMN · 秋
2004**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Neofilologii, Katedra Orientalistyki, Zakład Japonistyki

Uniwersytet Warszawski
Wydział Neofilologii, Instytut Orientalistyczny, Zakład Japonistyki i
Koreanistyki

Posnaniae, Varsoviae, MMIV

Szanowni Czytelnicy,

niniejszym oddajemy do Państwa dyspozycji inauguracyjny numer kwartalnika dwojga tytułów *Silva Iaponicarum* 日林. Stawiamy sobie za cel publikację angielskojęzycznych i japońskojęzycznych prac badaczy związanych z japonologią, działających w Polsce i na świecie.

Tytuł naszego wydawnictwa służy oddaniu intencji przedstawienia szerokiego wyboru tekstów poświęconych japonologii. W małego formatu zeszytach czytelnik znajdzie zestawienia różnych gatunków tekstów z bardzo odmiennych dziedzin japonologii. Założenie to staramy się wdrażać w życie już od pierwszego zeszytu.

Silva będzie się stale zmieniać. Przede wszystkim jak najszybciej chcielibyśmy włączyć w skład komitetu redakcyjnego przedstawicieli wszystkich ośrodków japonistycznych w Polsce.

Żywimy nadzieję, iż *Silva* zyska zdolność zaspokojenia Państwa wymagań zarówno co do jej formy jak i treści. Oczekujemy na Państwa komentarze i zgłoszenia materiałów do publikacji.

Zimowy zeszyt *Silvy* pojawi się do końca bieżącego roku.

Kolegium redakcyjne

E-mail: silvajp@amu.edu.pl

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza,
Wydział Neofilologii, Katedra Orientalistyki,
Zakład Japonistyki

Arkadiusz Jabłoński
Maciej Kanert

Uniwersytet Warszawski
Wydział Neofilologii, Instytut Orientalistyczny
Zakład Japonistyki i Koreanistyki

Iwona Kordzińska-Nawrocka

Anna Zalewska

Poznań, Warszawa, wrzesień 2004

Dear Readers,

the first issue of the double-titled quarterly *Silva Iaponicarum* 日林 is herewith put at your disposal. Our objective is to publish in English and in Japanese the works of Polish and foreign scholars on Japanese studies.

The title of our periodical serves to express our intention of presenting a wide spectrum of texts related to Japanese studies. In a small size fascicle a reader will find a set of texts belonging to various genres and covering diverse fields of japanology. We implement this principle starting with our first issue.

Silva will constantly change. As our first initiative we would like to incorporate into the editorial board the representatives of all Japanese studies departments from Poland.

We hope that *Silva* will gain ability to satisfy your expectations, both to its form and content. We await your comments and contributions.

The winter issue of *Silva* is scheduled to appear by the end of this year.

Editorial board

E-mail: silvajp@amu.edu.pl

Adam Mickiewicz University
Faculty of Modern Languages and Literatures
Chair of Oriental Studies, Department of Japanese Studies

Arkadiusz Jabłoński
Maciej Kanert

Warsaw University
Faculty of Modern Languages and Oriental Studies
Oriental Institute, Department of Japanese and Korean Studies

Iwona Kordzińska-Nawrocka

Anna Zalewska

Poznań, Warsaw, September 2004

読者の皆様

ここにお届けするのは、二つの表題（*Silva lapponicarum* 日林）を持つ季刊誌の創刊号です。私たちが目的とするのは、ポーランドだけでなく世界で活躍する日本学者の英語・日本語論文を出版することです。

本誌の表題は、日本学について書かれた広範囲の文章を紹介しようという、私たちの意図を表すものです。読者の皆様は、日本学の極めて多彩な分野の様々なジャンルの文章を、小さな判型の冊子の中で読まれることでしょうか。私たちは、こうした目論見を創刊号から現実化すべく努めました。

Silva は、今後絶えず変貌しつづけていくことでしょうか。なるべく早期にポーランドのすべての日本学科を代表する方々が編集委員会に参加してくださることを、切に希望します。

本誌がその形態においても内容においても読者の皆様の御期待に添えるものになるよう、期待します。皆様のご意見やご投稿を心待ちにしております。

Silva 冬号は、本年末の刊行を予定しております。

編集委員会

E-mail: silvajp@amu.edu.pl

アダム・ミツキェチツチ大学
新文献学部・東洋学科

ヤブウォニスキ、アルカディウシュ
カネルト、マチエイ

ワルシャワ大学
新文献学部・東洋学科

コルジンスカ、ナヴロツカ・イヴォナ

ザレフスカ、アンア

ポズナニ・ワルシャワ 2004年9月

SPIS TREŚCI / CONTENTS / 目次

Arkadiusz Jabłoński

**Honorific Modification (HM): The Informative
And The Non-informative Part Of The Message** 7

Dōgen Kigen

**Zbiór zasad, na które należy zwrócić szczególną
uwagę studiując Drogę, pierwszego patriarchy
[klasztoru] Eihei**
tłumaczenie/translation Maciej Kanert 26

STRESZCZENIA / SUMMARIES / 要約 47

AUTORZY / CONTRIBUTORS / 投稿者 51

PRACE NADSYŁANE / 53

FOR CONTRIBUTORS / 投稿

Honorific Modification (HM): The Informative And The Non-informative Part Of The Message

‘Knowledge is expecting something after something else has happened. Who knows nothing, may expect everything. (...) Knowledge imposes limitations on diversity. The more detailed it is, the less our uncertainty¹.’
Stanisław Lem, *Summa technologiae*.

1. Introductory remarks

As it has already been explained in several previous texts of mine², honorific modification, abbreviated further as HM, is a notion related to honorifics in that it is considered responsible for smooth and expected information flow in a given communication environment. To make a very rough generalization here, while the traditional description of honorifics is based on such oppositions as *polite vs. neutral*, or, in a more universal approach, *marked vs. unmarked*, HM does not focus on particular vocabulary or grammar modification, but attempts at a coherent description of factors that make a message acceptable and an exchange successful in a given code and environment.

In this text I would like to focus on some basics of my HM theory related to the distinction between informative and non-informative (HM related, that is) content of the message. It is on the basis of this distinction that the layered model of HM is described.

Below I will use examples from Japanese. While it has to be admitted that HM is deeply rooted in Japanese grammar, it should also be pointed that most of the statements below apply in my opinion to any code, and the question whether and to what extent HM is performed in a given code on the basis of grammar is of secondary importance. If HM information is

¹ Paragraph translated by A. Jabłoński.

² Cf. Jabłoński, A. 2001. *Informatywność a honoryfikatywność wypowiedzi językowej. Semiotyka i pragmatyka honoryfikatywności we współczesnym języku japońskim*. [informative and honorific aspects of a linguistic utterance. Semiotics and pragmatics of contemporary Japanese honorifics]. Ph. D. dissertation, Warszawa: Uniwersytet Warszawski. Pp. 464 (unpublished); 2003. „Procedure and Protocol. Japanese Honorifics in a Layered Model of Communication.” *Linguistic and Oriental Studies from Poznań* 5, 151-171; 2004. „Procedura a protokół. Warstwowy charakter wymiaru honoryfikatywności na przykładzie współczesnej japońszczyzny. Benefaktywność.” [procedure and protocol. Layered character of honorifics on the example of contemporary Japanese. Benefactive modification.] *Japonica* 16, 51-70.

encoded by grammatical means, however, it is more easily recognizable by the code users and readily qualified as related to HM.

2. HM and its encoding

The distinction between the informative and the non-informative parts of the message used here is borrowed from Mizutani, who mentions the *go* 語 (content) and *watai* 話体 (form) parts of the Japanese sentence in parallel to the proposition vs. modality approach. The content is regarded as the substance intended by the originator of the utterance to be transmitted and the form serves to ‘wrap’ the content in order for it to be properly delivered to the addressee³. It is also possible to allude here to the distinction made by Minsky, who describes the relations between the various message components in a two-layered ‘frame’ consisting of ‘top levels’ that ‘represent things (...) always true about the supposed situation’ and ‘lower levels’ that ‘must be filled with specific instances of data’⁴.

According to the presented approach to HM, the distinction between informative and non-informative part of the message is obligatory for every single message. This does not imply that the non-informative content of the message is always overtly present. The informative and the non-informative content of the message may vary as to their share in the overall message capacity. It is possible both to describe situations when the informative part of the message acts in foreground and is analyzed primarily by the addressee and the instances with virtually no informative content, when fixed messages serve to carry the non-informative substance. In a single lexical unit, it may not be very difficult to distinguish between its informative and non-informative content. This is how the HM description is performed in a classic theory of *keigo* in Japanese. In Table 1. below I present a set of Japanese honorific triads conveying the same informative meaning, but different as to their non-informative (HM) content. The latter is encoded by grammatical means. In Table 2. below a similar set of triads is given, based on the same opposition encoded in different forms of suppletive verbs. The rightmost column presents the English meaning of a verb that may be roughly equaled to the informative meaning carried by all members of a triad⁵. Please note that it is not

³ Cf. Mizutani O. 1993, *Keigo kyōiku no kihon mondai*. [basic problems of teaching honorific expressions] vol. 2., Tōkyō: Kokuritsu Kokugo Kenkyūjo.

⁴ Cf. Minsky, M. 1975. ‘A framework for representing knowledge.’ [in:] *The Psychology of Computer Vision*, P. Winston [ed.], New York, McGraw-Hill.

⁵ The convention of selecting below English as a kind of a ‘metacode’ is chosen for the sake of convenience and not intended to bear any further theoretical implications.

relevant here whether the HM meanings of such forms as *o-V-suru* and *V(sa)sete itadaku* or *o-V-ni naru* and *V(ra)reru* are identical. The triads example one of the most often recognized vertical rank HM opposition in Japanese, namely the opposition between the *kenjōgo* 謙讓語 (humble) and *sonkeigo* 尊敬語 (exalting) forms of a verb. In the classic theory of *keigo* the neutral form of Japanese verb is treated as unmarked and traditionally not considered *keigo*⁶.

Note further that the HM distinctions made below do not cross the boundaries of lexical units and may be described with no reference to the actual contexts in which the units appear.

1. Examples of Japanese grammar-based honorific triads

humble	neutral	exalting	
<i>okaki suru/kakasete itadaku</i>	<i>kaku</i>	<i>okakininaru/kakareru</i>	‘write’
<i>oyomi suru/yomasete itadaku</i>	<i>yomu</i>	<i>oyomi ni naru/ yomareru</i>	‘read’
<i>omochi suru/motasete itadaku</i>	<i>motsu</i>	<i>omochi ni naru/ motareru</i>	‘have’

2. Examples of Japanese suppletive (lexical) honorific triads

humble	neutral	exalting	
<i>mairu</i>	<i>kuru</i>	<i>irassharu</i>	‘come’
<i>haiken suru</i>	<i>miru</i>	<i>goran ni naru</i>	‘see’
<i>mōsu</i>	<i>iu</i>	<i>ossharu</i>	‘say’
<i>zonjiru</i>	<i>shiru</i>	<i>gozonji ni naru</i>	‘know’

3. Basic HM properties

The information described here as non-informative and HM-related has several interesting properties listed below. I will call these the basic HM properties⁷:

- I. It is not used to convey any meaning that would be directly decodable and manageable by the communication participants. Provided that the HM information is correct, it is uncommon to remark that somebody was addressed in *sonkeigo* or the neutral form. From the end-user point of view, the use of this kind of

⁶ According to the classic theory, one could treat the neutral form of the verb as conveying the truly ‘neutral dictionary meaning’, if it weren’t for the fact that neutral forms are in fact not treated as ‘neutral’ for they may sound offensive if used in a context when more sophisticated forms are required.

⁷ Cf. Jabłoński, A. ‘Semiotyka wyrażen grzecznościowych języków naturalnych na przykładach z systemu keigo w języku japońskim oraz systemu honoryfikatywnego języka polskiego.’ [semiotics of honorifics in natural languages with examples from Japanese *keigo* and Polish honorific system], in prep.

- information does not serve conveying any particular meaning but is related to more abstract and technical functions of a message.
- II. The information in question cannot be negated. *Kenjōgo* form and neutral form are not negative forms of *sonkeigo*.
 - III. The HM-related information is not considered true or false. If the message is not accepted by the addressee, it is never because the speaker ‘lied’ about the honorifics.
 - IV. Should the message prove not acceptable due to the error in HM value selection, it will be rather rejected as a whole, its informative part often not being further analyzed. This will have impact not only on the acceptance of a particular message but may also constitute an FTA⁸ related situation for the speaker who may even be excluded from the group of eventual future communication partners.
 - V. While the informative meaning of the message functions ‘locally’ (information units are directly responsible for the piece of information they carry), the non-informative meaning is manifested ‘globally’ (may affect the whole message or even the whole communication act).

4. HM and protocol rank opposition

The basic HM properties need not be overtly recognized by the code end-users in order for them to communicate properly. It is common in Japanese society to recognize oppositions like *irassharu : kuru* (‘come’ [exalting] vs. ‘come’ [neutral]) as different in their quality from *irassharu : irassharanai* (‘come’ [exalting] vs. ‘not come’ [exalting]) but this knowledge is hardly ever specified overtly.

What is recognized and often specified explicitly are the HM distribution properties. Such properties of the ‘humble : exalting’ opposition are commonly known to Japanese native speakers and foreign learners of Japanese. To give a simple example, it is usually stated overtly in the course of the Japanese language education that the humble HM form may appear only with 1st person subject and the exalting HM form only with a non-1st person subject. The most recent approaches describe the honorific category of person (*keigojō no ninshō* 敬語上の人称)⁹. The 1st honorific person covers the ‘group of the speaker’, the 2nd – the ‘group of the

⁸ Cf. Brown, P. & Levinson, S. 1987. *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁹ Cf. Kikuchi, Y. 1997. *Keigo*. [honorifics], Tōkyō, Kōdansha.

hearer' and the 3rd 'all other objects' not relevant for the HM value selection (it is conceivable that they appear by default in the neutral form). My distinction between the basic HM properties and the HM distribution properties emphasizes different domains of the HM functionality. The former are presented as HM information universals that govern the basic level of information flow. They apply to any information classified as HM related. The latter are further described as protocol and serve as immediate message content modifiers. Although it is the protocol properties that are usually described by *keigo* researchers with special emphasis put on vertical rank marking, it would be a serious exaggeration to say that the information on the HM value of an utterance is carried only by protocol oppositions.

If the HM research was supposed to cover only single lexical units and describe the details of their interchangeability in a syntactic structure of isolated sentences, the HM protocol properties would probably suffice for the HM description. As I have already mentioned, however, HM is primarily responsible not for the grammatical correctness of a single sentence but for proper functioning of a message in a communicational environment. This is usually related to the mutual message acceptance by the transmitting and receiving party and its effectiveness in the sense that it serves the purposes for which it has been transmitted. These parameters are not measurable in a single sentence.

Let us examine briefly how the HM protocol properties are applied in the traditional *keigo* research. For the example sentence 3. below, it is clear that the referent is 3rd person of a higher rank, so he/she is exalted and referred to as *sensei* 'teacher, professor'. The exalting form of the verb *kuru - irassharu* follows. As the verb takes the *-(i)mas-* suffix, the sentence is supposed to appear in a more formal context. In the example sentence 4., the humble form of verb applies to the speaker or his group (1st person) which further leads to conclusion that the sentence is spoken in presence of referents bearing higher rank than the speaker. According to the classic theory of *keigo*, the hearer in sentence 4. is exalted indirectly by humbling (lowering the rank of) the speaker.

3. 先生がいらっしゃいました。 *Sensei ga irasshaimashita.* 'The teacher came.'

4. 明日参ります。 *Ashita mairimasu.* 'I/we will come tomorrow.'

HM is a system of communication flow control. In a communication environment, it is necessary for the participants of a communication act not only to create grammatically correct sentences but also to make every possible effort for the message to reach the addressee and be accepted. The protocol content of the message is usually related to grammar or vocabulary of the code, so it is not hard to extract it from the message and feed the output of such process to a dictionary list of all HM oppositions possible to describe in a given code. Example triads in Tables 1. and 2. above constitute examples of such lists. The question, however, is how relevant is the description of the protocol properties of the code for the study on the non-informative information of the utterance. In other words, I intend to describe the function of the non-informative part of the message and its importance to the participants of exchange.

The Japanese tradition of *keigo* studies is focused mainly on the ‘humble vs. exalting’ opposition, reflected well by the grammar of Japanese. This rank axis (described also as ‘axis of reference’¹⁰) is also commonly recognized by most Japanese as crucial to *keigo* functioning. The genesis of commonly used *keigo* terminology fosters the importance of the rank metaphor for the description of HM. *Kenjōgo* stands literally for ‘modest language’, while *sonkeigo* means ‘respectful language’. The fact that it is hard to be indifferent to such terminology is also reflected by the commonly shared beliefs of Japanese as to which modification techniques should be classified as *keigo*¹¹.

It is not the Japanese specialty to describe HM on the basis of the rank opposition. To give the most popular example, the opposition between the pronouns of ‘power’ and ‘solidarity’ based on reciprocal vs. nonreciprocal relations and described by Brown and Gilman¹² is widely quoted, probably for the sake of its simplicity. Brown and Gilman’s paper touches only the question of T and V pronouns in European languages but its applicability to HM oppositions in other languages is obvious. The informative part of the pronoun carries the deixis related piece of information while the non-informative part is responsible for its HM related substance.

¹⁰ Cf. Miller, R. A. 1967. *The Japanese Language*. Chicago: The University of Chicago Press; Martin, S. E. 1975. *A Reference Grammar of Japanese*. New Haven and London: Yale University Press.

¹¹ Cf. Inoue F. 1999. *Keigo wa kowakunai*. [not afraid of honorifics], Tōkyō: Kōdansha Gendai Shinsho.

¹² Cf. Brown, R. & Gilman, A. 1960. ‘The pronouns of power and solidarity.’ [in:] *Style in language*. T. Sebeok [ed.], Cambridge: MIT Press.

5. Rank opposition and other protocol HM techniques in Japanese

5.1. *Teineigo*

The ‘axis of reference’ HM in Japanese grammar is usually described together with the ‘axis of address’ HM¹³. While the former governs the ‘vertical’ rank hierarchy, the latter is commonly assigned to the ‘horizontal’ rank, described on the basis of the opposition ‘official vs. unofficial’ and usually referred to as *teineigo* 丁寧語 (lit. ‘polite language’). The *teineigo* values include the ‘neutral’ (also called ‘abrupt’, ‘plain’ or ‘-u’) form and the ‘polite’ (also referred to as the ‘-(i)mas-’) form.

It should be noted here that the ‘official vs. unofficial’ opposition, though useful for a brief description of how *teineigo* functions in Japanese, does not explain the variety of the Japanese *teineigo* functions. These range from context-delimitative (which indeed may be described within the frame of the ‘official vs. unofficial’ or the ‘on-record vs. off-record’ opposition) through hearer-distinctive (depending solely on the presence of persons for whom the ‘polite’ forms should be used) to content-delimitative (distinguishing between the actual informative content of the message being passed on). The detailed explanation of the actual form used in an utterance may go beyond the limits of protocol.

5.2. *Bikago*

Even more difficult may be to provide a brief explanation for another HM technique of Japanese that is often added to the two described above and quoted as *bikago* 美化語 (lit. ‘beautiful language’). Here, the above mentioned distinctions in rank and address value are substituted by the speaker’s individual judgment on the necessity of certain parts of utterance to be modified. Gender and social position distinctions may also be useful for the description of *bikago*.

The basic *bikago* opposition covers the choice between ‘neutral’ and ‘positive’ form of which the latter is usually marked by the use of *o-* or *go-* prefixes with certain nouns. It is also possible to qualify as *bikago* the behavior of a speaker who uses the above mentioned *keigo* and *teineigo* techniques in circumstances when the question of making the utterance sound more sophisticated may be considered more important than the ‘axis of reference’ and ‘axis of address’ conditions. This applies for example to the Japanese women’s speech, in which it is often more important to use the positive ‘axis of address’ value simply because the speaker is a woman

¹³ Cf. Miller *ibid.*, Martin *ibid.*

than for the sake of the official character of the situation. Some lexical units of Japanese have undergone a kind of *bikago* lexicalization and appear only in *bikago* positive forms. It is also in the case of *bikago* that the explanation on its value choice in an actual utterance may go beyond terms related purely to the grammar of the language.

5.3. Simple protocol oppositions vs. complex HM schemes

Both for the *teineigo* and *bikago* in Japanese it is possible to distinguish very simple grammar oppositions that govern more complex HM schemes. Note that the very fact that the schemes governed by such grammar oppositions as *teineigo* and *bikago* are much more complex than the actual structure of the related oppositions brings into question the meaning of the actual HM information carried by the respective elements of these oppositions. One may also point out that, regardless of the terms used in the literature on Japanese *keigo*, it is not possible to qualify any of the opposition components as ‘neutral’ which means that HM is an obligatory process for every utterance. The HM related information should be treated as result of the speaker’s conscious choice. For the effective HM study, it is crucial to inspect whether this choice is based solely on the protocol oppositions.

Protocol oppositions do not function in a vacuum. A complete and functionally satisfactory description of HM may call for more comprehensive analysis of the environment in which the communication processes take place. The environment does not change at random but is well organized. Some relations are expected and interfere with others which may not necessarily be expected, but may be defined instead as acceptable or not acceptable in a given setting. These implications must be known to the participants of the information exchange process in order for them to communicate effectively. It is possible to say that it is not enough to use ‘polite’ or ‘respectful’ expressions to communicate.

5.4. *Yarimorai*

A good example of the HM opposition that cannot be explained solely on the protocol level is the benefactive modification (donatory verbs) in Japanese, often quoted as *jūjūhyōgen* 授受表現 or *yarimorai* やりもらい (lit. ‘(verbs) of giving and receiving’, ‘donatory verbs’). Its protocol means are slightly more complex than those of *teineigo* and *bikago*. The main issue of the *yarimorai* opposition is to adjust the HM value to the pattern of giving and receiving favors. The most important factor seems to be

whether the benefactor's activities may indeed be considered a favor by the beneficiary.

5.

- a. シャツを洗った。 *Shatsu o aratta.* '(Someone) washed a shirt.'
- b. シャツを洗うか。 *Shatsu o arau ka.* 'Will (someone) wash a/the shirt.'
- c. シャツを洗ってくれた。 *Shatsu o aratte kureta.* '(Someone) washed (my) shirt.'
- d. このシャツ、洗ってくれない? *Kono shatsu, aratte kurenai?* 'Will you wash this shirt (for me)?'

In the example sentence 5a. and 5b. there is no benefactive modification. The meaning of the sentences may be interpreted as a mere statement or question on the fact of washing a shirt by somebody not related to the speaker. In the sentence 5c. the use of honorific auxiliary verb *kureru* informs that someone did a favor to the speaker by washing his/her shirt. This meaning is even more evident in the sentence 5d. which constitutes a typical example of an informal request. More significant than the fact that the speaker actually benefited from the act of washing the shirt seems to be the relation between the speaker and the benefactor which is the inherent component of the environment in which the benefactive HM is used. In other words, it may be considered more important here that the relation between the benefactor and the beneficiary has been successfully established than the fact that the speaker wishes to mark the very act of receiving favor.

The interpretation of utterances similar to the 5c. and 5d. must include not only the recognition of the benefactive HM usage and the favor done to the speaker. It goes beyond the scope of protocol in the sense that the speaker recognizes the person who washed the shirt as benefactor and himself as beneficiary. This is reflected by the use of certain grammar forms (verbs of giving and receiving), but it is not a simple process of a protocol HM value recognition. The HM value is chosen to mark the speaker's compliance to complex communication act parameters that will further be called procedure.

6. HM and the procedure parameters

The procedure parameters act in the background of the communication process. In the proposed layered model of communication the procedure layer constitutes lower layer of the process, supporting and actually

enabling the functions of upper layers (including both protocol and informative layer).

The procedure HM spectrum is very wide and will probably require more specific classification. I have proposed¹⁴ the distinction between introductory and interactive HM parameters. Both include the processing of certain communicational environment properties (the parameter analysis and the respective procedure application).

The introductory parameters include the existence and recognition of an appropriate medium, code and more complex procedures required for the information exchange. It is on the basis of these parameters that the mutual decision whether to proceed with the exchange is made. The sole existence of common medium and code may not be sufficient for the start of exchange if the partners are not able to find any frame in which the exchange could be initiated. In this meaning the 'transaction stimulus' quoted by Berne¹⁵ may depend on the actual setting. In Japanese communication environment it is unlikely that an exchange starts without a *tsute* 伝, a kind of excuse for communication activity. Needless to say, the search of appropriate procedure to apply depends on the parties' identity and other information on the communication environment they share. The information in question has to be mutually acknowledged by the parties in order for the informational exchange to start and proceed. This may be regarded as an important reflection of the 'phatic communion',¹⁶ without which it would be impossible for the individuals to communicate. Some environments may require detailed markers indicating the initiation and termination of exchange as well as transmission of information in a preset order. This is especially true for Japanese epistolary exchange.

The interactive parameters manage proper and expected initiation and termination of exchange, medium access, confirmation of received information and development of exchange according to a selected procedure. The Japanese term *aisatsu* 挨拶, usually translated as 'greetings', which may be misleading, applies both to the initiation and termination procedures, and to the more complex entities responsible for long term relations between the respective parties. Such patterns of ritual

¹⁴ Cf. Jabłoński 2001 (see footnote 1.).

¹⁵ Cf. Berne, E. 1999. *W co grają ludzie. Psychologia stosunków międzyludzkich*. [Games People Play. The Psychology of Human Relationships.], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

¹⁶ Cf. Malinowski, B. 1923. 'The problem of meaning in primitive languages', Supplement to C. Ogden and I. Richards *The meaning of meaning*. London: Routledge and Kegan Paul. Pp. 146-152.

behavior as *aisatsu*, *omimai* お見舞い ‘inquiry’ or *otayori* お便り ‘periodical exchange of correspondence’ may also be defined as managing the obligatory periodical contacts between individuals that serve both updating their mutual information databases and as *tsute* for more informative actions. Other procedures and sub-procedures manage the processes of acquiring information necessary to communicate in a given environment, the interpretation of partner’s behavior in terms of selected procedure and constraints on the informational content of the message, the reaction to the dynamic changes in procedure pattern and the recognition of the expected vs. unexpected situation development (cf. Japanese *imikotoba* 忌み言葉 ‘taboo words’).

The communicational behavior on the procedure layer is ‘performative’ in the meaning similar to the one quoted by Austin¹⁷. It does not serve the informative purposes. Instead, it is focused on maintaining the selected situational frame. The communication process takes place in an environment with dynamically changing parameters but its stability is maintained through the application of some predefined patterns. The parties’ behavior is modulated according to a chosen pattern which enables control over the development of the situation. This requires constant effort of the concerned parties.

As it has been demonstrated in paragraph 5.4. above, the information managed by procedure layer (the recognition of benefactor and beneficiary roles) is reflected in the respective HM choices in the protocol layer (grammar modification). It is possible to describe the *yarimorai* paradigm in Japanese with the sole use of grammar terminology, but such description would not be sufficient. Most modern descriptions of *yarimorai* intended for foreigner’s use provide not only the protocol oppositions, but also comments on the detailed social circumstances in which they are used¹⁸.

The layered approach to HM permits some revisions in the traditional way the HM content of an utterance is examined. In the analysis of the HM content of the examples 3. and 4. above the protocol forms were mapped to higher ranks of the referents. We may call it a ‘static’ approach, based on what one can judge from the usage of HM by the sole shape of the protocol form of a lexical unit. In the layered HM model, however, the choice of the protocol HM form of a unit is based both on its ‘static’ value and on the

¹⁷ Cf. Austin, J. L. 1962. *How to Do Things With Words*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

¹⁸ See the detailed explanation on the ‘donatory verbs’ given by Niyekawa, A. M. 1991. *Minimum Essential Politeness. A Guide to the Japanese Honorific Language*. Tokyo, New York, London: Kodansha International.

procedure parameters being recognized. The ‘static’ protocol value may be of secondary importance when confronted with contextual requirements of the communication setting.

7. Case study

The ‘dynamic’ HM properties may be illustrated on a number of simple examples of spoken or written Japanese for which it is possible to sketch the procedure background of the situation and trace the speaker’s choice of the protocol value based on its parameter analysis. Several simple though very instructive examples presented below come from the bag of sweet chestnuts (甘栗 *amaguri*) provided by Kanebo Foods (カネボフーズ株式会社 *kanebō fūzu kabushikigaisha*) with the factory symbol AM01 and the best-before date coded as 04. 4. 3/HB. Let us examine the sentence 7. below.

7. 万一事故品がありましたら、現品を弊社お客様相談室までお送りください。郵送料をそえて、お取替えさせていただきます。
Man'ichi jikohin ga arimashitara, genpin o heisha okyakusama sōdanshitsu made ookuri kudasai. Yūsōryō o soete, otorikaesasete itadakimasu. ‘In case of a faulty product, please return it by mail to our customer inquiry center. We will exchange the product and cover the postage.’

It is an expected behavior in an interaction between provider of service and customer in Japanese communication environment to recognize the customer’s rank as higher. The customer is usually bound by less obligations than the provider of service and his behavior depends much more on his own decision¹⁹. I define this behavior as procedure related.

According to the description of vertical axis oriented and traditional approach presented above in Section 4., it is possible to state that in the sentence 7. the provider of service uses humble protocol forms (*kenjōgo*) to refer to his own actions (1st honorific person) and exalting forms (*sonkeigo*) for the customer’s actions (2nd honorific person). The horizontal axis value is marked as ‘official’ by the *-(i)mas-* verb ending. The *-(i)mas-* ending appears not only in the last verb of the sentence but

¹⁹ It is possible to say that it is in general the provider’s responsibility to take care for the procedure part of interaction and act according to *tatema* 建前 demonstrating the expected behavior while the customer may not modify his behavior and depend on his *honme* 本音.

also in subordinate clause verb which intensifies the ‘official’ context of exchange. I will try to prove below that the influence of the procedure layer on the protocol choices made by the speaker is much more complex than the vertical and horizontal value encoding.

The vertical rank is manifested on the protocol level, by the choice of the humble lexical form 弊社 *heisha*, lit. ‘(our) humble company’ and with grammatical means, by choice of the humble suppletive form of *itadakimasu* いただきます and the exalting suppletive form *kudasai* ください. The respective suppletive forms of *yarimorai*, however, cannot be treated separately from their benefactive meaning. The recognition of exchange situation in terms of the ‘provider of service vs. customer’ frame on the level of procedure influences the usage of *yarimorai* emphasizing the role of customer as benefactor from whom provider of service receives favors. Provider of service and his actions are referred by humble vertical HM forms (お取替えさせていただきます *otorikaesasete itadakimasu*, lit. ‘we will exchange it with your permission’). Customer acts only in response to the provider’s polite request, his actions being considered as a favor done to the provider. This is manifested on the protocol layer by use of お送りください *ookuri kudasai*, lit: ‘do us a favor of returning’, even though it is actually the customer who can take advantage of the possibility of returning a faulty product.

On the protocol level, it is also possible to treat the usage of そえて *soete* instead of such words as 含めて *fukumete* or 入れて *irete* which all mean ‘including (postage)’ as more sophisticated and conditioned by the respective *bikago* evaluation performed by the speaker.

Even more important for maintaining the proper parameters of the communicational environment should be considered the efforts of the originator of the message on the level of procedure that are not usually analyzed as HM related behavior. Such efforts serve to assure the compatibility of the informative part of the message with the recognized frame of the exchange. It is therefore quite obvious why the customer is assured of the return of postage in case of a faulty product claim. Every word of the message has been carefully selected in order to ensure the other party that the provider of service will not only exchange the product but that he has also been making every possible effort to prevent product faults.

It is very instructive to examine closer the use of the word 万一 *man'ichi* (lit. ‘by any chance’) which states overtly that the probability of the customer encountering a faulty product is considered very small. The

faulty product is referred to as 事故品 *jikohin* which is very similar in its meaning to 不良品 *furyōhin*. However, while the latter component's 不良 *furyō* refers to something 'bad', 'poor' or of 'inferior quality', the former's 事故 *jiko* draws the addressee's attention to accidental (and unintended) problems that may have resulted in the appearance of the faulty product.

The example 7. presents a part of the message in which the customer is addressed explicitly and hence may be considered typical for 'the customer vs. provider of service' type of interaction. It does not mean, however, that the protocol HM techniques enumerated above have to be applied to every part of an exchange in exactly the same way. On the same bag of chestnuts one can find also sentences like 8. below which do not contain any sophisticated HM markers.

8. できたての風味をそのままパックしています。 *Dekitate no fūmi o sonomama pakkushite imasu*. 'Delicious taste packed as it is.' (lit. '(We) packed the delicious taste as it is.')

The only relevant HM marker here comparable with the HM value of the sentence 7. is the *-(i)mas-* verb ending. The sentence style is colloquial. The auxiliary perfective verb *います imasu* appears in its neutral vertical form although in the sentence describing the actions taken by provider of service one could expect its suppletive humble form *おります orimasu* instead.

The layered approach to HM is based on the assumption that the HM content of the sentence is chosen according to the dynamic judgment of the situation performed by the originator of the message. The sentence 8. is an indirect statement printed in bigger letters front of the bag. It is probably intended to be read by the customer before the bag of chestnuts is selected an bought, to draw his attention, or after it is open, to intensify the positive impressions of the customer about the product. Such message should be brief, simple and easily readable. Sophisticated HM information would only complicate it unnecessarily. This procedure related evaluation of situation parameters enables the originator of the message to use less sophisticated HM information. It would make no sense modifying the message at the cost of it not being accepted by the addressee. Sentence 8. appears in procedural 'brackets' that permit it to be classified by the addressee as a commercial slogan.

Soon under the sentence 8., on the front of the bag, one finds the sentence 9. which is intended to serve informative purposes and is printed in smaller signs. The requirements of the 'customer vs. the provider of service' frame

are restored and the humble form of auxiliary verb *おります* *orimasu* can no longer be omitted, since it would constitute a violation of procedure rules. Additionally, the word 保存料 *honzonryō* is probably not likely to be used in commercial slogans which additionally enforces the use of humble HM protocol information.

9. 保存料を使用しておりません。 *Hozonryō o shiyō shite orimasen.* ‘No preservatives.’ (lit. ‘(We) did not use any preservatives.’)

Finally, two more examples from the bag of chestnuts. Sentence 10. appears on the front of the bag soon under sentence 9. but it’s style may be surprising, especially in comparison with the strict requirements of the ‘customer vs. provider of service frame’ enumerated in sentence 7.

10. 開けたらすぐに食べてね。 *Aketara suguni tabete ne.* ‘Eat it soon after opening, (will you).’

It has been assumed that the ‘customer vs. provider of service’ scheme imposes strict obligation to recognize the vertical rank of the customer as higher. Sentence 10., however, contains an informal request which is normally not likely to appear in this context. This is not explained even by the fact that on the back of the bag, under the table with nutritional value of the product, one can find the respective sophisticated form of request 11. printed in red signs.

11. 開封後は、すぐにお召し上がりください。 *Kaifūgo wa, suguni omeshiagari kudasai.* ‘To be consumed soon after opening.’

In order to explain this paradox, it is useful to compare the example sentences 7. through 11. As it has been demonstrated, the requirements of the communicational environment may and do differ although the exchange participants remain the same.

The communication between the provider of service and the customer on the cover and back of the bag of chestnuts takes place in a trivial but precisely defined and delicate environment. Chestnuts are a luxury article which is bought for the sake of its taste. The customer’s impressions related to taste should rather be deepened and intensified by the use of such utterances as 8. then technicalized as it is the case with 9. At the same time, it is important for the provider of service to ensure that the customer is happy with the product and prevent possible infelicities that may occur in

the expected flow of exchange (the whole act of the chestnuts being produced, delivered to the customer and eaten).

Despite the relatively trivial character of the product (at least from the point of view of the customer who in most cases selects a bag of chestnuts at the store, pays and consumes), a number of things that ‘can be and can go wrong’²⁰ must be taken into account. The provider of service considers it necessary to assure that any faulty product will be exchanged at his cost, although the product quality is probably constantly being checked and it is almost unlikely that customer buys a faulty product. The issue of product quality is, however, in the range of the direct responsibility of the provider. The division of responsibility is not so clear-cut anymore when it comes to what happens with chestnuts after the bag has been opened. It is also conceivable that the customer will not be eager to read any detailed explanation before opening the bag. It is probably not a good idea to describe in detail what happens if chestnuts are kept in an open bag for a long time. Nor is it recommended to order the customer strictly to eat the contents of the bag soon after it is opened²¹. On the other hand, provider of service is expected to make all possible efforts to prevent customer and his own reputation from being endangered. It is indeed a very delicate issue that is sold two ways. Firstly, sentence 10. appears on the front of the bag after sentences 8. and 9. which enables their cause and effect interpretation without using the consecutive clauses which are normally not permitted in the ‘provider of service vs. customer’ frame. The friendly tone of sentence 10. draws customer’s attention to its informative meaning and seems to carry the additional information: ‘We do it for you.’. Secondly, the sentence 11. appears on the back of the bag where one normally expects pure informational content. This is how the provider’s suggestion is usually expected to be encoded. Should the sentence 10. be regarded too casual, the sentence 11. leaves absolutely no doubt as to its informative meaning.

8. HM and sequential development of exchange.

The scope of information managed by HM covers not only the meaning relevant for the decoding individual messages. It also enables involved parties to communicate in a highly predictable manner. Communication act participants must share certain knowledge on environment parameters.

²⁰ Cf. Austin *ibid.*

²¹ The direct order forms ending with *-re/-ro* (cf. 止まれ *tomare* ‘Stop!’) and their prohibitive counterparts with particle *na* (cf. 触るな! *Sawaru na!* ‘Do not touch!’) may appear only in contexts of serious danger. This applies also to exclamations as 危ない! *Abunai!* ‘Danger!’, ‘Watch out!’.

This knowledge is based on assumption that ‘not everything may happen’ in a given situation. Most communication acts do not take place in ‘any’ situation but have to be carefully managed. This cannot be achieved unilaterally. Participants must synchronize and control each other’s actions in order to proceed effectively with information exchange.

Mutual choice of the ‘customer vs. provider of service’ frame influences both verbal and non-verbal behavior of exchange participants. Provider of service is the active party of exchange and his task is to assure customer that constant and complex efforts have been made in order to satisfy him. Customer, the passive party, reacts by taking part (or not) in the exchange, buying (or not) the product and observing (or not) the suggestions made by provider of service. Predictability of the exchange curriculum is at least as much important here as information being communicated. The procedure layer HM value is chosen on the basis of an unwritten settlement between the involved parties and serves to ensure the parties that the exchange proceeds in an expected manner. The product is sold in a standardized setting and customer may trust that his expectations towards it will be fulfilled. It is also not very likely that he is going to be left with his problems after he has already bought the product.

Actual deployment of HM techniques is learnt through social training. It is commonly known that even native speakers of a code often encounter problems in the use of HM. This happens because not all actual situations can be transferred to the circumstances an individual has already encountered. The most difficult to solve seem to be problems related to insufficient information on environment. To say that Japanese (and not only Japanese) are reluctant to act in a foreign environment on which they have little information, because they are afraid of being ‘impolite’, however, would not be enough.

According to the communicational environment based character of HM it is better to say, in my opinion, that it ‘does not pay’ to act when the possibility of failure overcomes eventual profits. One may argue that ‘profits’ are not what communication is all about. It is very hard to deny, however, that ‘infelicity’ committed due to insufficient information on communicational environment parameters is something to be avoided at any cost. Apparently, it is less risky to refuse communication activity *en gross* than to engage in an exchange the results of which would prove far from intended. Such behavior is an example of how the procedure layer requirements function before the actual exchange starts, preventing from communicational infelicities.

Gathering information on unknown environment may be a complex process. Such sequences as 7.-11. above must have probably had taken significant amount of time and a number of trials before the communication between provider of chestnuts and customer has been successfully established. One may also expect that the established exchange sequences will differ along with dynamic changes in communication environment parameters. The speaker's behavior depends on environment parameters and must evolve in order to meet their requirements.

Once communication is started, it cannot terminate in an unexpected manner or continue in a manner not accepted mutually by the participants. The participants' definitions of the exchange environment (their communicational competence) and the strategies undertaken may differ seriously but for the communication to proceed they must not differ at all points²². There must be a common ground for the participants to communicate. Though trivial, these requirements free the participants from unnecessary and uneconomical communicational efforts. Once individuals recognize each other as participants of exchange, they gather information on the exchange parameters and their further actions are undertaken with respect to these parameters.

The information on environment parameters is encoded in the non-informative part of the message. The protocol level deals with encoding vertical and horizontal ranks. The recognition of environment parameters enabling participants to utilize certain rank schemes is governed by the procedure layer. As it has been mentioned already in section 6., the procedure layer covers a very broad spectrum of participants' choices, ranging from code and medium selection, through proper initialization and termination of exchange, to more complex interactive schemes. It is as much important for a participant to choose and implement a proper scheme as it is for him to assure that the other party does so. The degree of compliance of non-informative content of the message with partner's expectations may be considered an important criterion for judging on the perspectives of the exchange reaching its goals. Unexpected shift in environment parameters may serve to direct the participants' attention to specific informative features of exchange that may sometimes be communicated directly rather than through complex strategic schemes²³. In

²² Cf. Mrozowski, M. 1991. *Między manipulacją a poznaniem. Człowiek w świecie mass mediów*. [between manipulation and cognition. The world of mass media.], Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki i Upowszechniania Kultury.

²³ See footnote 21.

such instances, rather than being abandoned, the vertical protocol rank HM is neutralized for the sake of compatibility with the procedure definition applying to warning or caution. It is important to note that such forms are not likely to occur in less immediate contexts. Also, the addressee's reaction is considered adequate or inadequate according not only to the informative content of the message but also to its non-informative load²⁴. The fact that protocol HM value may significantly vary (the HM vertical ranks being unchanged) is explicable only on the level of procedure and sheds new light on the function of vertical role marking. Vertical role marking may sometimes be considered subsidiary modification technique, depending solely on the recognition of situation on the procedure level. Similarly, the fact that participant's role is marked higher or lower should be described not as the main issue of HM but rather as a result of more complex message flow management processes that occur in lower layers of the communication model.

²⁴ 電車が参ります。危ないですから、白線の内側にお下がりください。 *Densha ga mairimasu. Abunai desu kara, hakusen no uchigawa ni osagari kudasai.* 'The train is coming. (lit. 'Since it is dangerous.') Please stay (lit. 'enter') inside the white line.' which is a commonly heard though elaborated form of broadcast warning on the approaching train, may be interpreted as communicating additional, non-informative meaning: 'Everything is under control.' while the exclamation form 危ない! *Abunai!* carries non-informative the meaning: 'Immediate danger! No time to lose!'. It is conceivable that the addressee's reaction will be more immediate in the latter case.

Dōgen Kigen

Zbiór zasad, na które należy zwrócić szczególną uwagę studiując Drogę, pierwszego patriarchy [klasztoru] Eihei¹

tłumaczenie/translation Maciej Kanert

1. O tym, że należy wzbudzić [w sobie] umysł pragnący osiągnięcia Przebudzenia²

Oznacza to, iż umysł pragnący osiągnięcia Przebudzenia ma wiele nazw, lecz jest jednym umysłem. Patriarcha Nāgārjuna³ powiedział: „Tylko umysł obserwujący powstawanie i giniecie⁴ oraz nietrwałość⁵ [wypełniające] świat nazywa się umysłem pragnącym osiągnięcia Przebudzenia”. Czyż zatem powinniśmy, w każdym razie zgodnie z tą [definicją] owego umysłu, czynić go umysłem pragnącym osiągnięcia Przebudzenia? [Tak.] Zaprawdę, gdy obserwujemy nietrwałość, nie rodzi się w nas umysł „ja”⁶, nie powstaje myśl o sławie i korzyściach⁷. Obawiamy się [wówczas], że czas mija niezwykle szybko i dlatego praktyka Drogi [jest niczym] ratowanie palącej się głowy⁸. Dostrzegamy kątem oka, iż ciało-i-życie nie są trwałe i dlatego [nasz] wysiłek naśladuje stan na palcach⁹. Na przykład, nawet jeżeli usłyszysz się hymn śpiewany

¹ Oryg. jap. *Gakudō yōjinshū*. Jest to zbiór pouczeń Dōgena, wygłoszonych między 1 rokiem ery Anteï (1227) a 1 rokiem ery Tempuku (1233), zebranych i zredagowanych przez najbliższego ucznia Dōgena, Ejō Kouna (1198-1280), w 2 roku ery Tempuku (1234).

² Skr. *bodhi-citta*, chiń. *pudixin*, jap. *bodaishin*. Dosłownie „umysł Oświecenia”.

³ Chiń. Longshu, jap. Ryūju (przełom II i III w. po Chr.). Jeden z najważniejszych filozofów buddyjskich, założyciel szkoły mādhyamika (chiń. zhongguan, jap. chūgan, „środkowa droga”), uznawany przez sekty zenistyczne za czternastego patriarchy zen w Indiach.

⁴ Skr. *udaya-vyaya*, „rośnięcie-i-zanikanie” lub *utpāda-vyaya*, „wychodzenie-i-zanikanie”, „rodzenie-i-zanikanie”, chiń. *shengmie*, jap. *shōmetsu*, „powstawanie-i-giniecie”, „rodzenie się-i-giniecie”.

⁵ Skr. *anitya*, „niewiecznotrwałość”, „przemijalność”, „nietrwałość”, chiń. *wuchang*, jap. *mujō*. Jedna z podstawowych cech wszelkich bytów.

⁶ Fałszywe przekonanie, że „ja” (skr. *ātman*, chiń. *wo*, tu *wuwo*, jap. *ga*, tu *goga*) istnieje w rzeczywistości.

⁷ Chiń. *mingli* (skrót *mingwen liyang*), jap. *myōri* (skrót *myōbun riyō*). Pożądanie rozgłosu i korzyści, które wywołuje wewnętrzny zamęt intelektualny i emocjonalny.

⁸ Chiń. *touran*, jap. *zunen*. Palące się włosy są metaforą krytycznego stanu, któremu natychmiast, bez jakiegokolwiek zwłoki, musimy stawić czoła.

⁹ Chiń. *qiaozu*, jap. *gyōsoku*. W jednym z poprzednich wcieleń Budda Śākyamuni był

przez Kimnarę¹⁰ i pean *kalaviñki*¹¹, to wieczorem wiatr obmyje [nasze] uszy. Na przykład jeżeli zobaczy się niezwykle piękne oblicza Maoqiang¹² i Zishi¹³, to [i tak] rosa jutrzejszego poranka przesłoni [nasze] oczy. Jeżeli oddalicie się już od więzów dźwięków i formy¹⁴, czyż w naturalny sposób [wasz umysł] stanie się zgodny z umysłem Drogi?¹⁵ W dawnej przeszłości, obecnie i w przyszłości, gdy widzi się mężów, którzy niewiele posłyszeli, lub ludzi, którzy mało widzą, [okazuje się, że] wielu z nich stacza się do

bodhisatwą praktykującym wraz z bodhisatwą Maitreją (chiń. Milei, jap. Miroku) pod kierunkiem buddy Puśya (chiń. Fusha, jap. Hossha). Chociaż umysł Śākyamuniego nie był jeszcze dojrzały do osiągnięcia Oświecenia, umysły jego uczniów były gotowe. Umysł Maitreyi z kolei był gotów, ale jego uczniowie nie osiągnęli jeszcze odpowiedniego etapu praktyki. Budda Puśya doszedł do wniosku, że łatwiej mu będzie doprowadzić do Przebudzenia jednego człowieka, Śākyamuniego, niż wielu ludzi, uczniów Maitreyi. Z tą intencją Puśya wspiął się na szczyt gór Himavat (chiń. Xueshan, jap. Sessen) i wszedł w stan głębokiego skupienia. Śākyamuni był wówczas ascetą, wędrującym po górach w poszukiwaniu ziół. Gdy ujrzał pogrążonego w „medytacji ognia” (chiń. *huosheng sanmei*, jap. *kashō sammai*) buddę Puśyę, z którego ciała biło światło, uradował się, „stanął na palcach” i przez siedem dni i siedem nocy żarliwie wpatrywał się w postać buddy.

¹⁰ Chiń. Jinnaluo, jap. Kinnara. Starożytne indyjskie bóstwo muzyki i tańca.

¹¹ Chiń. *jialingpinqie*, jap. *karyōbinga*, w tekście: *karyō*. Ptak o pięknym głosie żyjący w Himalajach, który miał już śpiewać przebywając jeszcze w jajku. Człowiek, słuchający śpiewu *kalaviñki*, nigdy się nie nużył. W późniejszym okresie uważano, że *kalaviñka* jest ptakiem zamieszkującym Czystą Ziemię Sukhāvati („Miejsce Szczęścia”, chiń. Jiyue Jintu, jap. Gokuraku Jōdo, „Czysta Ziemia Ostatecznej Radości”) i przedstawiano w ikonografii jako ptaka z ludzką głową.

¹² Jap. Mōshō. Dosłownie „dama dworu Mao”. Słynna piękność chińska z V w. p. Chr., pojawiająca się na kartach dzieła pt. *Zhuangzi* (jap. *Sōshi* lub *Sōji*) autorstwa filozofa taoistycznego Zhuangzi (jap. *Sōshi* lub *Sōji*; również Zhuang Zhou [jap. *Sō Shū*]). Mao miała być nałożnicą króla Yue (jap. Etsu) lub żoną księcia Pinga (jap. Hyō) z państwa Song (jap. Sō) z okresu Wiosen i Jesieni (770-403 p. Chr.). W drugim z siedmiu tzw. rozdziałów wewnętrznych *Zhuangzi* Zhuang Zhou pisze: „Każdy człowiek uważa Maoqiang i Liji za piękności, ale gdy zobaczy je ryba, pogrąża się w głębinach wód, gdy zobaczy je ptak, wzbija się wysoko pod niebiosa, gdy zobaczy je jelen, podskakuje i ucieka”.

¹³ Jap. Seishi. Jedna z czterech wielkich piękności Chin. Miłość do Zishi miała doprowadzić do upadku króla państwa Wu (jap. Go) imieniem Fucha (jap. Sai).

¹⁴ Dwa z sześciu przedmiotów postrzegania (skr. ṣaḍ-viśaya, „sześć sfer” lub „sześć obszarów”, chiń. *liuchen*, jap. *rokujin*, „sześć zbrukań” lub chiń. *liujing*, jap. *rokkyō*, „sześć obszarów”): dźwięk (skr. *śabda*, „dźwięk”, chiń. *sheng*, jap. *shō*, „głos”, „dźwięk”), barwokszaft (skr. *rūpa*, „forma”, „kolor”, chiń. *se*, jap. *shoku*, „kształt”, „kolor”), dotykliwość („to, co się postrzega przez dotyk”, skr. *sparsa*, chiń. *chu*, jap. *soku*), smak (skr. *rasa*, chiń. *wei*, jap. *mi*), zapach (skr. *gandha*, chiń. *xiang*, jap. *kō*), cząstki istnienia (skr. *dharma*, chiń. *fa*, jap. *hō*). Tutaj: „więzy zmysłów”.

¹⁵ Chiń. *daoxin*, jap. *dōshin*. Synonim skr. *bodhi-citta*. Por. przyp. 2.

jamy [pożądania] sławy i korzyści, na długo tracąc życie [na] Drodze Buddy. Jakież to smutne, jakież godne żalu! Nie należy tego nie wiedzieć! Na przykład [nawet jeżeli] zdarza się czytać cudowne pisma¹⁶ [nauk] tymczasowych i prawdziwych¹⁷ lub przekazywać pisma nauk odkrytych i zakrytych¹⁸, [lecz] jeżeli nie odrzuciło się jeszcze sławy i korzyści, to nie można nazwać tego jeszcze wzbudzeniem umysłu [pragnącego osiągnąć Przebudzenie]. Pewni [ludzie] mówią, że umysł pragnący osiągnięcia oświecenia jest umysłem najwyższego i doskonale pełnego oświecenia¹⁹ i nie powinien być związany z chwałą i z obrastaniem w korzyści. Jedni [ludzie] mówią, że [jest nim] widzenie i rozumienie prawdy²⁰, iż jedna myśl jest trzema tysiącami [światów]²¹. Inni [ludzie] mówią, że [jest nim] Brama Prawa²² [mówiąca], iż nie powstaje [i nie ginie] nawet jedna myśl²³.

¹⁶ Skr. *saddharma*, „dobre prawo”, „prawdziwe prawo”, chiń. *miaodian*, jap. *myōten*, „tajemne pisma”, „cudowne pisma”. Pisma zawierające prawdę, szczególnie *Sutra Lotosu* (skr. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*; *Sutra kwiatu Prawdziwego Prawa*, chiń. *Zhengfahuajing*, jap. *Shōhokkekyō*, Taishō 263; *Sutra lotosu Tajemnego Prawa*, chiń. *Miaofalianhuaqing*, jap. *Myōhō rengekyō*, Taishō 262).

¹⁷ Chiń. *quanshi*, jap. *gonjitsu*. Nauka tymczasowa oraz prawdziwa i ostateczna. Wg doktryny szkoły tiantai (jap. tendai) pismem buddyjskim, w którym ukazano, iż dotychczasowe nauki buddyjskie były tymczasowe oraz objawiono prawdziwą doktrynę buddyjską, była *Sutra Lotosu*.

¹⁸ Chiń. *xianmi*, jap. *kenmitsu*. Buddyjskie nauki ezoteryczne (chiń. *xianjiao*, jap. *kenkyō*) i ezoteryczne (chiń. *mijiao*, jap. *mikkyō*). Popularna w Japonii szkoła buddyzmu ezoterycznego shingon (chiń. *zhenyan*), przekazana do Japonii w 806 roku przez Kūkaia (pośmiertnie: wielki mistrz Kōbō; 774-835), dzieliła nauki buddyzmu mahajany na ezoteryczne, za które uznawała wyłącznie własną doktrynę, oraz egzoteryczne, do których zaliczała nauki wszystkich innych szkół. Wg komentarza do *Gakudō yōjinshū* autorstwa Menzana Zuihō (1683-1769) pt. *Gakudō yōjinshū monge* (*Zasłyszane rozumienie „Zbiōru zasad, na które należy zwrócić szczególną uwagę studiując Drogę”*): „Gdy Zasada Drogi objawia się w słowach, nazywa się to nauką egzoteryczną, gdy zaś wpatrywanie się w umysł [medytacja-M.K.], zakłęcia w ustach i znaki na ciele odpowiadają sobie w trzech tajemnicach, wówczas nazywa się to nauką ezoteryczną”.

¹⁹ Chiń. *wushang zhengdengjue*, jap. *mujō shōtōkaku*, przekład skr. *anuttara-samyak-sambodhi* (chiń. *enouduo sanmiao sanpudi*, jap. *anokutara sammyaku sambodai*).

²⁰ Chiń. *guanjie*, jap. *kange*. W doktrynie szkoły tendai termin równoznaczny z chiń. *guanxin* (jap. *kanshin* lub *kanjin*, „obserwowanie umysłu”), oznaczającym medytację.

²¹ Chiń. *yinian sanqian*, jap. *ichinen sanzen*. Podstawowa nauka szkoły tendai sformułowana przez jej założyciela Zhiyi (jap. Chigi; pośmiertnie wielki mistrz Tiantai, jap. Tendai; 538-597). W każdej myśli człowieka zawarte są trzy tysiące światów (cały kosmos). W najmniejszym elemencie rzeczywistości, jakim jest pojedyncza myśl, zawarta jest cała rzeczywistość, wszelkie zjawiska i byty. Doświadczyć tego stanu można poprzez praktykę medytacji.

²² Skr. *dharma-mukha* („kierować się do Prawa [Buddy]”), *dharma-paryāya* („sposób

Jeszcze inni [ludzie] mówią, że [jest nim] umysł wejścia do Świata Buddy. Tacy ludzie nie poznali dotąd, czym jest umysł pragnący osiągnięcia przebudzenia i wzbudzając zamęt lżą ów umysł. [Choć] na Drodze Buddy, [to] są [od niej] daleko i [jeszcze] dalej. Przyjrzyjmy się na próbę owemu umysłowi „ja”, [żadnemu] sławy i korzyści tu-i-teraz. Czy staje się on, czy też nie, jednym z naturą i kształtem²⁴ [nauki], iż w jednej myśli tkwią trzy tysiące? Czyż doświadcza on, czy też nie, Bramy Prawa [mówiącej], iż w jednej myśli nic nie powstaje [i nie ginie]? [Nie], jest w nim tylko fałszywa myśl żądy sławy i umiłowania korzyści. A czyż jest w nim choć odrobina umysłu pragnącego osiągnięcia oświecenia? Od najdawniejszych czasów święci ludzie, którzy posiadli Drogę i posiadli Prawo, choć zřęcznie nauczali²⁵ stając się jednym z pyłem²⁶, [to] nigdy nie powstała w nich fałszywa myśl [o] sławie i korzyściach. Nie było w nich nawet przywiązania do Prawa²⁷, jakże [by] mogło być przywiązanie do świata? Umysł pragnący osiągnięcia Przebudzenia, o którym tu mowa, to umysł obserwujący nietrwałość, o którym mówiono wcześniej, nigdy zaś to, na co wskazują szaleńcy. Niepowstająca myśl i trzy tysiące [światów] w jednej myśli to zadziwiająca praktyka²⁸, która [pojawia się] po wzbudzeniu umysłu [pragnącego osiągnąć Oświecenie]. Czy należy wprowadzać [tu] zamęt? Wystarczy tylko na czas jakiś zapomnieć o „ja” i w ukryciu [oddać

nauczania Prawa”), chiń. *famen*, jap. *hōmon*. Nauka, element doktryny, który jest niezbędny (przez który trzeba przejść, jak przez bramę), aby dotrzeć do Stanu Buddy.

²³ Chiń. *yinian busheng*, jap. *ichinen fushō*. Stan, w którym nie powstaje żadna myśl, Stan Buddy.

²⁴ „Natura” to skr. *prakṛti*, *svabhāva*, *bhāva*, chiń. *xing*, jap. *shō*, niezmienna natura bytu. „Kształt” to chiń. *xiang*, jap. *sō*, odpowiadające skr. *lakṣaṇa*, cesze posiadanej przez osobę lub rzecz, trwałej właściwości, bądź, jak tutaj, skr. *nimitta*, cesze zewnętrznej, zmiennemu atrybutowi bytu.

²⁵ W oryginale jap. *hōben*, skr. *upāya-kauśalya* (chiń. *shanqiao fangbian*, jap. *zenkō hōben*, „zřęczność w metodzie”). Umiejętność prowadzenia odczuwających istot do Przebudzenia przy pomocy każdego, najdziwniejszego nieraz środka. Chociaż przebudzeni, aby nauczać odczuwające istoty, przebywali w zbrukanym uludą i żądzą świecie, to nigdy nie splamili się żądzą sławy i korzyści.

²⁶ W oryginale *dōjin* (chiń. *tongchen*). Skrót od chiń. *huoguang tongchen* (jap. *wakō dōjin*, „złagodzić światło i stać się jednym z pyłem”). Buddowie i bodhisatwowie ukrywają bijące z nich światło mądrości przebudzenia i wchodzą między żyjące w świecie pyłu i zbrukania odczuwające istoty, aby nauczać je i prowadzić ku wyzwoleniu. „Pył” (chiń. *chen*, jap. *jin*) to równocześnie skr. *kleśa* („udręka”, „skaza”, „zbrukanie”), obiekty postrzegania zmysłowego (barwoksztalt, głos, zapach, smak, [to, co się odbiera przez] dotyk, cząstki istnienia [przedmioty działania zmysłów]).

²⁷ Skr. *dharma-grāha*, chiń. *fazhi*, jap. *hōshū*. Przywiązanie do doktryny buddyjskiej.

²⁸ Skr. *sucarita*, „dobry uczynek”, chiń. *miaoxing*, jap. *myōgyō*. Uczynek chwalony przez ludzi mądrych.

się] praktyce, a [można] zbliżyć się do umysłu pragnącego osiągnąć Przebudzenie. Dlatego sześćdziesiąt dwa poglądy²⁹ za podstawę mają [świadomość] „ja”. Gdy nadejdzie chwila, gdy powstanie w was pogląd, że „ja” istnieje³⁰, usiądźcie w ciszy i obserwujcie. Co jest podstawą [tego] wszystkiego, co istnieje teraz wewnątrz i na zewnątrz mego ciała? Ciało,³¹ włosy i skórę przyjmuję się od rodziców. Dwie krople, czerwona i biała³¹, są w końcu puste³², i dlatego nie są „ja”. Świadomość³³ i intelekt [sprawiają], że życie trwa; wdech-i-wydech, czymże są w końcu? Dlatego nie są „ja”. Czyż można podjąć którykolwiek z tych poglądów³⁴? Istota błędząca podejmuje je, istota przebudzona od nich się oddala. Ale [owi ludzie] rozmyślają o „ja” i „nie-ja”, przywiązują się do „powstawania” „nie-powstawania”, nie praktykują tej praktyki Drogi Buddy, którą praktykować winni, nie odrzucają tego w świecie, co odrzucić im trzeba. W nienawiści mają Prawdziwe Prawo, a poszukują prawa fałszywego. Jakże mogą nie błędzić?

2. O tym, że należy koniecznie oddać się praktyce i studiom Prawdziwego Prawa³⁵, gdy się je zobaczy i usłyszy

Oznacza to, iż jeśli lojalny wasal przedłoży [władcy] jedno słowo [rady], ma ono często moc obrócenia nieba³⁶. Jeżeli buddowie i patriarchowie ofiarują jedno słowo, nie będzie żadnego człowieka, który nie odmieniłby swojego umysłu³⁷. Jeżeli [jednak] nie będzie się samemu z siebie mądrym władcą, nie przyjmie się wiernych słów [rady]. Jeżeli nie będzie się samemu z siebie wybijało ponad tłum, nie przyjmie się słów buddy. [Ten],

²⁹ Sześćdziesiąt dwa fałszywe poglądy na jaźń oraz świat. Ogólna nazwa nauk niebuddyjskich.

³⁰ Skr. *ātma-dṛṣṭi*, chiń. *wojian*, jap. *gaken*. Pogląd, że byt „ja” jest rzeczywisty. Por. przyp. 6.

³¹ „Czerwona kropla” to krew matki, „biała kropla” to nasienie ojca. Po ich połączeniu pojawia się świadomość i przekształcają się one w ciało ludzkie.

³² Skr. *śūnya*, chiń. *kong*, jap. *kū*. Pustka oznacza brak trwałej i nieprzemijającej substancji, natury.

³³ Jap. *shin'ishiki* (chiń. *xinyizhi*), termin określający różne aspekty aktywności umysłu i świadomości człowieka. „*Shin*” to skr. *citta* lub *hṛdaya*, „umysł” lub „serce”, działanie umysłu jako aktywnej i ukierunkowanej woli. „*I*” to skr. *manas*, „świadomość”, „rozum”, intelekt, umiejętność dyskursywnego myślenia. „*Shiki*” to skr. *vijñāna* lub *vijñapti*, „świadomość”, poznanie, funkcja reakcji umysłu na bodźce zewnętrzne.

³⁴ Wymienionych powyżej.

³⁵ Skr. *saddharma*, „dobre prawo”, „prawdziwe prawo”, chiń. *zhengfa*, jap. *shōbō*.

³⁶ Chiń. *huitian*, jap. *eten*. Zmiana bardzo złej sytuacji na dobrą.

³⁷ Chiń. *huixin*, jap. *eshin*. Porzucenie umysłu hołdującego fałszywym poglądom i nawrócenie się na buddyzm.

kto nie odmienił swojego umysłu, nie przerwał jeszcze nurtu życia-i-śmierci. [Ten], kto nie przyjął wiernych słów [porady], nie urzeczywistnia jeszcze rządów nad krajem i polityki cnoty.

3. O tym, że do Drogi Buddy budzi się i wkracza się na nią zawsze w oparciu o praktykę

Oznacza to, że wśród świeckich mówi się: „Jeżeli będzie się oddawać nauce, w niej zawarta jest nagroda³⁸”. Budda mówi: „Jeżeli będzie się oddawać praktyce, w niej zawarte jest Przebudzenie”. Nie słyszano nigdy o nikim, kto posiadałby nagrodę nie studiując, oraz o nikim, kto posiadałby Przebudzenie nie praktykując. Nawet jeżeli istnieją różne rodzaje [praktyki]: wiara³⁹, doktryna⁴⁰, [praktyka] nagła i stopniowa, to zawsze Przebudzenie przekracza się (osiąga się) poczekawszy na praktykę. Nawet jeżeli istnieją studia płytkie i głębokie, [studujący] bystrzy i tępi, to zawsze nagromadziwszy wiedzę otrzymują nagrodę. Czy zatem [nie jest tak, że] nie zależy to od tego, czy sam władca jest wybitny, czy nie, czy los dany [nam] przez niebiosa jest sprzyjający, czy też nie? Jeżeli ktoś otrzymałby nagrodę nie będąc wykształconym, któż miałby przekazać drogę porządkowania chaosu starożytnych władców? Jeżeli ktoś posiadałby Przebudzenie bez praktyki, któż pojąłby [naukę] o błędzeniu i przebudzeniu Tego, Który Tak Przyszedł⁴¹? Wiedźcie, iż Przebudzenie posiada się już przed przebudzeniem, rozpoczynając praktykę w środku ułudy. Wówczas po raz pierwszy poznacie, że statek i kotwica⁴² są wczorajszym snem i odrzucicie fałszywy pogląd, że gałązka wisterii jest żmija, który długo podtrzymywaliście. Nie jest to przymus ze strony buddy,

³⁸ Chiń. *lu*, jap. *roku*. Wynagrodzenie.

³⁹ Chiń. *xin*, jap. *shin*. Nawiązanie do skr. *śradhā-anusārīn* („idący za wiarą”, chiń. *suixinxing*, jap. *zuishingyō*, „praktyka podążająca za wiarą”), praktyki wynikającej z wiary w naukę.

⁴⁰ Chiń. *fa*, jap. *hō*. Nawiązanie do skr. *dharmā-anusārīn* („idący za doktryną”, chiń. *suifaxing*, jap. *zuihōgyō*, „praktyka podążająca za doktryną”), zaawansowanej praktyki zgodnej z doktryną Buddy.

⁴¹ Jap. *nyorai* (chiń. *rulai*). *Nyorai* to skr. *tathāgata*, dosłownie „Ten, Który Tak Przyszedł” [przybył z Prawdy] lub „Ten, Który Tak Odszedł” [odszedł do Prawdy]. Rozbieżność ta wynika z odmiennych analiz skr. słowa *tathāgata*, rozbijanego na „*tathā*” – „tak” (w ten sposób) i „*āgata*” (przybył, nadszedł) lub „*gata*” (odszedł). Chiński przekład *rulai* oznacza „Tego, Który Tak Przyszedł”. Jest to jeden z dziesięciu tytułów Buddy Śākyamuniego, którym, według sutr, sam się posługiwał, mówiąc o sobie i buddach przeszłości, oraz określenie praktykującego, który osiągnął najwyższe oświecenie, doskonałość.

⁴² Potrzebne do przepełnienia do brzegu Przebudzenia, a następnie bezużyteczne.

ale stan sprowadzony przez okoliczności⁴³. A zatem miejscem, do którego wiedzie [nas] praktyka, jest Przebudzenie. Własny skarbiec⁴⁴ nie przychodzi z zewnątrz. Tym, czym posługuje się przebudzenie, jest praktyka. Jakże ślady [praktyki] na ziemi umysłu⁴⁵ mogą się przemienić? Ale jeżeli obrócicie oko Przebudzenia⁴⁶ i spojrzycie nim wstecz na ziemię praktyki⁴⁷, to na oko nie trafi ani jeden cień, a jeżeli spróbujecie coś zobaczyć, [ujrzycie] białe chmury na dziesięć tysięcy mil⁴⁸. Jeżeli podniesiecie nogę praktyki i będziecie chcieli nią stanąć na stopniu przebudzenia, to ani jedno ziarnko pyłu nie padnie na [waszą] nogę. Jeżeli będziecie chcieli ją postawić, ogromna przestrzeń oddzieli niebo od ziemi. Jeżeli w tym miejscu cofniecie się o krok (dokładnie rozważycie, czym jest praktyka i czym jest przebudzenie), przeskoczyć ziemię buddy⁴⁹. Napisane 9 dnia 3 miesiąca 2 roku ery Tempuku⁵⁰ Starszego Brata DREWNA i Konia⁵¹

4. O tym, że nie należy praktykować Prawa Buddy z umysłem [nastawionym] na osiągnięcie [czegoś]

Oznacza to, że praktykując Prawo Buddy zawsze przejmujemy prawdziwe [ostateczne] zasady⁵² [Drogi Buddy pozostawione] przez [naszych] poprzedników, a nie stosujemy własnych zasad. Czyż Prawo Buddy nie jest do zdobycia ani za pomocą „umysłu istnienia”⁵³, ani za pomocą

⁴³ Chiń. *ji*, jap. *ki*. Zdolności, możliwości praktykującego.

⁴⁴ Skarbiec Prawa, przenośnie Natura Buddy.

⁴⁵ Chiń. *zindi*, jap. *shinji*. Termin porównujący Prawdziwy Umysł do ziemi. Ponieważ umysł jest wszystkim i wszystko zeń powstaje, nazywa się go „ziemią umysłu”.

⁴⁶ Sposób postrzegania osoby przebudzonej, która pojęła Prawdę.

⁴⁷ Chiń. *xingdi*, jap. *gyōchi*.

⁴⁸ Ponieważ praktyka i przebudzenie są jednym, spoglądając na praktykę okiem Przebudzenia nie dostrzega się jej początku.

⁴⁹ Skr. *buddha-bhūmi*, chiń. *fodi*, jap. *butsuji*. Stan Buddy.

⁵⁰ 1234 rok.

⁵¹ W Chinach i Japonii posługiwano się kalendarzem słoneczno-księżycowym, w którym dni, miesiące i lata liczono systemem sześćdziesiątnym, chiń. *shigan shierzhi* (jap. *jikkan jūnishi*, w skrócie *kanshi*). Aby uzyskać sześćdziesiąt jednostek mnożono pięć elementów (drewno, ogień, ziemia, metal i woda) w dwóch aspektach (młodszy brat i starszy brat), przez dwanaście znaków zodiaku (szczur, wół, tygrys, zając, smok, wąż, koń, baran, małpa, kogut, pies i dzik).

⁵² Chiń. *zhenjue*, jap. *shinketsu*.

⁵³ Chiń. *youxin*, jap. *ushin*. Umysł przywiązujący się do przedmiotu myślenia. Synonim „umysłu [nastawionego] na osiągnięcie [czegoś]” (chiń. *yousuodexin*, jap. *ushotokushin*).

„umysłu nieistnienia”⁵⁴? Tylko jeśli nie uczyni się jednym umysłu cnotliwej praktyki i Drogi, wówczas ciało-i-umysł nie znajdą się jeszcze w pokoju. Jeśli ciało-i-umysł nie znajdą się jeszcze w pokoju, ciało-i-umysł nie pogrążą się w szczęśliwości⁵⁵. Jeżeli ciało-i-umysł nie pogrążą się w szczęśliwości, to gdy budzić się będziecie do Drogi, narodzą się ciernie i kolce. Jak praktykuje się zespolenie cnotliwej praktyki i Drogi? [Taki] umysł nie podejmuje i nie odrzuca, nie ma [w nim] [żądzy] sławy i korzyści. Praktyki Prawa Buddy nie czyni się dla człowieka. [Jeżeli spojrzeć jednak na] ludzi takich, jak ludzie współczesnego świata, [nawet] na ludzi praktyki Prawa Buddy, to ich umysł jest daleki i dalszy [wciąż] od Drogi. Jeżeli schlebiać komuś, to on, nawet wiedząc, że jest to fałszywa droga⁵⁶, i tak będzie ją praktykował. Nie szanowany i nie wychwalany, nawet wiedząc, że jest to Prawdziwa Droga⁵⁷, porzuci ją i nie będzie jej praktykował. Jakież to bolesne! Spróbujcie wyciszyć swe umysły i zastanówcie się [nad tym]. Czy taka [jak opisana wyżej] praktyka umysłu jest Prawem Buddy, czy też nie? Wstyd! Wstyd! To miejsce oświetlone przez święte oko⁵⁸. Człowiek praktyki Prawa Buddy nie czyni jej ponadto dla siebie; jakże mógłby praktykować dla chwały i obrastania w korzyści? Praktykować należy wyłącznie dla Prawa Buddy. Wszyscy buddowie nie pochylają się pełni współczucia nad wszystkimi żyjącymi istotami ani dla siebie samych, ani dla innych ludzi, ale jest to ciągłym tak-jak-jest Prawa Buddy. Czy nie widzicie! Nawet małe owady i bydlęta, [gdy] chowają swoje dzieci, doświadczają rozmaitych cierpień ciałem-i-umysłem, starają się ze wszystkich sił doświadczając trudności, a w końcu, chociaż je odchowają, to jako rodzice nie mają z tego ostatecznie żadnej korzyści. A jednak myśląc o swoim potomstwie pełne są współczucia. Nawet małe stworzenia są takie, w naturalny sposób upodabniając się do uczuć [żywionych przez] wszystkich buddów wobec wszystkich żyjących istot. Tajemne Prawo⁵⁹ wszystkich buddów nie kończy się tylko na współczuciu, ale objawia się wszędzie, we wszystkich Bramach [Prawa], a podstawy ich wszystkich są właśnie takie (są wspólne). Jesteśmy już dziećmi Buddy, dlaczego więc nie uczymy się jego obyczajów? Praktykując nie

⁵⁴ Chiń. *wuxin*, jap. *mushin*. Stan umysłu, w którym nie powstaje ułuda. Świadomość, która nie przywiązuje się do przedmiotu swojego działania.

⁵⁵ Skr. *sukha*, chiń. *anyue*, jap. *anraku*.

⁵⁶ Chiń. *feidao*, jap. *hidō*. Postępowanie niezgodne z Drogą Buddy.

⁵⁷ Skr. *yāna*, chiń. *zhengdao*, jap. *shōdō*.

⁵⁸ Chiń. *shengyan*, jap. *shōgen*. Święta mądrość Buddy. Z punktu widzenia mądrości buddy wyraźnie dostrzec można fałsz tkwiący za tą postawą.

⁵⁹ Por. przyp. 16.

powinien myśleć, że praktykuje Prawo Buddy dla siebie samego, nie powinien praktykować Prawa Buddy dla sławy i korzyści, nie powinien praktykować Prawa Buddy dla osiągnięcia nagrody⁶⁰, nie powinien praktykować Prawa Buddy dla zdobycia magicznych mocy. Tylko praktyka Prawa Buddy dla Prawa Buddy, oto Droga.

5. O tym, że praktykując medytację i studiując Droge⁶¹ należy poszukiwać prawdziwego nauczyciela

Oznacza to, iż starożytny rzekł: „Jeżeli wzbudzenie umysłu [pragnącego osiągnąć Przebudzenie] nie będzie prawdziwe, dziesięć tysięcy praktyk czynionych będzie na próżno”. Jakież prawdziwe są te słowa! Praktyka Drogi uzależniona jest od tego, czy prowadzący mistrz⁶² jest prawdziwy czy fałszywy. Okoliczności⁶³ są niczym dobry materiał, nauczyciel przypomina mistrza sztuk. Nawet jeżeli materiał jest dobry, bez dobrego majstra rzemieślnika nie objawi się niezwykle piękno. Nawet jeżeli drewno będzie spaczne, to gdy napotka na sprawną rękę, natychmiast ukaże się zadziwiające dzieło. Przebudzenie jest prawdziwe lub fałszywe wedle prawdziwości lub fałszywości nauczyciela. Te sprawy trzeba pojąć. Ale w naszym kraju od dawien dawna nie było dotąd prawdziwego nauczyciela. Skąd to wiadomo? Przypatrując się słowom [dotychczasowych nauczycieli buddyjskich w Japonii] można to zrozumieć, tak jak cofając się z biegiem [rzeki] można dotrzeć do źródła. Wszyscy starożytni nauczyciele w naszym kraju⁶⁴ zbierali pisma i nauczali uczniów oraz rozdawali [nauki] ludziom i bogom, [ale] ich słowa są jeszcze zielone⁶⁵, a zdania niedojrzałe. Nie dotarli oni jeszcze do szczytu nauki, jak więc mogliby zbliżyć się do okolic stanu Przebudzenia? Przekazują [oni] tylko zapisane słowa i sprawiają, że odczytuje się nazwy i znaki. W dzień i w nocy liczą skarby innych, a sami nie posiadają nawet pół monety. W tym tkwi zarzut, [jaki można postawić] starożytnym czasom. [Owi nauczyciele] nakłaniali ludzi, by szukali oni prawdziwego przebudzenia poza umysłem lub błagali o odrodzenie się w innej ziemi⁶⁶. Stąd powstają ułuda i zamęt, to jest

⁶⁰ Stanu Buddy.

⁶¹ Chiń. *sanchan xuedao*, jap. *sanzen gakudō*.

⁶² Chiń. *daoshi*, jap. *dōshi*. Nauczyciel prowadzący ludzi ku Drodze Buddy. Termin często używany jako honorowy tytuł buddów i bodhisatwów.

⁶³ Por. przyp. 43.

⁶⁴ Woryginalne jap. *chō* (chiń. *zhao*), „miejsce podlegające władzy cesarza”, „dwór cesarski”.

⁶⁵ Woryginalne „niebieskie”, „niedojrzałe”.

⁶⁶ Nawiązanie do nauki szkół amidystycznych, popularnych za życia Dōgena, w których celem praktyki było odrodzenie się w Czystej Ziemi buddy Amitabhy (chiń.

podstawą fałszywych myśli. Nawet jeżeli podać [choremu] dobre lekarstwo, a nie nauczyć [go] sposobu jego zażywania, zapadnie [on] na chorobę większą niż gdyby podano [mu] truciznę. Tak jak w naszym kraju od starożytności nie było człowieka, który podawałby dobre lekarstwo, tak nie pojawił się dotąd nauczyciel [znający sposób] podawania lekarstwa i trucizny. Dlatego trudno jest usunąć narodziny i chorobę, jak zatem uniknąć by można starości i śmierci⁶⁷? Wszystko to jest przewiną nauczycieli, nie zaś dyspozycji [uczniów]. Dlaczego? Dzieje się tak, [ponieważ] osoba, która jest nauczycielem ludzi, sprawia, iż porzucają oni to, co podstawowe, a uganiają się za tym, co poboczne. Jeszcze zanim powstało w nich samych zrozumienie siebie, wciąż skupiają się na umyśle „ja”, w zamęcie strącając innych ludzi w sfery zła. Jakież to godne współczucia! Nawet osoby będące nauczycielami nie wiedzą dotąd, że jest to rzecz zła i budząca zamęt, jakże więc uczniowie mają wiedzieć, co jest właściwe, a co nie? Jakież to smutne, że w małym kraju na krańcach [świata] Prawo Buddy dotąd nie zostało rozpowszechnione, a prawdziwy nauczyciel jeszcze się nie pojawił. Jeżeli pragniecie zgłębiać nie mającą wyższych [od siebie] Drogę Buddy, to należy odwiedzić dobrych towarzyszy w dalekiej ziemi Song (w Chinach). Ścieżki, ratującej nasze ciała, należy szukać daleko poza nauką. Jeżeli nie zyskacie prawdziwego nauczyciela, lepiej jest nie studiować [jej wcale]. Prawdziwy mistrz bowiem, niezależnie od tego, ile lat sobie liczy, jest tym, który pojął Prawdziwe Prawo i posiadał Pieczęć Przebudzenia⁶⁸ prawdziwego nauczyciela. Nie daje on pierwszeństwa znakom, nie najważniejszym jest dlań zrozumienie. Posiada [on] moc wykraczającą poza [wszelkie] granice oraz wolę, przekraczającą [wszelkie] miary. Nie jest przywiązany do poglądu, że „ja” istnieje, nie trwa w zrozumieniu wynikającym z uczuć, a praktyka i rozumienie są u niego w harmonii. Oto prawdziwy nauczyciel.

6. O tym, co należy wiedzieć o praktyce medytacji

Oznacza to, że praktyka medytacji i studiowanie Drogi są najważniejszą rzeczą w całym życiu [człowieka], [dlatego] nie należy ich lekceważyć. Jakże można by na nie nie zważać? Starożytni odcinali sobie łokcie i ucinali palce⁶⁹; to wspaniałe przykłady z Chin⁷⁰. Dawno temu Budda

Amitofo, jap. Amida).

⁶⁷ Skr. *jāti-jarā-vyādhi-maraṇa*, chiń. *shenglaobingsi*, jap. *shōrōbyōshi*. Cztery rodzaje cierpienia, których człowiek nie może uniknąć w czasie swojego życia.

⁶⁸ Metafora Przebudzenia jako pieczęci.

⁶⁹ Nawiązanie do Shengguanga Huike (jap. Jinkō Eka; 487-593), spadkobiercy prawa Bodhidharmy (chiń. Pudidamo lub Damo, jap. Bodaïdaruma lub Daruma;?-530?) i

porzucił dom i opuścił kraj; to pozostawiony ślad Praktyki Drogi. Współcześni mawiają, że należy oddawać się takiej praktyce, która jest łatwa do praktykowania⁷¹. Słowa te są zupełnie fałszywe i wielce niezgodne z Drogą Buddy. Jeżeli skupić się na jednej rzeczy i uważać ją za praktykę, to i leżenie [w końcu] obrzydnie. A jeśli znuży się jedną rzeczą, to i dziesięć ich tysięcy przyczyną będzie nudy. Ludzie lubujący się w tym, co łatwe, nie są naczyniem Drogi. A czyż Prawo, rozpowszechnione w obecnym świecie, [nie jest Prawem], które wielki mistrz Śākyamuni, posiadł po odpowiednim czasie od niezliczonych *kalp*⁷² oddając się niełatwej i trudów pełnej praktyce. Takie jest prawdziwe źródło, jakże więc płynące zeń nurty mogłyby być łatwe? Mężowie, którzy upodobaliście sobie Drogę, nie pragnijcie łatwych praktyk. Jeżeli będziecie poszukiwali łatwej praktyki, to z pewnością nie osiągniecie prawdziwej ziemi (Przebudzenia), z pewnością nie dotrzecie do krainy skarbu. Starożytni, choć nawet posiadali wielką moc, mówili wciąż: „Trudno jest praktykować”. Wiedźcie, jak głęboką i wielką jest Droga Buddy! Jeśli Droga Buddy byłaby ze swej natury łatwa do praktykowania, to mężowie o wielkiej mocy ze starożytnych czasów nie mawialiby, że jest trudna do praktykowania i do zrozumienia. Jeśli porównać współczesnego człowieka do starożytnego męża, to ów jest niczym dziewięć wołów, [współczesny człowiek] zaś nie jest nawet jednym [woli]m włosiem. A zatem ów [człowiek] o małych możliwościach [zwolennika Małego wozu] i niewielkim zrozumieniu, nawet jeżeli wyteńczyłby siły i starałby się oddawać praktyce trudnej i [czynionej] żarliwie, to i tak nie równałoby się to łatwej praktyce i zrozumieniu starożytnych. Prawo łatwej praktyki i

drugiego patriarchy zen w Chinach oraz do Juzhi Huoshang (jap. Gutei Oshō; IX w.). Huike odciął sobie rękę w łokciu i złożył ją przed Bodhidharmą, chcąc dowieść prawdziwości swojej woli zgłębiania Drogi Buddy. Juzhi doznał Przebudzenia gdy jego nauczyciel pokazał mu wyprostowany ku górze palec i następnie sam nauczał tak wszystkich uczniów. Gdy jeden z nich, naśladując Juzhi, wyprostował palec, Juzhi uciął mu go. Gdy oszalały z bólu uczeń zaczął uciekać, Juzhi zawołał go z powrotem i pokazał mu stojący palec, co zobaczywszy uczeń doznał Przebudzenia.

⁷⁰ W oryginale „Shindan” (skr. Cīna-sthāna, chiń. Zhendan), słowo, jakim Chiny określali mieszkańcy Indii.

⁷¹ Aluzja do praktyk amidystycznych, w których oświecenie zawdżęcza się „cudzej mocy” buddy Amitabhy.

⁷² Skr. *kalpa*, chiń. *jie*, jap. *kō*. Określenie niewyobrażalnie długiego okresu czasu, zwykle definiowanego za pomocą metafor. Według najpopularniejszej z nich jedna kalpa upływa, gdy z wypełnionego ziarnkami maku zamku na planie kwadratu o długości boku i wysokości 1 *yojana* (chiń. *youxun*, jap. *yujun*, odległość, jaką przejdzie może w jeden dzień zaprzężony do wozu bawół, ok. 7 km) znikną wszystkie ziarenka, przy czym jedno ziarenko zostaje usunięte z zamku raz na sto lat.

łatwego zrozumienia, w którym lubują się współcześni, cóż to jest w zasadzie? Nie jest to już stare prawo [tego świata], nie jest to również Prawo Buddy. Nie jest ono jeszcze równe praktyce demona Pāpiyasa⁷³, ani praktyce zewnętrznych ścieżek i dwóch wozów. Czyż można je nazwać wielką ułudą i fałszem zwykłych ludzi? Nawet jeśli uznać je za [ścieżkę] wyzwolenia, to wprost przeciwnie, jest ono nie mającym krańca kołowrotem [narodzin-i-śmierci]. Gdy rozważyć łamanie kości i rozbijanie szpiku⁷⁴, czyż nie jest to [bardzo] trudne? Ale najtrudniejszą rzeczą jest utrzymanie porządku umysłu. Czyż długie utrzymywanie postu i praktyk czystości⁷⁵ nie jest również trudne? Ale najtrudniejsze jest utrzymywanie praktyki ciała. Jeżeli oddawać cześć należy [tym], którzy [praktykując z największym wysiłkiem] obracali swoje kości w proch, to chociaż ludzi, którzy to znosili, było od dawien dawna wielu, niewielu posiadało Prawo. Jeżeli oddawać cześć należy tym, którzy trwali w praktyce postu, to chociaż od starożytności było takich wielu, to niewielu przebudziło się do Drogi. Jest tak dlatego, że utrzymanie umysłu w równowadze jest niesłychanie trudne. Na Drogę Buddy wkracza się nie przyznając pierwszeństwa bystrości i inteligencji, nauce i zrozumieniu, świadomości i kontemplacji, ale [właśnie] nie posługując się tym wszystkim utrzymuje się w równowadze ciało-i-umysł. Stary mistrz Śākyamuni powiedział: „Avalokiteśvara wszedł w strumień [medytacji] i zapomniał o tym, czego jest świadomy (oddzielił się od przedmiotu swojego zmysłu słuchu)”⁷⁶. To właśnie to znaczenie. Dwa atrybuty, aktywny i pasywny, nie powstają w sposób wyraźny.

To jest właśnie ta równowaga. Jeżeli poprzez bystrość i inteligencję oraz szerokie zrozumienie można by wejść na Drogę Buddy, to człowiekiem, [który by tego dokonał], był starszy Shenxiu⁷⁷. Jeżeli przeciętne ciało i

⁷³ Pāpiyas (chiń. Boxun, jap. Hajun), „Zły”, „Demon”. Sprowadzający ludzi na złe ścieżki demon zamieszkujący najwyższe z niebios świata żądy.

⁷⁴ Za *Mahāprajñāpāramitā-sūtra* (Taishō 220; chiń. *Daipanruo boluomi jing* lub *Daipanruojing*, jap. *Daihannya haramitsukyō* lub *Daihannyakyō*, *Sutra wielkiej doskonałej mądrości*), rozdz. 398.

⁷⁵ Skr. *brahma-carya*, „wstrzemięźliwość”, „powściągliwość”, chiń. *fanxing*, jap. *bongyō*, „praktyka najwyższej zasady”. Postępowanie mnicha w duchu czystości zgodne z zasadami klasztornej dyscypliny, szczególnie przestrzeganie zakazu utrzymywania kontaktów seksualnych.

⁷⁶ Nawiązanie do *Sutry bohaterckiego marszu* (skr. *Śūraṅgamasamādhī-sūtra*, chiń. *Shouyan sanmeijing*, jap. *Shuryōgon zammaikyō*; Taishō 642).

⁷⁷ Jap. Jinshū (?-706). Uczeń piątego patriarchy Daiman Hongrena (jap. Daiman Gunin lub Kōnin; 602-675), założyciel tzw. szkoły północnej, opowiadającej się za „stopniową praktyką i stopniowym przebudzeniem”

podłe pochodzenie w nienawiści miałyby Drogę Buddy, to w jakim sposób Caoqi⁷⁸ mógłby zostać wielkim patriarchą? Jasne jest więc tu, że prawo możliwości przekazywania Drogi Buddy znajduje się poza bystrością i inteligencją oraz szerokim zrozumieniem. Należy szukać [Drogi] i pytać o nią, rozglądać się za nią i do niej się garnać. Ponadto nie należy mieć w pogardzie starości i podeszłego wieku oraz młodości i wieku dojrzałego. Zhaozhou⁷⁹ po raz pierwszy rozpoczął praktykę, gdy miał ponad sześćdziesiąt lat, a mimo to jest bohaterem siedziska patriarchów [uczniów Bodhidharmy]. Córka rodu Zheng w wieku trzynastu lat od dłuższego czasu oddawała się była studiom i była wśród gajów [klasztorów] wybitnym [uczniem]. Autorytet Prawa Buddy objawia się w przystępowaniu i nie przystępowaniu [opieki Buddy], obdziela się na praktykowanie i niepraktykowanie. Przez długi już czas studiujący badacze nauk oraz od dawna zdolni [uczniowie] pism tego świata], wszyscy powinni zapukać⁸⁰ do bramy medytacji. Przykładów na to jest wiele. Huisi z góry Nanyue⁸¹ był człowiekiem o wielu talentach, a ponadto praktykował pod Bodhidharma. Xuanjue z Yongjia⁸² był wybijającym się mężem, ale praktykował pod Daiguanem⁸³. Zrozumienie Prawa i zdobycie Drogi wynika z mocy praktykowania u nauczyciela. Jednak gdy udajecie się do nauczycieli nauki i prosicie ich o pouczenie, nie zrównujcie nauczania mistrza z waszymi poglądami. Jeżeli tak uczynicie, to nie posiadziecie Prawa nauczyciela. Gdy udajecie się do nauczyciela i pytacie o Prawo, oczyśćcie ciało-i-umysł, uczyszcie oczy i uszy, słuchajcie jedynie i przyjmujcie Prawo nauczyciela, nie mieszając go z innymi myślami. Niech ciało-i-umysł będą niczym jedno, niech będą niczym przenoszenie wody [z naczynia] do naczynia⁸⁴. Jeżeli dokładnie tak postąpiacie, zaprawdę posiadziecie Prawo nauczyciela. Współcześnie głupcy zapamiętują pisma lub zbierają to, co niegdyś usłyszeli, nie zgadzając się z nauczaniem mistrza. Wówczas są [w nich] tylko własne poglądy i starożytne słowa, nie ma zaś dotąd zrozumienia słów nauczyciela. Lub też jest też inny rodzaj [ludzi]. Czynią oni własne poglądy pierwszymi, otwierają [następnie] sutrę

⁷⁸ Jap. Sōkei. Właściwie szósty patriarcha Daiguan Huineng (jap. Daikan Enō; 638-715), spadkobierca prawa piątego patriarchy Daiman Hongrena.

⁷⁹ Właściwie Zhaozhou Zongshen (jap. Jōshū Jūshin; 778-897), uczeń mistrza Nanquan Puyuana (jap. Nansen Fugan, 748-834).

⁸⁰ W oryginale chiń. *fang*, jap. *hō*, „odwiedzić”.

⁸¹ Jap. Nangaku Eshi (515-577).

⁸² Jap. Genkaku z Yōka (675-713), uczeń szóstego patriarchy Huinenga, autor *Pieśni o przebudzeniu się do Drogi* (chiń. *Zhengdaoge*, jap. *Shōdōka*).

⁸³ Jap. Daikan. Szósty patriarcha Huineng.

⁸⁴ Uczeń w pełni i doskonale przyjmuje Prawo nauczyciela.

oraz wzięwszy i zapamiętawszy z niej jedno lub dwa słowa czynią je Prawem Buddy. Później, gdy udają się do mistrza nauki i rozumiejącego nauczyciela, i słuchają Prawa, to jeżeli jest ono zgodne z ich własnym poglądem, uznają je za dobre. Jeżeli jednak nie będzie ono zgodne z [ich] starym rozumieniem, uznają je za fałszywe. Nie znają oni sposobu porzucenia fałszu, jakże wspiąć się mogą na drogę wiodącą do Prawdy? Nawet [po upływie] *kalp* [licznych niczym] ziarenka piasku, wciąż będą z pewnością ludźmi błądzącymi. Zaprawdę czyż można nie smucić się z tego powodu? Zgłębiający [Drogę], wiedźcie, iż Droga Buddy jest poza myśleniem, rozróżnianiem, planowaniem i przypuszczaniem, kontemplacją, dyskursywnym pojmowaniem i zrozumieniem. Jeżeli w nich jesteście, przez całe życie wciąż w nich będziecie i wciąż będziecie nimi igrać, to dłaczegóż nie budzicie się do Drogi Buddy? Studiowanie Drogi nie posługuje się rozróżniającym myśleniem i temu podobnymi. Jeżeli zbada się nasze ciała pławiące się wciąż w rozróżniającym myśleniu, będzie to jasne niczym lustro. Bramą, przez którą tam się wchodzi, jest tylko nauczyciel nauki, który posiadał Prawo i który całkowicie je zgłębił. [Biegli] w literach mistrzowie prawa nie mogą mu się równać. Spisane w [roku] Starszego Brata Drewna i Konia ery Tempuku⁸⁵, w dniu Czystej Jasności⁸⁶.

7. O tym, że człowiek, który praktykuje Prawo Buddy i pragnie oddzielenia się [od kołowrotu narodzin-i-śmierci]⁸⁷, powinien natychmiast [oddać się] praktyce medytacji

Oznacza to, iż Prawo Buddy góruje nad wszelkimi drogami (naukami, praktykami). Dlatego ludzie go poszukują. Gdy Ten, Który Przyszedł przebywał na świecie, nie było dwóch nauk, nie było dwóch nauczycieli. Wielki nauczyciel czcigodny Śākyamuni⁸⁸ nie mającą wyższej od siebie mądrością oświecenia prowadził jedynie wszystkie żyjące istoty⁸⁹. Od

⁸⁵ 1234 rok.

⁸⁶ Jap. *seimei no hi*, piętnasty dzień po dniu równonocy wiosennej w tradycyjnym kalendarzu japońskim, odpowiadający w przybliżeniu dniowi 5 kwietnia w kalendarzu gregoriańskim.

⁸⁷ Przebudzenia.

⁸⁸ Jap. Shakuson (chiń. Shizun). Chociaż słowo to znaczy „czcigodny z [ludu] Śākyów”, a więc bliskie jest znaczeniowo sanskryckiemu Śākyamuni („mędrzec z Śākyów”; skr. *muni*, dosł. „ten, który zachowuje milczenie”), to najprawdopodobniej jest skrótem chiń. **Shijiamouni shizun** (jap. Shakamuni seson), przekładu sanskryckiego Śākyamuni bhagavat, czyli „święty (wzniosły, szczęśliwy, błogosławiony) mędrzec z Śākyów”.

⁸⁹ Skr. *sattva* („żyjąca istota”), *sarva-sattvāni* („wszystkie żyjące istoty”) w przekładzie na chiński *zhongsheng* (jap. *shujō*, „wszystkie żywe istoty”), jak tutaj, *youqing* (jap. *ujō*,

kiedy Mahākāśyapa⁹⁰ przekazał Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa wszyscy patriarchowie dwudziestu ośmiu pokoleń pod Zachodnim Niebem (w Indiach), sześciu generacji we Wschodniej Ziemi (w Chinach) i pięciu domów⁹¹ przekazywali je w prawy sposób kolejno jeden drugiemu, a zerwania [linii przekazu] nie było. Następnie od ery Putong⁹² dynastii Liang⁹³, począwszy od mnichów, a na władcach i wielkich możnych skończywszy, nie było nikogo wybijającego się ponad przeciętność, kto nie oddawałby się pod ich pieczę. Zaprawdę, przyczyna upodobania tego, co wspaniałe, leży w tym, co wspaniałe. Czyż nie powinno się wystrzegać upodobania podobnego miłości do smoków księcia Ye⁹⁴? W krajach na wschód od Chin sieć nauki⁹⁵ [zawartej] w znakach wypełnia morza i góry. Ale choć wypełnia góry, nie ma w niej umysłu chmur. Choć wypełnia morze, niszczał [w nim] umysł fal⁹⁶. Głupiec znajduje w tym upodobanie.

„[istoty] posiadające umysł”) lub *qunsheng* (jap. *gunshō*, „grupa żyjących [istot”).

⁹⁰ Chiń. Mohejiashe lub Jiashe, jap. Makakashō lub Kashō. Jeden z uczniów Buddy Śākyamuniego, uznawany przez sekty zenistyczne za pierwszego patriarchę zen w Indiach.

⁹¹ Były to poza wymienioną już linię szkoły: weiyang (jap. *igyō*), wywodząca się od mistrzów Weishan Lingyou (jap. *Isan Reiyū*; 771-853), spadkobiercy prawa Baizhang Huaihaia (jap. *Hyakujō Ekai*, 720-814) i jego ucznia Yangshan Huiji (jap. *Kyōzan Ejaku*, 807-883); fayan (jap. *hōgen*), wywodząca się od mistrza Fayan Wenyi (jap. *Hōgen Bun'eki*; 885-958); caodong (jap. *sōtō* lub *sōdō*), założona przez mistrzów Dongshana Liangjie (jap. *Tōzan Ryōkai*; 807-869), spadkobiercy prawa Yunyan Tanshenga (jap. *Ungan Donjō*; 782-841), i jego ucznia Caoshan Yuanzhenga (jap. *Sōzan Genshō*; 840-901); yunmen (jap. *unmon*), wywodząca się od mistrza Yunmen Wenyana (jap. *Unmon Bunen*; 864-949), spadkobiercy prawa mistrza Xuefeng Yicuna (jap. *Seppō Gizon*; jap. 822-908). Często do owych pięciu szkół dolicza się dwie linie wywodzące się z linii: yangqi (jap. *yōgi*), założona przez Yangqi Fanghuia (jap. *Yōgi Hōe*; 992-1049) i huanglong (jap. *ōryū*), założona przez Huanlong Huinana (jap. *Ōryū Enan*; 1002-1069), obu uczniów mistrza Ciming Chuyuana (jap. *Jimyō Soen*; 987-1040). Razem mówi się o „pięciu domach i siedmiu szkołach” (chiń. *wujia qizong*, jap. *goke shichishū*).

⁹² Jap. *Futsū* (520-526).

⁹³ Jap. *Ryō* (502-557), jedna z dynastii tzw. Dworu Południowego (chiń. *Nan Zhao*, jap. *Nanchō*), za panowania której do Chin przybył Bodhidharma.

⁹⁴ Jap. *Yo*. Nawiązanie do przypowieści o Gong Zigao z *Zhuangzi*. Gong bardzo lubił smoki, nanosił ich wizerunki na wszystkie swoje rzeczy. Gdy usłyszał o tym prawdziwym smoku, uradowany, osobiście udał się do chaty Gongga, aby sprawić mu tym przyjemność. Gong jednak, zobaczywszy smoka, wystraszył się i uciekł w popłochu. Przypowieść ta ma ostrzegać przed znajdowaniem upodobania w fałszu, a cofaniem się przed prawdą.

⁹⁵ Początkowo metafora nauki buddyjskiej, wydobywającej odczuwające istoty z morza uludy niczym sieć odławiająca ryby, w buddyzmie zen jednak metafora wiążącej praktykujących sieci nauki.

⁹⁶ Istnieje tylko nauka buddyjska zawarta w tekstach, a brak jest jej oddziaływania w

Na przykład biorąc [w ręce] oko ryby przywiązuje się [do myśli], że jest to klejnot. Błądzący tym się bawi. Na przykład strzegąc kamienia z Yan⁹⁷ oddaje mu cześć jako klejnotowi. Wielu spada do jamy demona, często robiąc krzywdę samym sobie. Zaprawdę godne to żalu, iż w miejscu na krańcu świata łatwo wieje wiatr fałszu, Prawdziwe Prawo [zaś] trudno [tu] dociera. Mimo tego jednak całe Chiny⁹⁸ oddały się już pod opiekę Prawdziwemu Prawu Buddy [po przybyciu Bodhidharmy]. W naszym kraju, w Koryō⁹⁹ i w innych krajach, Prawdziwe Prawo Buddy jeszcze się nie rozpowszechniło. Dlaczego?! Dlaczego?! Kraj Koryō słyszał już ponadto nazwę Prawdziwego Prawa, nasz kraj jednak dotąd jej nie słyszał. [Dzieje się tak] ponieważ w przeszłości wszyscy nauczyciele udający się do [Chin] dynastii Tang¹⁰⁰ zatrzymywali się w sieci nauki. Choć przekazali oni pisma buddyjskie, to [zachowywali się], jak gdyby zapomnieli Prawa Buddy. Jakaż była z tego korzyść? Zasługa płynąca stąd jest w końcu pusta. Zdarzyło się tak dlatego, że [nauczyciele ci] nie znali starożytnej zasady studiowania Drogi. Należy żałować, że wysilając się na próżno przebrnęli przez ludzkie ciało. Studiując Drogę Buddy, gdy po raz pierwszy wchodzi się przez bramę, [wtedy] słucha się nauczania dobrego towarzysza i praktykuje zgodnie z nim. Jest rzecz, którą wówczas należy wiedzieć. A mianowicie, iż Prawo przemienia mnie, a ja przemieniam Prawo. Gdy ja skutecznie przemieniam Prawo, ja jestem silny, a Prawo słabe. Gdy przeciwnie, Prawo mnie przemienia, Prawo jest silne, a ja słaby. Prawo Buddy od dawien dawna ma oba te aspekty. [Kto] nie jest prawdziwym spadkobiercą, ten dotąd tego nie poznał. Kto nie jest mnichem noszącym szaty ze szmat¹⁰¹, ten rzadko słyszy nawet tę nazwę (naukę). Jeżeli nie wie się o tej starożytnej zasadzie, to nie rozumie się jeszcze, czym jest studiowanie Drogi. Jakże będzie można oddzielić prawdziwe od fałszywego? Ludzie współcześnie praktykujący medytację i studiujący Drogę sami przekazują tę starożytną zasadę. Dlatego nie błądzą.

praktyce.

⁹⁷ Jap. En. Kamień wydobywany z góry Yan przypominający kamień szlachetny.

⁹⁸ Por. przyp. 70.

⁹⁹ Chiń. Gaoli, jap. Kōrai. Państwo na Półwyspie Koreańskim istniejące od 918 do 1392 roku.

¹⁰⁰ Dynastia władająca Chinami w latach 618-907.

¹⁰¹ Chiń. *naseng*, jap. *nōsō*. Mnisi buddyjscy w Indiach nosili szaty wykonywane ze szmat, tzw. skr. *pāṃsu-kūla* (dosł. „stos śmieci”, chiń. *fensaoyi*, jap. *funzōe*). Chińscy mnisi chan kontynuowali tę tradycję używając słów chiń. *naseng* („na” – cerować, zszywać; „seng” – mnich), *nazi* (jap. *nōsu*; „zi” – mężczyzna, człowiek), *nayi* (jap. *nōe*; „e” – szata) jako zaimka 1 os. singularis. Po pewnym czasie słowa te zaczęły oznaczać mnichów chan (w Chinach) i zen (w Japonii).

W innych bramach [jej] nie ma. Jeżeli człowiek pragnący Drogi Buddy nie będzie praktykował medytacji, to nie pojmie Prawdziwej Drogi.

8. O postępowaniu ¹⁰² (praktyce) mnichów [praktykujących] medytację¹⁰³

Oznacza to, iż od buddów i patriarchów bezpośrednio wskazanie¹⁰⁴ i bezpośrednio przekazanie¹⁰⁵ [Prawa] [odbyło] czterdzieści siedem razy pod Zachodnim Niebem (w Indiach) i sześć pokoleń na Wschodniej Ziemi (w Chinach). Nie była doń dodana ni dziesięciotysięczna, ni tysięczna część, nie zniszczono weń ni jednej drobiny. Szata dotarła do Caoqi, Prawo wypełniło niezliczone światy. Niegdyś Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa Tego, Który Przyszedł rozkwitło w [kraju] Wielkich Tang. Owego Prawa zaś nie można było odnaleźć [poza sobą], nie można było odszukać. W miejscu, w którym się je dostrzega, traci się [ludzka] mądrość; w chwili, gdy się [je] posiadzie, przekracza się umysł. Twarz i oko („ja”) traci się u Huangmei¹⁰⁶, ramię odcina się w Shaoshi¹⁰⁷. Zyskuje się szpik¹⁰⁸, odwraca się umysł¹⁰⁹ i zyskuje [właściwą] postawę. Oddaje się pokłon, cofa o krok i

¹⁰² Chiń. *hangli*, jap. *anri*, „postępowanie”. W sektach zenistycznych termin określał działanie rozciągające się na wszystkie aspekty życia codziennego.

¹⁰³ Chiń. *chanseng*, jap. *zensō*. Mnisi zen.

¹⁰⁴ Chiń. *zhizhi*, jap. *jikishi*. Termin reprezentujący tu dłuższy zwrot, zwięźle przedstawiający naukę szkoły zenistycznej: chiń. *buli wenzhi*, *jiaowai biezhuān*, *zhizhi renzhi*, *jianxing chengfa* (jap. *furyū monji*, *kyōge betsuden*, *jikishi ninshin*, *kenshō jōbutsu*, „nie opieranie się na znakach [pisma], szczególnie przekaz poza nauką, bezpośrednio wskazanie na umysł człowieka, dostrzeżenie [własnej] natury i stanie się buddą”). Słowa te miały wyjść z ust Bodhidarmy, ale uważa się, że zaczęły one być stosowane jako reprezentatywne dla nauki chan w okresie panowania dynastii Tang, a następnie przypisane Bodhidarmie. Dōgen w innych swoich pismach często krytykuje poszczególne elementy tego czterowersza. Tutaj synonim „Prawa Buddy”.

¹⁰⁵ Chiń. *danzhuan*, jap. *tanden*. „*Tan*” to „pojedynczy”, „wyłączny”, „*den*” – „przekazanie”, „przeniesienie”. Termin bardzo często używany przez Dōgena. Na głębszym poziomie znaczeniowym „przekazanie” oznacza tu nie tyle przeniesienie doświadczenia buddyjskiej Prawdy przez nauczyciela na ucznia, co obudzenie i rozwój w tym drugim samoświadomości buddyjskiego Prawa. Stąd „«ja» przekazuje [Prawo] w prawdziwy sposób «ja»”.

¹⁰⁶ Jap. Ōbai. Właściwie Daiman Hongren. Por. przyp. 76. Nawiązanie do szóstego patriarchy Huinenga, który osiągnął Przebudzenie i odziedziczył Prawo Daiman Hongrena pracując jako robotnik klasztorny.

¹⁰⁷ Jap. Shōshitsu. Nazwa góry, na której mieszkał Bodhidharma. Por. przyp. 69.

¹⁰⁸ Nawiązanie do Bodhidarmy, który przed śmiercią przekazał Prawo swoim czterem uczniom mówiąc, iż daje im swoją skórę, ciało, kości i szpik. „Szpik” miał otrzymać drugi patriarcha Huike.

¹⁰⁹ Nawiązanie do rozmowy Bodhidarmy z Huike. Huike prosił Bodhidarmę o

następnie staje się w pełni¹¹⁰. A jednak i w umyśle i w ciele ani się nie przebywa, ani się [do nich] nie przywiązuje. Nie staje się i nie zatrzymuje. Pewien mnich zapytał Zhaozhou: „Czy pies posiada Naturę Buddy, czy nie?”¹¹¹. Zhaozhou odpowiedział: „Nie” [jap. *mu*]. Czy ponad ideogramem [znaczącym] *mu* można coś pomyśleć? Czyż można [ponad nim] się zatrzymać? Zupełnie brak punktu zaczepienia. Spróbujcie odrzucić rękę. Spróbujcie odrzucić rękę, [która mogłaby coś uchwycić]. Czym jest ciało-i-umysł? Czym jest praktyka? Czy są życie-i-śmierć? Czym jest Prawo Buddy? Czym jest prawo tego świata? Czym są w końcu góry, rzeki i wielka ziemia, ludzie, zwierzęta i domy? Przyjrzyj się dotąd i przyjrzyj się stąd, i w naturalny sposób wyraźnie nie powstaną dwa aspekty: aktywność i pasywność. W chwili tego nie-powstania nie jest się niczym-zesztywniały. Ludzie nie budzą się [do] tej [prawdy], wielu błądzi co do tego. Zgłębiający [Drogę] znajdują się w połowie drogi i wówczas po raz pierwszy to zdobywają. Aż do końca drogi nie rezygnujcie. Modlitwa, modlitwa.

9. O tym, że kierując się ku Drodze należy praktykować

Oznacza to, iż dzielny mąż¹¹² studiujący Drogę powinien najpierw jak najszybciej poznać, co jest prawdziwe i co nie-prawdziwe w kierowaniu się ku Drodze. Bowiem Wielki Bohater z [rodu] Śākyów¹¹³, Woźnica Ludzi¹¹⁴, siedząc pod drzewem przebudzenia, ujrzał jasną gwiazdę i nagle i natychmiastowo przebudził się [do] Drogi nie mającego [od siebie] wyższego Wozu. Droga, ku której się przebudził, nie jest miejscem, do

sprawienie, by jego umysł osiągnął stan spokoju. Bodhidharma obiecał, że to uczyni, gdy Huike przyniesie mu swój umysł. Gdy Huike przyszedł z odpowiedzią, że nie może go odnaleźć, Bodhidharma odparł, że jego umysł osiągnął już stan spokoju.

¹¹⁰ Ciąg dalszy opisu sceny, w której Huike otrzymał „szpik” Bodhidharmy. Zob. przyp. 106.

¹¹¹ Nawiązanie do słynnego kōanu o *mu* Natury Buddy. Zob. Dōgen, *Oko i Skarbiec Prawdziwego Prawa*, zw. 3 „Natura Buddy”: „Pewien mnich zapytał wielkiego mistrza Zhaozhou Zhenji: «Czy pies posiada Naturę Buddy, czy nie?». Zhaozhou odpowiedział: «Nie» [jap. *mu*]. Mnich powiedział: «Wszystkie żyjące istoty posiadają Naturę Buddy. Dlaczego pies miałby jej nie mieć?». Zhaozhou odpowiedział: «Ponieważ jest on pełen namiętności i iluzji [nie ma Natury Buddy poza namiętnościami i iluzją]».

¹¹² Skr. *puruṣa*, „człowiek”, „mężczyzna”, chiń. *zhangfu*, jap. *jōbu*. Człowiek, który nieustraszenie kroczy Prawdziwą Ścieżką praktyki.

¹¹³ Dosłownie chiń. Shizhong, jap. Shakuō, „Bohater z [rodu] Śāków”.

¹¹⁴ Skr. *puruṣa-damyā-sārathi*, „przewodnik ludzi, którzy muszą zostać okiełznani”, chiń. *diaoyu zhangfu*, jap. *jōgojōbu*, tu *jōgo*. Jeden z dziesięciu tytułów Buddy Śākyamuniego.

kórego mogą sięgnąć słuchacze nauki¹¹⁵, przebudzeni sami-dla-siebie¹¹⁶ i im podobni. Budda sam w doskonały sposób przebudził się, [po czym to przebudzenie] Budda przekazał buddzie, i do dziś [ów przekaz] nie został przerwany. Jakże mogłaby nie być buddą osoba, która posiadzie to Przebudzenie? Kierowanie się ku Drodze, o którym tu mowa, oznacza zrozumienie, gdzie jest¹¹⁷ Droga Buddy, zrozumienie jak przedstawia się Droga Buddy. Droga Buddy znajduje się pod stopą każdego człowieka. Ograniczony przez Droge¹¹⁸ w pełni pojmuje w tym właśnie miejscu. Skrępowany przez Przebudzenie¹¹⁹ osiąga doskonałą pełnię. Dla tej przyczyny chociaż na przykład rozumie się w pełni, puszcza się połowę Przebudzenia. Oto sposób kierowania się ku Drodze. Ale współcześnie studiujący Droge nie rozumieją ścieżek prowadzących do Drogi i barier od niej oddzielających, a tylko pragną dowodu widzianego na własne oczy. Któż [tak] się nie myli? Porzucają ojca i uchodzą, odrzucają skarby i wędrują. Chociaż są dzieckiem człowieka możnego, na długi czas stają się najemnymi robotnikami z gminu¹²⁰. Zaprawdę ma to swoją przyczynę. Osoby studiujące Droge pragną związania Droga. Bycie zwiazanym Droga jest zapomnieniem o śladzie przebudzenia. Osoby praktykujące Droge

¹¹⁵ Skr. *śrāvaka* (chiń. *shengwen*, jap. *shōmon*, „słuchacz”), wyznawcy dążący do własnego oświecenia, słuchający nauk, rozważający Cztery Szlachetne Prawdy i nierzeczywistość zjawisk.

¹¹⁶ Skr. *pratyeke-buddha* (chiń. *yuanjue*, jap. *engaku*, „sam-dla-siebie przebudzony”). Wyznawcy, którzy osiągnęli Stan Buddy dla siebie samego, ale pozbawieni są pewnych cech „całkowicie przebudzonego”.

¹¹⁷ Dosłownie: „gdzie kończy się”.

¹¹⁸ Dōgen posługuje się tym zwrotem w znaczeniu: „będący w pełni Droga”, „zjednoczony z Droga”.

¹¹⁹ Por. przyp. 117.

¹²⁰ *Sutra lotosu*, rozdz. 4, przytacza opowieść o człowieku, który jeszcze jako dziecko uciekł z domu ojca. Syn spędził na obczyźnie ponad pięćdziesiąt lat, żyjąc w narastającej biedzie. Jego ojciec zaś, czekając na niego, dorobił się ogromnego majątku. Syn w końcu tułając się przybył do rodzinnego miasta chcąc znaleźć pracę w domu ojca, ale nie rozpoznawszy go i przerażony bogactwem, uciekł na wieś. Ojciec jednak, poznawszy wyteśknionego syna, posłał za nim swoich sługów, którzy go pojмали. Syn przestraszył się i błagał, by go uwolniono. Ojciec kazał puścić go wolno, ale przykazał swoim sługom, by pokryjomu najęli go do pracy w jego domostwie. Syn pracował tam następnie przez dłuższy czas wykonując najgorsze z prac, ojciec zaś nie dawał mu się poznać. Po pewnym czasie ojciec powierzył synowi nadzór nad swoim skarbcem, obserwując, jak wzrasta w nim mądrość. Dopiero na łożu śmierci ojciec, wezwawszy ministrów i kapłanów, wyznał, że to jego syn i przekazał mu w spadku cały swój majątek. Opowieść ta jest metaforą hierarchii nauk (zabiegi ojca), jakimi Budda (ojciec) naucza odczuwające istoty (syn). Por. również opowieść o synu marnotrawnym w *Ewangelii wg. św. Łukasza* 15, 11-32.

Buddy powinny najpierw koniecznie uwierzyć w Drogę Buddy. Osoby wierzące w Drogę Buddy powinny koniecznie uwierzyć, że „ja” ze swej natury jest już na Drodze, że nie ma [w nich] ułudy i zamętu, fałszywego myślenia, odwrócenia porządku, przerostu ni braku oraz błędu. Wzbudziwszy w sobie taką wiarę i pojawiwszy taką Drogę praktykuje się to. To jest pierwotna podstawa studiowania Drogi. Jej zasada to: siedząc (praktykując siedzącą medytację) przeciąć korzeń świadomości¹²¹ i nie zwracać się ku ścieżce wiedzy i zrozumienia [wyłącznie intelektualnego]. To umiejętny sposób¹²² wzbudzania pierwszego umysłu [pragnącego przebudzenia]. Następnie odrzuca się ciało-i-umysł¹²³, porzuca ułudę-i-przebudzenie. Oto stan drugi. Zazwyczaj niezwykle trudno jest znaleźć ludzi, którzy wierzą, że sami są na Drodze Buddy. Jeżeli prawdziwie uwierzy się, że jest się na Drodze Buddy, w naturalny sposób pojmie się ścieżki prowadzące do Wielkiej Drogi i bariery [od niej oddzielające] oraz zrozumie, na czym opiera się ułuda i przebudzenie. Niech ludzie spróbują siedząc przeciąć korzeń świadomości! Na dziesięciu ośmiu lub dziewięciu uda się z pewnością urzeczywistnić Drogę.

10. O pełnym przejęciu tu-i-teraz¹²⁴

Oznacza to, że gdy wybiera się [właściwie] ciało-i-umysł, same z siebie [pojawiają się] dwie strony. Są to: odwiedzanie nauczyciela i przysłuchiwanie się Prawu oraz wytrwała praktyka siedzącej medytacji. Przysłuchiwanie się prawu sprawia, że [w wolności] jest¹²⁵ umysł¹²⁶, praktyka medytacji [sprawia], że w prawo i w lewo¹²⁷ [zdąża] praktyka-i-

¹²¹ Skr. *manendriya*, chiń. *yigen*, jap. *ikon*. W nauce zen ogólna nazwa czynności psychicznych ograniczonych dyskursywnym rozpatrywaniem dwuaspektowości wszelkich zjawisk.

¹²² Por. przyp. 25.

¹²³ „Odrzucenie ciała i umysłu” oznacza porzucenie wszelkich więzi, wszelkich przywiązań i wejście w stan prawdziwej wolności, stan Oświecenia. Dōgen Wielkie Przebudzenie miał osiągnąć po usłyszeniu z ust swojego mistrza, Rujinga (1163-1228; jap. Nyojō), słów: „Odrzućcie ciało i umysł”. Mimo iż w przekładzie zdecydowano się na słowo „odrzucenie”, nie należy interpretować tego stanu, jako zachodzącego dzięki aktywnemu wysiłkowi praktykującego. „Odrzucenie” przekracza bowiem aktywność i pasywność. Możliwe byłoby również tłumaczenie: „ciało i umysł same z siebie odpadną”. „Odrzucenie” lub „odpadnięcie” oznacza uwolnienie ciała i umysłu ze wszelkich krępujących je więzów ułudy i iluzji.

¹²⁴ Chiń. *chengdang*, jap. *jōtō*, zrozumienie, pełne przejęcie zrozumienia, prawdy, zachodzące między nauczycielem i uczniem.

¹²⁵ Dosłownie: „bawi”.

¹²⁶ Por. przyp. 33.

¹²⁷ Rozwija się, jak pragnie tego praktykujący.

przebudzenie. Gdy poprzez [te sposoby] wkracza się na Drogę Buddy, nie można przejść [jej] porzuciwszy jeden z nich. Bowiem ludzie mają wszyscy ciało i umysł, a postępowanie ich jest raz silne, innym razem słabe, raz dzielne, innym razem podłe. To poruszając się i znowu [trwając w swej] postaci, tym ciałem bezpośrednio budzi się do [stanu] buddy. Oto pełne przejście. A zatem nie przemieniając dotychczasowego ciała-i-umysłu dążyć za przebudzeniem innego¹²⁸ nazywa się tu-i-teraz i nazywa się przejściem. Tylko dąży się za innym, i z tej przyczyny nie jest to starym poglądem. Tylko przejmuje się [prawdę], i z tej przyczyny nie jest to niczym nowym.

¹²⁸ Buddy Śākyamuniego.

Arkadiusz Jabłoński

**Honorific Modification (HM): The Informative
And The Non-informative Part Of The Message**

The text is the author's attempt at a coherent description of the division into the informative and the non-informative part of the message which is basic for the layered model of honorifics (HM). HM is viewed as a language sub-system managing the proper delivery of information. It functions as a lower (non-informative) layer of the language system and provides services for the higher (informative) layers. The HM layer can be further divided into the procedure sub-layer and the protocol sub-layer. The former manages the information flow and the communicational environment parameters. The latter controls the surface modification of message contents.

While it does not seem very controversial to describe the HM in Japanese and other languages as based on the informative vs. non-informative content distinction, it is very important to note diverse functions of the non-informative information encoded in the message. Simple case study contains examples demonstrating that such labels for Japanese protocol modification techniques as *teineigo*, *sonkeigo*, *kenjōgo*, *bikago* and others do not necessarily function as carriers of context-free and fixed information. They are implemented rather according to procedural requirements. This means that their actual meaning and function can be flexibly interpreted on the basis of contextual parameters of the message.

Maciej Kanert

**Zbiór zasad, na które należy zwrócić szczególną
uwagę studiując Drogę, pierwszego patriarchy
[klasztoru] Eihei (Points to Watch in Practicing the
Way, of the First Patriarch [of] Eihei [Monastery])**

Zbiór zasad, na które należy zwrócić szczególną uwagę studiując Drogę, pierwszego patriarchy [klasztoru] Eihei (Points to Watch in Practicing the Way, of the First Patriarch [of] Eihei [Monastery]) is the first Polish translation of *Gakudō yōjinshū*, one fascicle treatise by Dōgen (1200-1253).

Dōgen, a Japanese Zen master and the founder of the Japanese Zen Sōtō sect, was not only one of the most glorious figures in the history of Japanese Buddhism and philosophy, but also a prolific author of various writings, including *Fukan zazengi*, *Eihei kōroku* and the famous *Shōbōgenzō*.

Gakudō yōjinshū was compiled by Dōgen's closest disciple Ejō, who in 1234 had written down his master's sermons from years 1227-1233, and is a product of a specific period in Dōgen's life. After returning from his five years stay in China in 1227, where Dōgen had studied under Chinese master Rujing and reportedly had acquired "The Great Enlightenment", he committed himself to create the first truly Zen community in Japan living by the standards set by Chinese monasteries. However Dōgen did succeed in opening his first temple of Kōshōji in Uji near Kyōto in 1233, he was soon forced by the conservative Buddhist institutions, mainly the Tendai sect Enryakuji monastery, to leave the capital and look for the new Promised Land in the Northern province of Fukui. The newly built monastery of Eiheiji was to become the true center of the true Buddhist practice.

Two factors mark the period of 1227-1233. Firstly, Dōgen has just returned from China and the specific Chinese scent was strongly manifested in his teachings. However shocking this may be for an orthodox student of Zen Buddhism, Dōgen's understanding of the True Dharma and, therefore, his teaching was not definite and has changed over time. The spirit of the last volumes of *Shōbōgenzō* varies clearly from his first writings, presenting Dōgen's own view of Buddhism, a digested product of over 20 years of practice in Japan. *Gakudō yōjinshū* catches Dōgen's thought at its strongest "Zen bias", and therefore it becomes an indispensable source for reconstructing this important period in the development of Dōgen's spiritual universe.

Secondly, the failure of Dōgen's missionary activities in Kyōto caused a change of his views concerning the primary object of his practice as a teacher. From now on only monks were to become a spiritual elite to inherit the Law of Buddha (see e. g. *Shukke kudoku* in *Shōbōgenzō*). However in the period of 1227-1233 Dōgen's attitude was utterly different. According to his ideal the practice of *zazen* was to transform whole society, regardless of class, background, wealth and sex. The contents of *Gakudō yōjinshū* are an important testimony to that account as well.

ヤブウォニスキ・アルカディウシュ

待遇情報 (honorific modification: HM)。メッセージの情報部分と非情報部分。

本稿は、待遇情報（待遇表現より広義）を階層モデルの中で描写し、情報部分と非情報部分を区別する試みである。待遇情報は言語の情報伝達管理補助組織であり、メッセージの下層（非情報部分）として上層（情報部分）に奉仕する組織であると考えられる。待遇情報は、更にプロシージャー層とそれに奉仕するプロトコル層とに分けられる。前者は情報伝達とその環境特性、後者はメッセージの表面変更を管理する。

日本語に限らずすべての言語の待遇情報を情報部分と非情報部分の区別に基づいて分析する方法に異論の余地はないと思われるが、その2種類の情報のメッセージ・レベルでの機能については詳しく述べる必要がある。本稿では、簡単な事例研究によりながら、日本語のいわゆる「丁寧語」「尊敬語」「謙譲語」「美化語」等のプロトコル下位層に属する待遇情報の機能について論じてみた。これらの用語で定義される「敬語表現」がメッセージ・レベルに登場する例を具体的に調べてみると、それらは必ずしも文脈条件から独立した固定の意味情報ではないことが明らかになる。プロシージャーの必要条件に基づいて選択されているのである。すなわち、その意味と機能は情報伝達環境特性に従って柔軟に解釈されることになる。

カネルト・マチェイ

「永平初祖学道用心集」（ポーランド語訳）

Zbiór zasad, na które należy zwrócić szczególną uwagę studiując Drogę, pierwszego patriarchy [klasztoru] Eihei は一卷からなる道元著の『学道用心集』の初めてのポーランド語訳である。日本曹洞宗の開祖である道元禅師は日本仏教及び日本哲学における大物の一人だけでなく、『普勸坐禅儀』、『永平広録』や名高い『正法眼蔵』等の沢山の著書を残している。

『学道用心集』は道元が安貞元年（1227）と天福元年（1233）の間に説き示した法語の記録で、弟子懐奘により編纂され、道元人生の

特徴的な時期の産物である。大宋での五年間の中に、如浄禅師に師事し大悟を得たといわれる道元は安貞元年に帰国し、中国の禅林規矩を見本とする日本最初の禅修行の道場を設立するように努めた。道元は天福元年に深草に興聖寺を開くのに成功したと雖も、その内に保守的な仏教機関、特に天台宗の延暦寺の反発に遭い、京を逃れ、仏土を北方の越前国に探すこととなった。新しく建立された永平寺を真仏教修行の真道場にする意図であった。

安貞元年と天福元年の間の期間は二つの要素に特徴付けられている。第一に、道元は中国から帰国したばかりで、特殊な中国の禅風は彼の教えに強く漂っている。正統な禅学人には衝撃的な陳述になるかも知れないが、道元の正法の理解及びそれに基づく教えは限定されたわけではなく、時間に連れて変わって行った。例えば十二卷『正法眼蔵』は帰国してからすぐ執筆した『普勸坐禅儀』、『辨道話』等と明確に異なり、帰朝してからの二十年以上の生活に育まれた道元の個人的な仏教観を示している。『学道用心集』は道元の「禅らしき」教えの頂点時期に当たる上、道元の精神的な宇宙の重要な形成期の復元には不可欠な資料である。

第二は、京都での接化の失敗は道元の「師」としての優先対象の変更を齎した。永平寺の道元では仏法を嗣受する精神的なエリートは出家（僧）だけであるが（『正法眼蔵』の「出家功德」巻参照）、安貞元年からと天福元年までの道元理想では坐禅修行は身分、背景、富若しくは性関係なく、全社会を変化させるのであるが、『学道用心集』はその理想の代表作とも言える。

AUTORZY / CONTRIBUTORS / 投稿者

Arkadiusz Jabłoński Lecturer at the Chair of Oriental Studies, Department of Japanese Studies, AMU, specializing in general and Japanese linguistics. M. A. at the Department of Modern Languages, Adam Mickiewicz University (AMU) in Poznań, majoring in Japanese linguistics in 1995. In 1995-1997 The Japan Foundation Fellow at the Department of Linguistics, the University of Tokyo. Ph. D. at the Oriental Institute, Warsaw University with a thesis on the semiotics and pragmatics of contemporary Japanese honorifics in 2001. Currently his interests focus on the coherent and code independent model of honorific modification (HM).

Maciej Kanert is a lecturer of Japanese history at the Chair of Oriental Studies, Adam Mickiewicz University. His specialization is early ancient history of Japan and history of Japanese Buddhism in antiquity. His recent works include *The Soga Period: The Political and Social Implications of Japanese Buddhism, 538-645* (PhD dissertation, to be published in 2004) and *Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji* (translation of Dōgen's *Fukan zazengi*). Currently he is working on the translation of Dōgen's *Shōbōgenzō (The Eye and The Treasury of True Law)*.

ヤブウォニススキ・アルカディウシュ

日本語言語学・一般言語学専攻。人文学博士。アダム・ミツキエヴィッチ大学東洋学講座日本学科助教授。

1995年、アダム・ミツキエヴィッチ大学（ポズナニ市）新文献学部卒業（日本語言語学専攻）。1995-1997年、東京大学言語学科研究生（国際交流基金フェロー）。2001年、現代日本語における敬語表現の記号論・語用論に関する論文をワルシャワ大学新文献学部東洋学科に提出。現在の主要な研究主題は、情報伝達過程のあらゆる階層に繋がりを持ち、かつあらゆる言語に適応可能な待遇情報(HM)モデル作成である。

カネルト・マチエイ

アダム・ミツキエヴィッチ大学東洋学科の助教授。専攻は日本古代史及び古代仏教史で、最近の著書には『蘇我時代—538-645、日本仏教の社会的及び政治的影響』（博士論文、2004年に出版予定）お

よび「普歆坐禅儀」のポーランド語訳がある。現在は道元の『正法眼蔵』の翻訳中である。

PRACE NADSYŁANE / FOR CONTRIBUTORS / 投稿

1. Przyjmujemy niepublikowane gdzie indziej dokumenty w formacie MS Word, w objętości do ok. 40 000 znaków z włączeniem spacji. Wymagany język dokumentów do publikacji to angielski lub japoński. W innych językach przyjmowane są wyłącznie tłumaczenia japońskich tekstów.

2. Prosimy dostosować transkrypcję wyrazów japońskich do standardu Hepburna, przy użyciu dostępnych czcionek. Transkrypcja wyrazów niejapońskich powinna być zgodna ze standardem *de facto* dla danego języka. Redakcja może zasugerować zmianę systemu transkrypcji tekstu.

3. Przypisy powinny znajdować się na dole strony.

4. Do tekstu głównego powinno zostać załączone krótkie streszczenie oraz informacja o autorze w języku angielskim i japońskim.

5. Komitet redakcyjny decyduje o dopuszczeniu tekstu do publikacji i powiadamia o tym fakcie autora.

6. Nadesłanie tekstu oznacza zgodę na jego publikację drukiem i na wprowadzenie do tekstu zmian edytorskich do tego niezbędnych.

7. Teksty w prosimy nadsyłać jednocześnie pocztą elektroniczną (wersja elektroniczna) oraz pocztą klasyczną (w formie drukowanej) oraz na następujące adresy:

1. We accept unpublished elsewhere documents in MS Word format, not longer than 40 000 characters including spaces.

Documents should be in English or Japanese. Only translations from Japanese may be accepted in other languages.

2. Please use available fonts to adjust the romanization of Japanese words to the Hepburn standard. Words other than Japanese should be romanized according to the *de facto* standard for a given language. We may recommend the change of romanization system.

3. Footnotes should be included on the bottom of the page.

4. Main text should come with short summary and information on the contributor in English and Japanese.

5. The editorial board qualifies a text for publication and notifies the author of this fact.

6. It is understood that by submitting the text the contributors give their consent to its publication in print and to making necessary editorial changes.

7. We await both your e-mail (computer file) and snail mail (printed version) contributions at:

1. MS Word を用いて書かれた 4 万字以内の未刊行の文章を受領する。用いられるべき言語は英語または日本語である。ただし、日本語テキストからの翻訳については、他言語の文章も受領される。

2. 日本語語彙のローマ字表記は、ヘボン式とし標準フォントを使用すること。日本語以外の語彙のローマ字表記は、各言語の標準に従う。編集委員会は、ローマ字表記規則の変更を求める場合もある。

3. 注釈はページ下に載せる。

4. 本文に要約と著者紹介を英語と日本語で付記すること。

5. 編集委員会は、投稿された原稿の掲載可否を決定し、その旨投稿者に通知する。

6. 論文は、投稿された段階で、委員会がそれを公刊し、編集上不可避の変更を行うことを許可したものと見なす。

7. 原稿は、電子メール（電子文書版）と郵便（プリントアウト版）の双方で、下記に送付すること。

Silva Iaponicarum
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Katedra Orientalistyki
ul. Międzychodzka 5
60-371 Poznań, Poland
silvajp@amu.edu.pl