

Hitoshi Minobe, Tokyo

Shinichi Hisamatsu – filozofija buđenja¹

I.

Shinichi Hisamatsu (1889.–1980.) studirao je kod Kitarôa Nishide na Kyotskom sveučilištu, pa je stoga i utjecaj Nishidine filozofije na njega bio ogroman. Kasnije je i sam kao profesor držao predavanja o budizmu na Kyotskom sveučilištu. Danas je njegov znanstveni doprinos moguće sagledati na temelju njegovih sabranih djela objavljenih u 9 svezaka (*Hisamatsu Shinichi chosakushu*. Prošireno izdanje izdavačke kuće Hozokan, Kyoto, 1994.–1996., = Djela I–IX), kao i njegovih predavanja otisnutih u 4 sveska (*Hisamatsu Shinichi bukkyo-kogi*, izdavačka kuća Hozokan, Kyoto, 1990.–1991., = Pred. I–IV). U uvodu u svoju prvu knjigu *Istočnoazijsko ništa* (1939.) tvrdi, međutim, sljedeće:

»Takozvani se čisti znanstvenik znanošću navodno bavi poradi nje same, poradi toga da postane znanstvenik. To je, doduše, posve točno, no znanošću se nikada nisam bavio na takav način. Niti mi je to ikada bila namjera.« (*Djela* I, 11)

Hisamatsu se već zarana zanimao prije svega i zapravo samo za to »da živi apsolutnu istinu« (*Djela* I, 416). Stoga mu ni život nije bio lak. Poteškoća koja mu se u životu nametnula nije bila takva da bi je znanost mogla razriješiti. Za njega je upravo njegovo Ja bio »problem kojeg je morao riješiti« (*Djela* I, 12). Njegova je poteškoća svoj vrhunac dosegla neposredno prije okončanja studija. Dospio je u kritično stanje. Tada se opredijelio za to da svoj problem riješi tako da se baci na put zen-budizma, te je uz Nishidino posredovanje započeo zen-vježbu pod vodstvom zen-majstora Shozana Ikegamija u kyotskom samostanu Myoshinji. Tako je u prosincu 1915., u koncentriranoj vježbi doživio presudni doživljaj, naime, »buđenje istinskog jastva« koje mu je tijekom cjelokupnog njegovog života ostalo nepokolebljivim osloncem.

II.

Njegova se filozofija upravo temelji na ovom religioznom doživljaju. Ovaj doživljaj karakterizira njegovu »filozofiju buđenja« (*Djela* I, 433). Ovdje se, međutim, odmah nameće pitanje, ne proturječi li buđenje kao religiozni doživljaj filozofiranju. Jer, u suvremeno doba uvelike je rasprostranjen nazor da su religija i filozofija stvari koje stoje jedna nasuprot drugoj. Stoga je potrebno najprije prikazati način na koji Hisamatsu promišlja odnos filozofije spram religije.

¹

Buđenje (jap. *kaku*) jest riječ koja služi kao prijevod za budistički termin *bodhi* (sanskrt), kojim se obilježava presudni doživljaj Budhe. Hisamatsu je svoju vlastitu religioznu

poziciju nazivao »religija buđenja«, te je razlikuje od »religije vjerovanja«, kojoj po njemu pripada, primjerice, kršćanstvo.

Ovim se problemom Hisamatsu bavio u svojem, 1952. godine održanom predavanju *Budistička filozofija* (*Pred.* II, 451–500). U tom predavanju naglašava da budizam i filozofija ne stoje jedan nasuprot drugome, već da su oboje nerazdvojno povezani. Po njemu upravo u tome i leži navlastitost budizma.

Ljudi posjeduju »kritički i racionalni um koji ništa ne prihvaća nekritički, već on u sve po mogućnosti što radikalnije dvoji, sve dok ne postigne nešto u što više ne može dvojiti i to tada prihvaća kao nedvojbeno« (*Pred.* II, 458). On smatra da u osnovi filozofije leži takav um koji tada filozofiju tjera na daljnji razvoj. To je i razlog tome da filozofija ne dopušta »hipoteze«. Filozofija ne dopušta ništa što bi joj branilo da nešto dovede u pitanje. »Filozofija ono apsolutno pokušava istražiti na nehipotetičan i nedogmatski način« (*Pred.* II, 455). Tome nasuprot, religija općenito zauzima stajalište koje nadvisuje um. Stoga u njoj prebiva tendencija da u konačnici iz vida ispušta filozofiranje utemeljeno u kritičkom umu. Hisamatsu kao primjer za to uzima stav kršćana spram dogmi.

»Za kršćane postoje određene dogme u koje se ni u kojem slučaju ne smije dvojiti. Dvojba je u to zabranjena. To pak biva utemeljeno u vjeri.« (*Pred.* II, 462)

Sukladno bi tome u kršćanstvu filozofska dvojba trebala biti dokinuta. Budizam prema Hisamatsuu u razlici spram kršćanstva ne zabranjuje dvojbu, budući da ne posjeduje nikakve dogme. Dapače, u budizmu se radikalizacija dvojbe u svrhu dosezanja istine smatra neophodnom. Hisamatsu tako tvrdi:

»Smatram da zen-budizam, nasuprot drugim budističkim stajalištima, krajnje radikalno pokazuje da budizam ne posjeduje nikakve dogme ili hipoteze. U zen-budizmu uopće nije moguće pronaći nijednu zapovijed kojom bi se naređivalo da se ne dvoji, niti pak nijedna zabrana dvojbe. Štoviše, zen-budizam samu dvojbu smatra metodom postizanja onog apsolutnog. U zen-budizmu se tvrdi: 'Gdje je velika dvojba, ondje je i veliko buđenje'. To pokazuje da zen-budizam dvojbu smatra važnim sredstvom buđenja. [...] Utoliko je moguće ustvrditi da je način ili stav na koji zen-budizam traga za onim apsolutnim čisto nehipotetičan i nedogmatski, te je u tom smislu filozofski i to čisto filozofski.« (*Pred.* II, 464–465)

To, međutim, ne znači da iz tog razloga sam budizam predstavlja filozofiju. Hisamatsu je tek mišljenja da se u svrhu dosezanja stajališta budizma gore prikazana filozofska dvojba mora provesti još radikalnije negoli u samoj filozofiji. Filozofija dvojbom stremi slobodi od hipoteza. No sloboda od dvojbi, kojoj teži obična filozofija, prema Hisamatsuu još nije potpuna. Jer,

»... obična filozofija zauzima stav u skladu s kojime ono apsolutno istražuje na objektivni način. Istražuje li se, međutim, ono apsolutno na objektivni način, tada se ovdje nailazi na temeljnu hipotezu da postoji neko istražujuće i nešto što je potrebno istražiti« (*Pred.* II, 465).

»Istinsko apsolutno nastaje tek onda kada se predmet u potpunosti stopi sa subjektom, čemu, međutim, u običnoj filozofiji nije slučaj. Budizam ide korak naprijed utoliko što vodi do situacije u kojoj se ono apsolutno i istraživač onog apsolutnog u potpunosti stapaju. Kada se ustvrdi da je netko dosegnuo ono apsolutno, tada to u budizmu znači da to nije postigao objektivno, već egzistencijalno kao subjekt. U običnoj filozofiji filozof ono apsolutno uvijek shvaća kao neki predmet. Čini se neophodnim ustvrditi da upravo ovdje naprosto leže granice obične filozofije. Smatram da je budizam u tom pogledu otišao korak dalje od filozofije i da je upravo u tome moguće razabrati stajalište budizma.« (*Pred.* II, 465–466)

Kako bi se dosegnula budistička istina, potrebna je daljnja radikalizacija slobode od hipoteza. Jer u filozofiji, kao što smo već ustvrdili, sloboda od hipoteza počiva na nesvjesnoj temeljnoj hipotezi da je objektivno zahva-

ćanje istine moguće. Obična filozofija ne dovodi u pitanje način bivanja subjekta koji objektivira istinu. Dotle u budizmu sve ovisi o tome da se uništi upravo ovaj stav subjekta. Vidi li subjekt istinu izvan sebe, tada on svoju dvojbu u ovu istinu niti ne može dokinuti. Subjekt se tada, naime, ne može istinski umiriti. Stoga budizam iziskuje od subjekta da se stoji s istinom. Nakon što se subjekt stoji s istinom, istina više nije nešto što bi se trebalo objektivno zahvatiti, nego nešto što se u subjektu *budi*. Utoliko je buđenje u Hisamatsuovoj filozofiji od presudnog značaja. Ono što Hisamatsu naziva »istinskim jastvom«, jest upravo ova u subjektu probuđena istina. Ovo jastvo oslobođeno je dvojbe uma, te je na taj način samo nedvojbeno. Tako, prema Hisamatsuu, filozofski pokušaj dvojenja u sve moguće mora dospjeti do ovog nedvojbenog istinskog jastva. Jer, tek se ovdje istina, koju bi filozofija trebala istražiti, može upoznati na pravi način.

Tako Hisamatsu smatra da je istinska filozofija moguća tek sa stajališta buđenja. No povrh toga tvrdi i to da je stajalište buđenja, koje ne proturječi filozofskom stavu, ujedno i jedino moguće stajalište istinske religije. Tako, primjerice, stajalište kršćanstva, koje se temelji na vjeri i u konačnici odbacuje filozofsku dvojbu, prema Hisamatsuu nije religiozno stajalište koje bi bilo potpuno. Jer, po njemu, stajalište koje odbacuje filozofsku dvojbu na istoj je razini kao i stajalište obične filozofije koja objektivira ono apsolutno i time nije oslobođeno dvojbi u to. Takvo religiozno stajalište, prema Hisamatsuu, mora samo sebe prevladati putem radikalizacije filozofske dvojbe. On smatra da filozofska dvojba ima važnu ulogu u produbljenju religioznog stajališta, odnosno da je produbljenje filozofije i ono religije jedno te isto. Kao što filozofsko stajalište koje ono apsolutno zrije samo objektivno i u svojoj racionalnoj dvojbi ostaje pri tome, radikalizacijom dvojbe treba uništiti sebe samog i dospjeti do religioznog stajališta, tako se i ono religiozno stajalište koje takoreći objektivno vjeruje u ono apsolutno, i naprosto odbacuje dvojbu u to, mora jednom upustiti u radikalnu dvojbu, te na taj način osloboditi od objektivirajućeg stava. Prema Hisamatsuu je tek ovdje moguća istinska filozofija.

»Nakon što filozofija u običnom smislu spozna svoju granicu i oslobođena ove zauzme stajalište ne-razlikovanja, te nadalje s ovog stajališta ponovno u sebe preuzme stajalište razlikovanja, tada je upravo takvo stajalište razlikovanja istinska filozofija. Ondje, dakle, filozofija stoji na stajalištu prave religije, tj. na onom ne-razlikovanja te nadalje ulazi u stajalište razlikovanja. Tako nastaje istinska filozofija.«² (*Pred.* II, 476)

Navlastitost Hisamatsuove filozofije leži u tome da sloboda od hipoteza ne predstavlja cilj kojemu on teži, kao što je tome slučaj u običnoj filozofiji, već stajalište ili ishodište filozofije. Istina se prema njemu ozbiljuje samo ondje gdje subjekt sve vidi nesputano, tj. oslobođeno od hipoteza. Tako je filozofiji koja bi trebala prikazivati istinu upravo na ovakav način tek moguće doseći nesputani subjekt, tj. postaviti se na stajalište slobode od hipoteza, što je pak stvar religije. Stoga se kod Hisamatsua filozofija ne može odvajati od religije. Na taj način ujedno tvrdi i to da istinska religija uopće ne proturječi istinskoj filozofiji, već se, štoviše, s njome stapa.

2

U budizmu se tvrdi da se čovjek, kako bi dosegao istinu, treba otrgnuti od *razlikujuće* spoznaje, u sklopu koje se provodi razlika između spoznavajućeg i spoznatog, te dospjeti do *ne-razlikujuće* spoznaje.

III.

Hisamatsu smatra, kao što smo već prikazali, da je ono religiozno stajalište koje ne može izdržati filozofsku kritiku nedostatno, a kao primjer za to navodi stajalište kršćanske vjere. Stajalište koje ne može izdržati filozofsku kritiku bi, doduše, doista kao religiozno stajalište bilo nedostatno, no može li se s pravom ustvrditi da kršćanska vjera ne može izdržati filozofsku kritiku? U nastavku bih teksta htio iznijeti neka razmišljanja u vezi s time.

Hisamatsu smatra kršćansku vjeru nedostatnom, jer ova filozofsku kritiku samo izvanjski zabranjuje, a ne prevladava je iznutra. No, je li doista uvijek znak nedostatnosti kada se ima neko izvanjsko? Tako, primjerice, Kierkegaard tvrdi da stajalište imanencije koje ne sadrži odnos spram izvanjskog ne predstavlja krajnje stajalište religije. Kao što je opće poznato, on u *Završnim neznanstvenim dodacima uz Filozofske mrvice* razlikuje između religioznosti A i religioznosti B. Mišljenja je da je u religiji riječ o načinu na koji se egzistencija individuumu odnosi u vremenu spram vječnog blaženstva kao apsolutnog telosa. Proturječe je, međutim, da se vremenska egzistencija odnosi spram vječnog blaženstva. Religija bi na neki način trebala prevladati ovo proturječe. Religioznost A označava religiozno stajalište s kojeg egzistencija pokušava prevladati proturječe »samouništenjem«.

Radikalnost religioznosti A leži u tome da egzistencija proturječe ne promatra kao gledatelj, već ovo proturječe egzistencijalno preuzima u sebe. Ukoliko se kako samog sebe, tako i ono apsolutno, objektivira, te se pretpostavlja da se oboje uzajamno odnose jedan spram drugoga na izvanjski način, tada se čini kao da je apsolutni odnos između egzistencije i Boga zapravo relativni odnos, pri čemu se proturječe u ovom odnosu ne shvaća ozbiljno. Egzistencija koja zauzima stajalište religioznosti A odbacuje takav promatrajući stav i preuzima odnos spram Boga kao svoje vlastito proturječe u sebe i to svjesna toga da sama ovo proturječe ne može prevladati. Jer ono što sami možemo prevladati, strogo uzevši, ne predstavlja proturječe. Stoga religioznost A na osnovu temeljitog istraživanja proturječja dopijeva do rezultata da je odnos spram Boga moguć isključivo posredstvom samouništenja egzistencije. Kierkegaard tvrdi:

»Ono uzdižuće unutar sfere religioznosti A jest ono imanencije, jest uništenje u sklopu kojeg individuum sam sebe uklanja kako bi pronašao Boga, budući da sam individuum predstavlja prepreku na tom putu. Stoga je ono uzdižuće ovdje posve jasno razaznatljivo na onom negativnom, na samouništenju koje u sebi pronalazi odnos spram Boga, koje ono uzdižuće postojano uranja u odnos spram Boga, u njemu ga utemeljuje jer Bog jest u temelju nakon što se ukloni sve ono što stoji na putu, svaka konačnost, a prije svega sam individuum u svojoj konačnosti, u svojem pravdanju s Bogom.« (Søren Kierkegaard, *Sabrana djela*, preveo i komentirao E. Hirsch, H. Gerdes i H. M. Junghaus. 36 odjeljka u 26 sv. Düsseldorf/Köln, 1950.–66. = SD 16. odj., 2. dio, 271–272.)

Tako se religioznost A čini po sebi dostatnim religioznim stajalištem. Ona, međutim, prema Kierkegaardu nije posljednje stajalište. Jer samouništenje, koje je stvar imanencije, još je uvijek nedovoljno za uspostavu istinskog odnosa spram Boga. Religioznost A pretpostavlja da se odnos spram Boga pronalazi samouništenjem, što se, međutim, sa stajališta imanencije ne može tvrditi. Jedino je s pozicije Boga moguće ustvrditi da je samouništenje egzistencije ujedno i odnos egzistencije spram Boga.

»Ne postoji u imanenciji utemeljena srodnost između onog vremenskog i onog vječnog, budući da je samo ono vječno došlo u vrijeme i ondje ovo srodstvo želi konstituirati.« (SD 16. odj., 2. dio, 284.)

Utoliko je potrebno stajalište koje lomi imanenciju i omogućuje odnos spram onog izvanjskog. Religioznost B predstavlja upravo jedno takvo stajalište. Naravno da odnos spram onog izvanjskog u religioznosti B nije isti kao odnos spram objektiviranog apsolutnog što ga je gore religioznost A odbacila. Jer ono izvanjsko u religioznosti B nije ono što proizlazi iz objektiviranja, već ono što ne može doseći čak niti samouništenje egzistencije. To da neko takvo izvanjsko postaje stvar egzistencije, zasigurno predstavlja proturječje, no navlastitost religioznosti B leži upravo u uvidu da odnos spram Boga nastaje jedino tako da sama egzistencija postaje proturječje. Nakon što egzistencija postane proturječje, ona tada gubi svoj identitet. Kierkegaard shvaća ovaj gubitak identiteta kao nastanak novog subjekta.

»Egzistirajući je morao izgubiti kontinuitet sa samim sobom, morao je postati netko drugi (ne različit od samoga sebe unutar sebe samog) i sada time što od Boga prima uvjet mora postati novo stvorenje.« (SD 16. odj., 2. dio, 288)

»Uvjet« ovdje znači uvjet za to da razumije istinu. Kierkegaard na ovom mjestu spominje uvjet stoga jer je istina na području religioznosti B paradokсна i nju se iz imanencije nikada ne može razumjeti, te je stoga nužno da Bog u svrhu razumijevanja istine i postavljanja na stajalište religioznosti B ne pruža samo puku istinu već i uvjet za nju. Utoliko, prema Kierkegaardu, kršćanska vjera nastaje tek onda nakon što se na ovakav način postigne religioznost B i postane novi subjekt.

U skladu s do sada prikazanim stavovima Kierkegaarda, stajalište bi Hisamatsua odgovaralo religioznosti A koja nije posljednje stajalište. Jer, Hisamatsu je mišljenja da se istina sastoji od apsolutnog stapanja subjekta s onim apsolutnim, te pritom učinak onog izvanjskog, koji subjekt apsolutno transcendirira, ne smatra nužnim. Kierkegaard bi Hisamatsua kritizirao u tom pogledu da on proturječje sadržano u odnosu između vremenskog subjekta i onog apsolutnog ne uzima ozbiljno te se, prkosno ostajući na stajalištu imanencije, trudi oko stapanja s onim apsolutnim. Naravno da je moguće i Kierkegaarda kritizirati sa stajališta Hisamatsua. Hisamatsu bi u tom slučaju ustvrdio da i Kierkegaard objektivira ono apsolutno utoliko što ga umeće u okvir vremena i vječnosti, ili unutarčnosti i izvanjskosti, i time ujedno čitavu stvar sagledava zapleten u ovaj okvir, premda ono apsolutno u biti nije ništa drugo negoli subjekt.

U svakom bi slučaju jednostrana kritika bila nemoguća. Jer svatko od njih dvojice misli polazeći od svojega vlastita egzistencijalnog doživljaja. I premda su izrazi slični, ne smije se poradi toga lakomisleno pretpostavljati zajedničkost same stvari posredstvom koje bi se oba stajališta uzajamno uspoređivala ili čak argumentiralo u prilog prvenstva jednog od stajališta. U određenom se aspektu raspravljanje u prilog prvenstva neke religije čini u tolikoj mjeri neplodnim, kao što bi tome tako bilo s raspravljanjem u prilog prednosti neke stvari. Ujedno je, međutim, istinito i to da nadmoćnost vlastite religije u dijalogu među religijama neminovno izbija na vidjelo, a diskusija postaje to žešćom što se dijalog ozbiljnije vodi. Nadalje se istinitim čini i to da religiozno uvjerenje svakog čovjeka može tijekom diskusije postati još dubljim. Utoliko rasprava o religijama očituje različite momente koje bi trebalo brižljivo međusobno razlikovati. Tako se i prilikom razmatranja Hisamatsuove kritike drugih religija mora biti oprezan. Onaj koji ga prije svega ne želi razumjeti kao sugovornika u razgovoru, već kao čitatelja, mora se čuvati toga da njegovu kritiku ne zahvaća s neutralne pozicije. Želi

li se njegova česta kritika kršćanstva ili Istinske škole Čiste zemlje³ shvatiti kao kritika neke sekte ili neke tradicije, tada bi ga se zapravo pogrešno razumjelo. A što se tiče sekti ili tradicije, on je i spram zen-budizma bio prilično kritičan. Ono na što on upućuje bio je zapravo uvijek način bivanja subjekta svakog pojedinca. Stoga bi se Hisamatsuovu kritiku trebalo shvaćati na sljedeći način: ukoliko netko, svejedno, je li to kršćanin, je li to učenik Istinske škole Čiste zemlje ili netko drugi, objektivno vjeruje u Boga ili Buddhu Amitabhju, kako to Hisamatsu formulira – tada je način bivanja njegova subjekta nenavlastit, a time ujedno i njegova vjera nije istinska. Moguće bi bilo ustvrditi i to da se Hisamatsuove riječi mogu razumjeti na njemu primjereni način samo onda ukoliko time čovjek posve ozbiljno provjerava samoga sebe.

IV.

U pretposljednem smo poglavlju razmotrili položaj religije unutar Hisamatsuove filozofije, a u posljednjem njegov stav spram kršćanstva. Razmotrimo sada samu njegovu filozofiju. U osnovi njegove filozofije leži, kao što smo već spomenuli, određeni religiozni doživljaj, naime, buđenje istinskog jastva koje Hisamatsu u različitim prilikama prikazuje na različite načine. Ovdje ćemo se poslužiti Hisamatsuovim predavanjem iz 1942. godine pod naslovom *O ovisnom nastajanju u istinskom svijetu*⁴ (jap. *Hokkai engi ron*; *Pred.* IV, 5–79), u kojemu pozivajući se na Gyonenov spis *Interpretacijsko ogledalo za istinski svijet Avatamsaka sutre*⁵ objašnjava »istinsko jastvo« ili »izvorni subjekt«, te svoje vlastito stajalište pokušava razraditi u usporedbi s time.

U gore navedenom predavanju tvrdi da se »Istinski svijet (jap. *hokkai*, sanskrt. *dharmadhatu*) u kegon-budizmu i moji nazori ne razlikuju« (*Pred.* IV, 26). On gaji ogromne simpatije za »istinski svijet« kegon-škole, budući da smatra da »istinski svijet« predstavlja odgovarajući izraz za istinsko jastvo koje je doživio.

»U prvom se svesku *Interpretacijskog ogledala* spominje pojam 'Jednog istinskog svijeta'. Ovaj Jedan istinski svijet jest upravo ono što nazivam 'izvornim subjektom'.« (*Pred.* IV, 26)

Navlastitost Hisamatsuove interpretacije leži u tumačenju istinskog svijeta kegon-budizma kao stvari subjekta. Naravno da se »istinski svijet« zapravo najprije odnosi na svijet koji kao objekt stoji nasuprot subjektu. Kako onda Hisamatsu dolazi do interpretacije u skladu s kojom bi istinski svijet bio izvorni subjekt?

Kao što smo već napomenuli, temeljni je stav Hisamatsua da se istina ne može objektivno sagledati, već se može dosegnuti samo tako da se subjekt stoji s njom. Stoga bi se prethodno navedeno tumačenje trebalo razumjeti na temelju ovog temeljnog stava. Istina se svijeta, prema Hisamatsuu, ne razotkriva tako da se svijet objektivno sagledava. Istinski svijet nastaje tek onda kada se subjekt stoji sa svijetom. No kako je moguće da se subjekt stoji sa svijetom? Hisamatsu ukazuje na jednu rečenicu iz *Interpretacijskog ogledala*: »Jedno je srce koje obuhvaća sve stvari« (SB, 22), koju interpretira na sljedeći način:

»Subjekt svijeta [uistinu] nije nešto obično što se zatiče u vremenu i prostoru, već štoviše nešto što vrijeme i prostor u sebi obuhvaća te je izvor vremena i prostora. Ono bi trebalo biti takoreći pratip vremena i prostora. U tu svrhu mora biti živućim subjektom, tj. nešto kao što je srce koje živi i zna za sebe.« (*Pred.* IV, 14)

Ukoliko subjekt u sebi obuhvaća sve stvari koje su u vremenu i prostoru, te je njihov izvor, tada je svijet prema Hisamatsuu »sve stvari i ujedno Jedno srce« (*Pred.* IV, 26), naime, istinski svijet. No nameće se pitanje: Kako subjekt, kojeg nazivamo Ja i kojeg obično zatičemo u vremenu i prostoru kao individuuum, može obuhvaćati sve stvari i biti njihov izvor? Da bi se to razjasnilo, Hisamatsu se poziva na prikaz »četiri istinska svijeta« iz *Interpretacijskog ogledala*. »Četiri istinska svijeta« jesu: »istinski svijet fenomena«, »istinski svijet načela«, »istinski svijet neometanog uzajamnog djelovanja načela i fenomena« i »istinski svijet neometanog uzajamnog djelovanja fenomena i fenomena«. Svaki od navedenih svjetova izraz je Jednog istinskog svijeta. Teorija o četiri istinska svijeta iz *Interpretacijskog ogledala* tumači, dakle, Jedan istinski svijet pomoću njegovih četiriju aspekta. U nastavku teksta razmotrit ćemo Hisamatsuova tumačenja ova četiri istinska svijeta i pokušati razumjeti, što istinsko jastvo ili izvorni subjekt zapravo kod njega znači.

1. »Istinski svijet fenomena« označuje Jedan istinski svijet u tom pogledu da je ovaj svijet, svijet stvari kao pojava. Na stvari nailazimo isprva kao na pojave za koje ne znamo da li one doista postoje ili ne. U *Interpretacijskom ogledalu* stoji:

»Fenomeni su ono oblikovano (sanskrt. *samskrta*). Oni nastaju ovisno o bez-supstancijalnim uvjetima koji se gomilaju, a pojavljuju se poput neke šume prividnih slika« (SB, 234). Hisamatsu to komentira na sljedeći način: »Moglo bi se ustvrditi da je istinski svijet fenomena svijet svekolikih razlikovanja, tj. svijet onog Mnogog koje stoji nasuprot Jednome« (*Pred.* IV, 32).

Istina ovog svijeta počiva u tome da se ovdje stvari ne očituju kao realnost, a ipak egzistiraju. Istinskom jastvu sve se stvari ne pojavljuju kao za sebe bivajuće supstancije, već kao puki fenomeni.

2. »Istinski svijet načela« označuje Jedan istinski svijet u tom pogledu da stvari prožima Jedno načelo. Dok se u istinskom svijetu fenomena tematizira način bivanja fenomena, dotle je u istinskom svijetu načela riječ o načelu koje dopušta da stvari nastaju kao fenomeni. Stvari egzistiraju kao fenomeni stoga jer su u načelu bez-supstancijalne ili prazne. Ovo je načelo bez-supstancijalnosti ili praznosti kroz sve stvari jednako i nepromjenjivo. U *Interpretacijskom ogledalu* stoji: »Načelo je ne-oblikovana (sanskrt. *asamskrata*) i navlastita bit. Bit ne nastaje. Stvari nastaju u

3

Istinska škola Čiste zemlje (jap. *jodo-shin-shu*) jedna je od škola japanskog budizma koju je utemeljio Shinran (1173.–1262.). Ova škola naučava da će se onaj, koji prožet nepokolebljivom vjerom u moć *Budde Amitabhe* (jap. *Amida-butshu*) recitira njegovo ime, ponovno roditi u Čistoj zemlji *Budde Amitabhe*.

4

Neovisno nastajanje (jap. *engi*, sanskrt. *prativa-samutpada*) predstavlja temeljni pojam budizma kojime se označuje navlastiti nazor u vezi s načinom bivanja stvari u skladu s kojim su sve stvari uzajamno ovisne i po sebi bez-supstancijalne ili prazne (sanskrt. *sunya*, jap. *ku*) i to utoliko što nastaju »u ovisnosti od uvjeta«, tj. u svojem su nastajanju uvjetovane svim drugim stvarima.

5

Gyonen (1240.–1321.) jest značajan japanski predstavnik budističke kegon-škole, a njegov je reprezentativni spis *Interpretacijsko ogledalo za istinski svijet Avatamsaka sutre* (jap. *Kegon hokkai gikyo*). Ovaj spis navodim prema zborniku *Stari budizam u doba kamakure* (jap. *Kamakura kyu bukkyo*), revidirali i komentirali S. Kamata i H. Tanak, izdavačka kuća Iwanami, Tokyo, 1971., (= SB). Kego-škola (kin. hua-yen) temelji se na nauku Avatamsaka sutre (kin. *Hua-yen-ching*, jap. *Kegon-kyo*). Ovu je školu utemeljio Tu-shun (557.–640.), a njezin je nauk sistematizirao Fa-tsang (643.–712.). Teoriju o četiri istinska svijeta, koju ćemo u nastavku teksta podrobnije razmotriti, nanovo je postavio Cheng-kuan (737.–820.), a u Japanu dalje razvio Gyonen.

ovisnosti od uvjeta bez-supstancijalno. Bit je vječna i nepromjenjiva poput nekog tihog jezerca.« (SB, 234).

Hisamatsu naglašuje da bi se ovo načelo trebalo shvatiti kao subjekt. Hisamatsu tvrdi: »Načelo kao bit mora biti subjekt koji se stapa sa svim stvarima i sve stvari prožima« (*Pred. IV, 32*). Ili: »U istinskom svijetu načela riječ je o aspektu Jednog srca ili jednog jedinog srca, tj. on se odnosi na to da izvorni subjekt predstavlja totalitet« (*Pred. IV, 31*). Tako Hisamatsu shvaća načelo koje prožima sve stvari kao Jedno srce koje obuhvaća sve stvari, čime tvrdi da se načelo mora prihvatiti kao subjekt. Istinski svijet načela, u kojemu načelo praznosti prožima sve stvari, nastaje po njemu samo na taj način da subjekt postaje načelom praznosti ili da načelo praznosti postane subjektom; drukčije rečeno, da se Ja isprazni ili da praznina postane svjesna same sebe. On smatra da se ozbiljenje istinskog svijeta načela stapa s buđenjem istinskog jastva, te stoga ovaj aspekt svijet smatra presudno važnim.

3. »Istinski svijet neometanog uzajamnog djelovanja načela i fenomena« označuje način bivanja Jednog istinskog svijeta u sklopu kojeg se fenomeni i načelo uzajamno ne ometaju. Budući da su fenomeni ono oblikovano i vremensko, a tome nasuprot načelo ne-oblikovano i vječno, čini se kao da se ovo dvoje odnosi na dvije različite stvari. Uzme li se, međutim, u obzir »ovisno nastajanje«, tada je moguće uvidjeti način njihova sjedinjenja. Jer, fenomeni koji nastaju u ovisnosti od uvjeta nisu mogući, ako u načelu nisu prazni ili bez-supstancijalni, kao i obratno, načelo praznosti ili bez-supstancijalnosti ne može biti uprisutnjeno, a da fenomeni ne nastaju u ovisnosti od uvjeta. Fenomeni i načelo predstavljaju dvije strane jedne te iste stvari. U *Interpretacijskom ogledalu* stoji: »Budući da stvari nastaju bez-supstancijalno u ovisnosti od uvjeta, načelo ne ometa fenomene. Budući da su stvari nastale u ovisnosti od uvjeta bez-supstancijalne, fenomeni ne ometaju načelo.« (SB, 238)

Utoliko neometano uzajamno djelovanje načela i fenomena znači to da su praznost i ovisno nastajanje jedno. Hisamatsu i to tumači kao stvar subjekta. On, naime, ovisno nastajanje razmatra kao učinak subjekta. Fenomeni po njemu nastaju neometani utoliko što je izvorni subjekt kao načelo nastajanja neometano djelatan. On tvrdi: »Istinski svijet fenomena nastaje tek time što se izvorni subjekt pokreće« (*Pred. IV, 40*). Po njemu, načelo i fenomeni nemaju niti svaki za sebe dva različita izvora, niti pak jedan zajednički izvor izvan sebe, već je načelo izvor fenomena. Fenomeni, dakle, nisu na istoj razini kao i načelo, već ovi ovise o onome.

»Odnos između načela i fenomena nije onaj pukog identiteta, već ondje nastaje odnos između neovisnosti i ovisnosti. To je važno. Načelo je izvor svih stvari. Ono, međutim, ne nastaje tek putem stvari. Ono mora biti nešto neovisno, nešto što je po sebi samom, nešto za sebe postojeće. Ono, za što se može ustvrditi da jest uistinu, jest samo načelo. Fenomeni su nešto što je kroz načelo, naime, nešto što je ovisno.« (*Pred. IV, 36*)

Dok je težište istinskog svijeta načela bilo sadržano u tome da fenomene prožima načelo praznosti, dotle je u istinskom svijetu neometanog uzajamnog djelovanja načela i fenomena riječ o *načinu* na koji načelo praznosti prožima fenomene. Prema Hisamatsuu je načelo djelatno kao izvor fenomena. Stoga načelo koje kao praznost svim stvarima oduzima njihovu supstancijalnost kao izvor dopušta nastajanje svih stvari. Ovaj odnos između načela i fenomena Hisamatsu objašnjava pomoću usporedbe s vodom i valovima. Načelo pritom uspoređuje s vodom, a fenomene s valovima.

»Valovi su bez-supstancijalni. Oni su, dakle, prazni. No, oni nisu samo prazni i ništavni. [...] Svaki pojedini val se mora svesti na vodi. Priroda je valova, dakle, sadržana u vodi. Nije da valovi nemaju svoju prirodu, već je voda priroda valova. Budući da je voda njihova priroda i njihova bit, valovi su bez-supstancijalni. Iz biti vode nastaje svijet razlikovanja. Oblici fenomena nastaju djelatnošću biti. Praznost ima značenje neke biti. Izvorni je subjekt zasigurno prazan, ali je ova praznost neka bit.« (*Pred.* IV, 66)

Prilikom buđenja istinskog jastva zbiva se, kao što smo već iznijeli, to da Ja postaje praznim i da praznost postaje Ja. To, međutim, ne znači da Ja nestaje, već da se Ja de-supstancijalizira i slobodno djeluje. Nakon što je Ja postao bez-supstancijalan, njegova djelatnost više nije egocentrična – budući da više ne postoji supstancijalni ego –, već je posve slobodna od vlastitih interesa. Pritom djelatnost tog Ja nije ništa drugo negoli djelatnost stvari. U tom smislu, prema Hisamatsuu, Ja kao načelo i stvari u istinskom svijetu djeluju neometano jedno na drugo.

4. »Istinski svijet neometanog uzajamnog djelovanja fenomena i fenomena« označuje način bivanja Jednog istinskog svijeta u sklopu kojeg se fenomeni, koji se međusobno razlikuju, uzajamno ne ometaju. Razlika spram gore navedenog istinskog svijeta fenomena leži u tome da ovdje fenomeni bivaju prožeti načelom. U *Interpretacijskom ogledalu* navodi se mjesto o *Izlasku iz prosvjetljenja* Cheng-kuana.⁶

»Neometano uzajamno djelovanje fenomena i fenomenâ moguće je na temelju neometanog uzajamnog djelovanja fenomena i načela. Kada se fenomeni ne bi stopili s uzajamnim djelovanjem fenomena i načela, tada oni ne bi nastajali zajedno s načelom. Oni bi se, naime, uzajamno ometali. Ovdje se ne ometaju stoga jer su stopljeni s načelom.« (SB, 232)

Na jednom drugom mjestu u *Interpretacijskom ogledalu* stoji:

»Načelo je ono stapajuće, a fenomeni ono stopljeno. Jer, načelo po svojoj prirodi stapa fenomene i dopušta da ovi uzajamno neometano postoje utoliko što načelo sve prožima. Ovaj fenomen prodire u onaj fenomen, a onaj u ovaj te se tako oba uzajamno ne ometaju.« (SB, 234)

Hisamatsu ovaj istinski svijet neometanog uzajamnog djelovanja fenomena i fenomena tumači kao fenomenalni izraz praznosti izvornog subjekta. U prethodnom smo tekstu imali prilike vidjeti da djelatnost subjekta nije ništa drugo negoli djelatnost stvari nakon što se subjekt de-supstancijalizirao i postao prazan, pri čemu je ova djelatnost oslobođena vlastitih interesa subjekta. Prema Hisamatsuu, neometano uzajamno djelovanje fenomena i fenomenâ svoj izvor ima u ovoj slobodnoj djelatnosti subjekta koji je postao prazan. Jer, u svijetu koji nastaje bez-supstancijalnom djelatnošću, ne postoji ništa supstancijalno što bi moglo prouzrokovati prepreke. Kao što jedna zen-izreka tvrdi, »sve nastaje na nužno istinit način«.

U svijetu, međutim, u kojem obično živimo, ne nastaje sve »na nužno istinit način«. Razlog tome jest to da subjekt ili Ja obično nije postao praznim ili, drukčije rečeno, da Ja u običnom svijetu nije Ja kao načelo, već Ja kao fenomen. Kada Ja ostaje pukim fenomenom, tada svijet za takvo Ja jest svijet u kojemu se fenomeni uzajamno ometaju, što pak prema Hisamatsuu nije »navlastiti« način bivanja svijeta. On Ja kao fenomen naziva »izvedenim subjektom« naspram »izvornog subjekta« koji smatra Ja kao načelo.

6

Usp. bilješku 5.

»Kada fenomeni ne nastaju na temelju izvornog subjekta, kako bi zapravo trebalo biti, već na temelju izvedenog subjekta, tada se čini kao da postoji neki svijet koji se sastoji samo od fenomena. Tada je tome tako kao kada se misli da valovi postoje sami za sebe. U tom slučaju svaki pojedini val smatra samoga sebe subjektom. To je svijet svakodnevnih ljudi ili obične zbilje.« (Pred. IV, 65–66)

Naše je Ja zasigurno fenomen utoliko što živimo u vremenu i prostoru. U zbilji tome ne može biti drukčije. Ja koje dopijeva u odnos sa stvarima i drugim ljudima jest Ja kao fenomen. No, prema Hisamatsuu, zapravo se Ja kao fenomen stapa s Ja kao načelom. Drukčije rečeno: u Ja se načelo i fenomeni stapaju. U tome leži razlog tome da *ja* moram vježbati. Ukoliko vježbom Ja postane svjestan toga da je Ja, koje dopijeva u odnos spram stvari i drugih ljudi, ujedno i prazno, tada Ja postaje bez-supstancijalno, a time ujedno i stvari i drugi ljudi postaju bez-supstancijalni. Tu se ne mijenjaju fenomeni već stajalište Ja koje ove fenomene promatra. To pak znači: Ja koje je fenomene promatralo sa stajališta fenomena mijenja se u Ja koje ih promatra sa stajališta njihova načela. Poteškoće u svakodnevnom svijetu ostaju onakve kakve su i bile. Pritom nastaje samo stajalište s kojega Ja poteškoće može nesputano promatrati onakvima kakve one jesu. Poteškoće, nesputano promatrano, za Ja više nisu patnje, već štoviše zadaće koje naravno od Ja iziskuju naprezanja. Hisamatsu je u poznim godinama jednom, u sklopu jednog razgovora, ustvrdio sljedeće:

»Što se mene tiče, ja ne patim. [...] Jer, nepateći je subjekt onaj koji pati. U ovom se slučaju patnja razlikuje od obične patnje.« (Djela IX, 476–477)

Nakon što se Ja kao načelo probudi, djelatnost Ja postaje bez-supstancijalna, tj. stopa se s djelatnošću stvari. Načelo nije neka transcendencija koja stoji nasuprot fenomenima, već ono bez-supstancijalno djeluje u svijetu fenomena. Stoga se i tvrdi da zauzimanje stajališta *načela* ne znači ništa drugo doli prebivati u svijetu neometanog uzajamnog djelovanja *fenomena* i *fenomenâ*. Hisamatsu tako tvrdi:

»U istinskom neometanom uzajamnom djelovanju fenomena i fenomenâ, ne postoji neko načelo kao nešto. Kada je načelo istinsko ništa, tada ono ne postoji ni kao temelj niti kao reprezentacija fenomena. Tada postoji istinska stopljenost fenomena i načela. Svaka se kretanja ili svekoliko hodanje, stajanje, sjedenje i ležanje prihvaća kakvo ono jest. Tu se nailazi na krajnji svijet religije.« (Pred. IV, 53)

* * *

Razmotrili smo način na koji Hisamatsu prikazuje svoje stajalište pomoću pojmova »načelo« i »fenomen«. Načelo je ono Jedno, a fenomen ono Mnogo. Stoga buđenje istinskog jastva kao načela predstavlja buđenje onoga Jednog. Ovo Jedno nije ono Jedno koje stoji nasuprot onom Mnogom, već ono koje ono Mnogo prožima, naime, ono Jedno koje je ujedno i ono Mnogo. (Ono Jedno ujedno i ono Mnogo.)⁷ Ono Jedno koje je ujedno i ono Mnogo ne može biti neko nešto. Ono mora biti ništa. (Ono Jedno ujedno i ništa.) Istinsko Jastvo je kod Hisamatsua, dakle, ono Jedno koje stvara »ono Jedno ujedno i ono Mnogo«, kao i »ono Jedno ujedno i ništa«. Čas se rastvara u ništa – što omogućuje da se stvari pojavljuju kakve one jesu – čas se rastvara u ono Mnogo – što omogućuje mnoštvo ili razlikovanje. Ukratko: »ništa ujedno i ono Mnogo« predstavlja realnost istinskog jastva kao onog Jednog. Filozofija buđenja sa stajališta »ništa ujedno i ono

Mnogo« uspostavlja ono Mnogo koje je ujedno i ništa. Ono što obično nazivamo Ja, po ovoj je filozofiji sastavni dio onog Mnogo.

S njemačkoga preveo
Tihomir Engler

Hitoshi Minobe

Shinichi Hisamatsu – Die Philosophie des Erwachens

Die buddhistische Philosophie Hisamatsus, der das »Erwachen des wahren Selbst« zugrunde liegt, kritisiert einerseits die gewöhnliche Philosophie, die auf der Vernunft gründet, andererseits die Religionen, die auf dem Glauben gründen. Nach der knappen Darstellung seines Lebens im 1. Abschnitt versucht dieser Aufsatz, im 2. Abschnitt die Stellung der Religion in seiner Philosophie, im 3. Abschnitt im Vergleich mit Kierkegaard seine Einstellung zum christlichen Glauben und im 4. Abschnitt unter Bezugnahme auf seine Interpretation der Philosophie des Kegon-Buddhismus das Charakteristische dessen, was er »wahres Selbst« nennt, herauszuarbeiten. Er meint: Das wahre Selbst ist substanzlos. Wenn das wahre Selbst erwacht und man dessen inne wird, dass das Ich keine Substanz ist, entsteht da der Standpunkt, auf dem man die Dinge von seinen eigenen Interessen befreit so sehen kann, wie sie in Wahrheit sind.

7

Ono Jedno ujedno i ono Mnogo, ono Mnogo ujedno i ono Jedno (jap. *Ichi soku ta, ta soku ichi*) izraz je koji je Hisamatsu često upotrebljavao, a koji potječe iz filozofije Kegonškole. Ovim se izrazom želi izreći da ono Jedno i ono Mnogo zapravo ne stoje u suprotnosti, već nestaju jedno u drugome i na

taj način tvore savršeni svijet. U vezi s problematikom onoga Jednog, onog Mnogog i ništa u budizmu, vidi: S. Ueda, »Leere und Fülle. Sunyata im Mahayana-Buddhismus«, u: *Eranos*, 45 (1976) 1980., str. 135–163, naročito str. 147–151.