

O powstaniu i upadku sekty Fuke w Japonii

Hōjun (Łukasz Szpunar)



Rysunek 1: Komusō ze świątyni Ichigetsuji (zdjęcie sprzed 1870 r.; za Gutzwiller 1984: 56).

Dla Maekawy Kōgetsu

Spis treści

Wstęp	2
1 Dźwięk pustego dzwonka na niebie — konstruowanie tradycji sekty Fuke	8
1.1 Historia sekty Fuke według <i>Biografii kyotaku</i>	11
1.2 Zhenzhou Puhua	16
1.3 Krytyczna analiza <i>Biografii kyotaku</i>	20
2 Żebracy, kaznodzieje i rozbójnicy — konstruowanie rodowodu komusō	27
2.1 <i>Boro</i>	27
2.2 Komusō	34
3 Rōnini na łasce shōguna — komusō w okresie Edo	42
3.1 Samurajskie korzenie komusō	42
3.2 Polityka bakufu i kontrola instytucji religijnych w okresie Edo	45
3.3 Formowanie się sekty Fuke — <i>Dekret ery Keichō</i> i <i>Rozporządzenie 5. roku ery Enpō</i>	49
4 Upadek i rozwiązanie sekty Fuke	59
4.1 Precz z buddami i Śākyamunim	59
4.2 Wewnętrzne rozprężenie w sekcje Fuke	60
4.3 <i>Fuki awase sho</i> — popularyzacja <i>fuke shakuhachi</i>	63
4.4 Delegalizacja sekty Fuke	65
Zakończenie	69
Bibliografia	70

Wstęp

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie polskiemu czytelnikowi historii japońskiej sekty Fuke (jap. Fuke shū, 普化宗) istniejącej w okresie Edo (1600–1868) i jej członków, komusō (無僧)¹ praktykujących grę na bambusowym flecie *shakuhachi* (尺八). Praca jest wynikiem szczegółowej analizy istniejących tekstów źródłowych i stanowi, w oparciu o nie, (pierwszą w języku polskim) próbę udowodnienia, że cała tradycja sekty Fuke jest niczym innym jak wymyśloną tradycją, świadomie skonstruowaną w okresie Edo przez przedstawicieli ruchu komusō.

Shakuhachi, podobnie jak *biwa*², *koto*³ czy *shamisen*⁴, nie jest rdzennie japońskim instrumentem. Korzeniami sięga Chin i początkowego okresu dynastii Tang (618–907). Sama nazwa instrumentu jest terminem, w którym pierwszy ideogram *shaku* (尺) oznacza — według tradycyjnej chińskiej i japońskiej jednostki miary — długość około 30,3 cm (jap. *kana jaku*, 金尺)⁵. Drugi człon słowa, *hachi* (八) oznacza „osiem [*sun*]”. Tak jak w przypadku *shaku*, *sun* (寸) również jest tradycyjną chińską i japońską jednostką miary i wynosi (w Japonii) około 3,03 cm (w Chinach około 3,33 cm). W związku z tym *shakuhachi* to dosłownie „jeden *shaku* i osiem *sun*” (jap. *issaku hassun*, 一尺八寸), czyli ok. 54,5 cm.

Termin *shakuhachi* nie był używany od początku istnienia instrumentu⁶. Mimo tej samej nazwy, wśród instrumentów zaliczanych do tej kategorii wyróżnić można instrumenty o różnej długości i indywidualnej specyfice. Ogólnie przyjmuje się pięć podstawowych rodzajów *shakuhachi*. Są to: 1) starożytne *shakuhachi* (jap. *kodai shakuhachi*, 古代尺八) wykorzystywane w muzyce dworskiej (jap. *gagaku*, 雅樂) w okresie Nara (710–794) w Japonii, określane też często jako *gagaku shakuhachi*; 2) *shakuhachi* wykonane z pojedynczego segmentu — międzywęzła bambusa (jap. *hitoyogiri shakuhachi*, 一節切尺八); 3) tzw. *tenpuku* (天吹), popularny w rejonie Kagoshimy, na wyspie Kyūshū; 4) *miyogiri* (三節切) oraz

¹Ze względu na częste występowanie słowa „komusō” w pracy autor nie będzie stosował zapisu kursywą.

²Czterostrunowy instrument muzyczny przywieziony do Japonii w VII wieku, będący rodzajem lutni o płaskiej tylnej ściance pudła rezonansowego (Kikkawa 1965: 150).

³Trzystrunowy instrument muzyczny będący rodzajem cytry, który przebył do Japonii z Chin na przełomie VII-VIII wieku (Tamże, 152–155).

⁴Trzystrunowy instrument przywieziony do Japonii z wysp Ryūkyū (Okinawa) w okresie Azuchi-Momoyama (1573–1600) przez niewidomych mnichów grających na *biwa* (jap. *biwa mōsō*, 琵琶妄僧) wkrótce potem stając się jednym z najpopularniejszych instrumentów wśród społeczeństwa (Tamże, 158–159).

⁵Należy przy tym zaznaczyć, że istnieje kilka systemów długości *shaku* zależnych od regionu Japonii lub branży produkcyjnej.

⁶Szczegółowa analiza historii i specyfiki poszczególnych rodzajów *shakuhachi* wybiega znacznie poza obszar badawczy niniejszej pracy. W celu zapoznania się z bardziej szczegółową analizą zagadnienia patrz: Tanabe 1954.

5) *fuke shakuhachi*, 普化尺八)⁷. To właśnie ten ostatni rodzaj⁸ wykorzystywali w praktyce komusō z sekty Fuke. Oni również posiadali całkowity monopol na grę na tym instrumencie. Wykorzystywanie go przez jakiegokolwiek innego mieszkańca Japonii było surowo zabronione⁹.

Jeśli chodzi o wiedzę przeciętnego Japończyka w zakresie historii sekty Fuke i komusō, jest ona raczej skromna. Czasami w telewizji japońskiej zobaczyć można seriale, których akcja rozgrywa się w okresie Edo, a w nich krótkie epizody z udziałem komusō, jednak pozostaje to temat równie nieznany, jak i sama historia sekty Fuke, owiana tajemnicą i pełną spornych, niewyjaśnionych do dnia dzisiejszego kwestii.

Ogólnie przyjętą i akceptowaną definicją sekty Fuke jest ta, którą możemy przeczytać w *Wielkim słowniku języka japońskiego* (jap. Kōjien, 広辞苑) jednym z bardziej popularnych słowników w Japonii. Brzmi ona następująco:

[Sekta Fuke] to jeden z odłamów sekty zen, szczególnie aktywny w okresie Edo. Założycielem jej jest [chiński mnich] Fuke z okresu panowania dynastii Tang. Do Japonii przywiózł ją w 1254 roku [mnich] Kakushin z klasztoru Tōfukui. Członków sekty nazywano komusō. Grali oni na *shakuhachi* wędrując po kraju.

⁷Poza wymienionymi rodzajami *shakuhachi* czasami mówi się również o tzw. nowoczesnym *shakuhachi* powstałym w XX wieku. Jest on wynikiem szeregu eksperymentów muzycznych, w wyniku których instrument został wyposażony w siedem (bądź dziewięć) otworów i tzw. *ōkurauro*. Ta nazwa pochodzi od połączenia nazwiska wynalazcy Ōkura Kishichirō (大倉喜七郎; 1882–1963) ze słowem *aulos* (rodzaj instrumentu muzycznego starożytnej Grecji) (Tanabe 1954: 209–210), (Blasdel 2008: 70–71).

⁸Jedną z głównych cech odróżniających *shakuhachi* sprzed okresu Edo od *fuke shakuhachi*, jakim posługiwali się komusō było to, że te wcześniejsze — *gagaku shakuhachi*, *tenpuku* czy *hitoyogiri* — wycinane były z części bambusa nad korzeniem. Z kolei *fuke shakuhachi* jest instrumentem, którego część stanowi również korzeń. Co więcej, w odróżnieniu od swoich poprzedników *fuke shakuhachi* był o wiele dłuższy. Usuwano ze środka bambusa międzywęźla a następnie polerowano wewnętrzną część skórą żółwia lub skrzypem zimowym. Na koniec malowano ją cienką warstwą lakieru (jap. *urushi*, 漆). W wyniku tego otrzymywano tzw. *jinashi shakuhachi* (地無し尺八), co dosłownie tłumaczy się jako „*shakuhachi* bez wypełnienia”. Kiedy w 1871 roku sekta Fuke została zdelegalizowana a *shakuhachi* przestało być używane na wyłączność przez *komusō* jako instrument służący do praktyk religijnych (jap. *hōki*, 法器). Yoshida Itchō (吉田一調; 1812–1881) otrzymał zgodę od rządu Meiji na używanie *shakuhachi*, ale jako zwyczajnego instrumentu muzycznego, co jeszcze bardziej spopularyzowało wykorzystywanie *shakuhachi* w repertuarze razem z *koto* i *shamisenem*. Nie było to łatwe przedsięwzięcie, ponieważ z założenia *shakuhachi* był instrumentem przeznaczonym do gry solowej, w związku z czym nie zgrywał się z innymi instrumentami. Po Yoshidzie Araki Kodō II (荒木古童; 1823–1908) zreformował zapis melodyczny *shamisen* dodając linię melodyczną na *shakuhachi*. Dzięki temu wzrosła popularność występów z użyciem *shamisenu*, *koto* i *shakuhachi*. Araki zreformował też sam instrument *shakuhachi* zmieniając pozycję poszczególnych otworów. Wnętrze zaczęto malować specjalną mieszanką gliny i lakieru i wygładzać powierzchnię ośką. Po wyschnięciu nakładano dodatkową warstwę mieszanki lakieru i gliny. Stanowiło to początek tzw. *shakuhachi* z wypełnieniem (jap. *jiari shakuhachi*, 地有り尺八). Ten rodzaj, ze względu na szerokie zastosowanie w muzyce popularnej i większą łatwość opanowania gry niż w przypadku *fuke shakuhachi* jest współcześnie najczęściej spotykanym *shakuhachi* na świecie [Maekawa 04.08.2013].

⁹Zakaz gry na *shakuhachi* osobom świeckim zaczął obowiązywać od 1677 roku, kiedy sekta komusō została oficjalnie uznana na szczeblu państwowym.

Głównymi świątyniami [sektury Fuke] były Ichigetsuji w [prowincji] Shimōsa i Reihōji w [prowincji] Musashi. Sektę rozwiązano w 1871 roku¹⁰.

Również na Zachodzie niewiele jest osób — nawet wśród tych, którzy praktykują grę na *shakuhachi* — które znałyby dokładnie historię mnichów komusō. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest niezwykle skromna liczba opracowań na ten temat. Odzwierciedleniem ogólnie przyjętego wyobrażenia na temat sekty Fuke jest niżej przytoczony fragment pochodzący z książki *Japanese Buddhism* autorstwa Sir Charlesa Elliota, który zasadniczo niewiele różni się od wyżej przytoczonej definicji z Kōjiena:

W wielu japońskich sektach zazwyczaj znajdzie się jakaś ekstrawagancki jej odłam. W przypadku zen jest nim sekta Fuke, założona w 1254 roku przez mnicha Kakushina. Kakushin podczas pobytu w Chinach studiował nie tylko teologię, ale także muzykę. Po powrocie do Japonii wędrował po kraju nauczając i grając na flecie [*shakuhachi*]. Sekta, którą założył często nazywana jest komusō, a nazwa pochodzi od uczniów Kakushina. Po jakimś czasie zwyczajem stało się, że członkami sekty zostawali wędrujący samurajowie i zwykli przestępcy. Ponieważ [przynależność do sekty] stanowiło szansę uniknięcia wymiaru sprawiedliwości, [Tokugawa] Ieyasu (徳川家康; 1543–1616)¹¹ postanowił nałożyć na nią (sektę) surowe obostrzenia, co w ostateczności doprowadziło do jej rozwiązania w 1871 roku. Mimo tego wiosną wciąż jeszcze można napotkać w różnych częściach kraju (na przykład w mieście Nara) grajków *shakuhachi* noszących na głowie duże kapelusze w kształcie pszczelego ula, które całkowicie zakrywają ich górną część twarzy i stanowią część tradycyjnego kostiumu sekty Fuke. Mam wrażenie jednak, że ci nowocześni minstrele nie mają nic wspólnego z buddyżmem¹².

Pomimo ogólnego przeświadczenia o tym, że komusō z sekty Fuke należeli do tradycji buddyżmu zen sięgającej swymi korzeniami starożytnych Chin dynastii Tang, trwającej nieprzerwanie przez wiele kolejnych stuleci, jest to nieprawda. Badania w dziedzinie historii sekty Fuke i *shakuhachi* przeprowadzone w pierwszej połowie XX wieku wyraźnie dowodzą, że sekta była wytworem typowo japońskim i nie istniała wcześniej niż w okresie Edo, a stworzyli ją przedstawiciele komusō jedynie po to, aby zabezpieczyć własne interesy w obliczu zagrożenia ze strony państwa. Tradycyjnie sekta nie miała żadnego związku z zen¹³.

Jednym z pierwszych badaczy, który najwcześniej postanowił wyjaśnić fenomen sekty Fuke był Kurihara Kōta. Wyniki swoich badań opublikował w 1918 roku w dziele pt. *Rozważania o historii shakuhachi* (jap. *Shakuhachi shikō*, 尺八史考). Opracowanie

¹⁰Kōjien 1982: 833.

¹¹Założyciel dynastii shōgunów Tokugawa, sprawował realną władzę w Japonii od 1598 roku aż do abdykacji w 1605 roku.

¹²Elliot 1994: 285.

¹³Sanford 1977: 412–413.

stanowi jedno z podstawowych źródeł informacji na temat sekty Fuke. Kolejną, równie cenną, pozycją jest zbiór artykułów wydany jako *Wejrzenie w historię shakuhachi linii Kinko* (jap. *Kinkoryū shakuhachi shikan*, 琴古流尺八史観) autorstwa Nakatsuki Chikuzena z 1979 roku. Nakatsuka, mimo iż w części opierał się na badaniach Kurihary poświęcił większość swojego życia na zbieranie oryginalnych materiałów w celu dokładnego wyjaśnienia historii sekty Fuke, co pozwoliło mu na wyciągnięcie wniosków, które do dnia dzisiejszego zostają niepodważone w środowisku badaczy zajmujących się tą problematyką. Godną uwagi jest także *Historia shakuhachi* (jap. *Shakuhachi no rekishi*, 尺八の歴史) Ueno Katami z 1988 roku. Ueno nie ogranicza się jedynie do zagadnień związanych z fenomenem komusō, ale obszernie opisuje również historię samego instrumentu *shakuhachi*. Ostatnią pozycją jest *Historia sekty Fuke* (jap. *Fukeshū no shi*, 普化宗の史) autorstwa Takahashi Kūzana. W odróżnieniu od trzech pozostałych pozycji, *Historia sekty Fuke* Kūzana nie jest opracowaniem naukowym i ma bardziej subiektywny charakter. Pomimo to fakt, że autor sam był komusō, sprawia, że pozycja ta jest cennym źródłem informacji na temat wewnętrznej organizacji sekty Fuke i obyczajów jej członków.

Na Zachodzie — mimo, że większość opracowań jest w mniejszym lub większym stopniu cytowaniem wyżej wymienionych prac — jedną z najbardziej szczegółowych prac stanowi rozprawa doktorska autorstwa Gunnara Jinmei Lindera pt. *Deconstructing Tradition in Japanese Music — A Study of Shakuhachi, Historical Authenticity and Transmission of Tradition* z 2012 roku z Uniwersytetu w Sztokholmie. Mimo że autor skupia się na problematyce tradycji w muzyce w kontekście historii *shakuhachi*, praca zawiera również szczegółowe opracowanie historii sekty Fuke. Innym źródłem informacji może być praca doktorska Takahashi Tōne pt. *Tozan-ryū: An Innovation of the Shakuhachi Tradition from Fuke-shū to Secularism* z 1990 roku z Uniwersytetu na Florydzie. Autor należący do linii Tozan¹⁴ omawia przede wszystkim specyfikę tej szkoły i to, w jaki sposób w XIX wieku, po delegalizacji sekty Fuke, zmienił się charakter *shakuhachi*. Trzy lata później, w 1993 roku, na Uniwersytecie w Sydney swoją pracę doktorską pt. *Yearning for the Bell: A Study of Transmission in the Shakuhachi Honkyoku Tradition*, przedłożył Riley Lee. Autor zawarł w niej skrócony rys historyczny tradycji oparty na wynikach badań pochodzących z XX wieku wspomnianych wyżej autorów (Kurihara, Nakatsuka, Ueno), ale główną oś pracy stanowi problematyka przekazu utworu „Tęskniąc za dzwonkiem” (jap. *Reibo*, 鈴慕), i analiza utworów granych przez komusō (jap. *honkyoku*, 本曲) oraz transkrypcja i porównanie dwóch głównych linii przekazu tego utworu. Ostatnią, najbardziej wyczerpującą pracą jest *The Shakuhachi. A Manual for Learning*, której autorem jest Christopher Yohmei Blasdel, muzyk *shakuhachi* od wielu lat mieszkający i występujący w Japonii. W swojej pracy Blasdel, poza omówieniem techniki gry na tym instrumencie i własną biografią, zawarł również zarys historii *shakuhachi* autorstwa Kamisangō Yūkō, badaczki zajmującej się muzyką japońską.

¹⁴Szkoła Tozan ryū, która nazwę swą czerpie od założyciela Tozana Nakano (都山中野) — obok szkoły Kinko ryū (od imienia założyciela Kurosawy Kinko II, 黒澤琴古) — to jedna z najpopularniejszych tradycji gry na *shakuhachi* w obecnej Japonii.



Rysunek 2: Występ członków Stowarzyszenie Badań nad Komusō w świątyni Hosshinji w Tōkyō (fot. Ōbu Hiroshi).

Poza wyżej wymienionymi opracowaniami istnieje też kilka artykułów w języku angielskim poświęconych problematyce *shakuhachi* i historii sekty Fuke. Wśród nich do najbardziej znanych należy „Shakuhachi Zen: The Fukeshu and Komuso” autorstwa Jamesa H. Sanforda z 1977 roku opublikowany w czasopiśmie *Monumenta Nipponica*. Mimo że Sanford opiera się na kilku zaledwie źródłach badawczych, to opracowanie stanowi rzetelny wstęp i przyzwoity zarys historii Fuke i komusō. Innym artykułem jest „Komusō and Shakuhachi-Zen: From Historical Legitimation to the Spiritualisation of a Buddhist Denomination in the Edo Period” autorstwa Maxa Deega pochodzący z 2007 roku i opublikowany w czasopiśmie *Japanese Religions*. Praca skupia się w większości na problematyce mitologizacji historii sekty oraz nadaniu jej duchowego charakteru, szczególnie przez zachodnich wyznawców, począwszy od XIX wieku.

Jeśli chodzi o badanie historii sekty Fuke, obecnie najbardziej aktywnym w tej dziedzinie jest Stowarzyszenie Badań nad Komusō (jap. Komusō Kenkyūkai, 無僧研究会) zarejestrowane przy świątyni zen rinzai Hosshinji (法身寺) w Tōkyō. Obecnie funkcję prezesa stowarzyszenia pełni Kosuge Daitetsu, przełożony świątyni Hosshinji. W skład stowarzyszenia wchodzi ponad sześciuset członków, wśród nich również osoby spoza Japonii¹⁵. Poza

¹⁵Autor niniejszej pracy od 2011 roku również jest członkiem towarzystwa.

badaniami w zakresie historii Fuke i komusō, których rezultaty wydawane są w czasopiśmie *Zostanie Buddą dzięki pojedynczemu dźwiękowi* (jap. *Ichion jōbutsu*, 一音成佛)¹⁶, towarzystwo organizuje także wykłady i warsztaty poświęcone zagadnieniom związanym z komusō oraz regularne występy jej członków grających na *shakuhachi* (fot. 2).

Niniejsza praca została podzielona na cztery rozdziały. Pierwszy z nich omawia konstruowanie tradycji Fuke i jest oparty o *Biografię kyotaku* (jap. *Kyotaku denki*, 鐸傳記) — podstawowe źródło informacji na temat historii komusō i jest krytyczną analizą tekstu przeprowadzoną na podstawie badań Kurihaty Kōty i Nakatsuki Chikuzena, dwóch najważniejszych badaczy japońskich z pierwszej połowy XX wieku zajmujących się problematyką tradycji *shakuhachi*. Analiza ta ma na celu udowodnienie mitologizacji tradycji Fuke i, co za tym idzie, fałszywości historii przekazu komusō.

Część druga poświęcona jest analizie tekstów źródłowych powstałych pomiędzy okresem Kamakura a okresem Edo, które przedstawiają sylwetki mnichów *boro* (暮露) i komosō (薦僧), jako rzekomych przodków komusō, i stanowi próbę zrekonstruowania rodowodu komusō oraz wyjaśnienie zaplecza historycznego, z którego się wywodzą, jak również prześledzenie procesu, który w rezultacie doprowadził do powstania sekty Fuke w okresie Tokugawa.

W części trzeciej zostało omówione tło społeczno-polityczne, które warunkowało zawiązanie się sekty Fuke jak i przeanalizowane zostały czynniki, które ukształtowały charakter sekty i jej próby manipulowania polityki rządu. W rozdziale czwartym omówione zostały przyczyny, które doprowadziły do upadku i ostatecznego rozwiązania sekty w XIX wieku.

Ponieważ szczegółowe omówienie historii sekty znacznie wybiega poza obszar badawczy tej pracy, autor skupi się jedynie na okolicznościach, w jakich powstała sekta oraz przyczynach jej upadku i ostatecznej delegalizacji wraz w 1871 roku. W związku z tym w treści pracy pominięte zostały zagadnienia związane z problematyką funkcjonowania sekty Fuke i specyfiki komusō.

¹⁶*Ichion jōbutsu* jest zwrotem przypisywanym Kurosawie Kinko, założycielowi linii Kinko w Japonii.

Rozdział 1

Dźwięk pustego dzwonka na niebie — konstruowanie tradycji sekty Fuke

Kiedy wysiadziemy na stacji Shijō w Kioto i udamy się na wschód, minniemy klasztor Kenninji¹⁷ należący do sekty zen rinzai (chiń. linji zong, jap. rinzai shū, 臨濟宗)¹⁸, chram Yasaka¹⁹ i będziemy dalej podążać uliczką Nene, minawszy świątynię Kōdaiji²⁰, dotrzemy w końcu do chramu Ryōzen Gokoku²¹. Nie wyróżnia się on niczym szczególnym i jest o wiele mniejszy niż położony niżej chram Yasaka. Niemniej, wrzucając kilkaset jenów do automatycznej bramki odgradzającej świat żywych od świata martwych możemy wejść na górę Ryōzen, gdzie położony jest cmentarz (fot. 3). Dla większości Japończyków miejsce to ma szczególny charakter ze względu na znajdujący się tutaj grobowiec Sakamoto Ryōmy (坂本龍馬; 1836–1867), słynnego przywódcy ruchu mającego na celu obalenie shōgunatu Tokugawów — feudalnego reżimu założonego przez Tokugawę Ieyasu i rządzonego przez shōgunów z rodu Tokugawów — w okresie *bakumatsu* w Japonii. Wyżej jednak, ginące pośród około czterystu innych grobowców należących do tych, którzy polegli w imię przywrócenia władzy cesarskiej, stoją dwa nagrobki a na nich wyryte imiona: Gendō (玄堂) i Sōkō (素行) — dwóch komusō ze świątyni Myōanji (明暗寺) w Kioto (fot. 4)²².

¹⁷Pierwszy klasztor zen w Japonii zbudowany w 1202 roku.

¹⁸Obok sōtō (chiń. caodong, jap. sōtō, 曹洞), jedna z dwóch głównych sekt japońskiego buddyzmu zen, której założycielem w Chinach był mistrz chan Linji Yixuan (jap. Rinzai Gigen, 臨濟義玄; ?–866 lub 867).

¹⁹Chram shintōistyczny w dzielnicy Gion, na wschodnim końcu alei Shijōdōri.

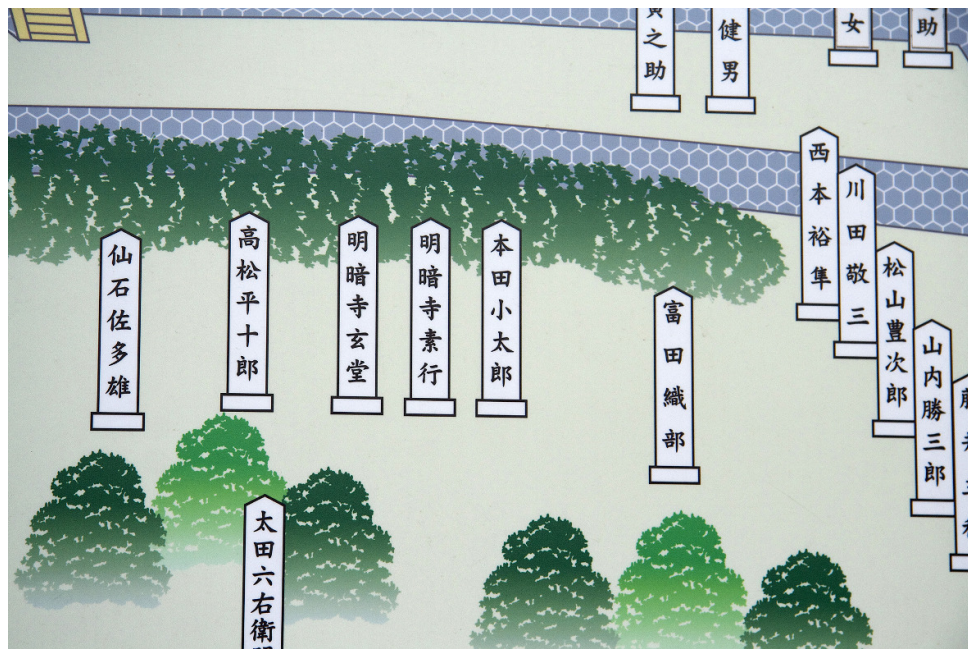
²⁰Świątynia należąca do sekty zen rinzai. Zbudowana została w 1606 roku przez Nene, wdowę po Toyotomi Hideyoshim ku pamięci zmarłego męża.

²¹Chram shintōistyczny czczący bohaterów Japonii, szczególnie tych poległych podczas okresu *bakumatsu* (幕末; ostatnie lata rządów shōgunatu Tokugawów) i Restauracji Meiji. Wśród nich Sakamoto Ryōmy i jego współnika Nakaoki Shintarō, których groby znajdują się obok siebie na terenie chramu.

²²Właśc. Kanmyō Gendō (觀明玄堂) i Myōan Sōkō (明暗素行). Komusō ze świątyni Myōanji w Kioto, którzy szpiegowali dla bakufu. Kiedy zbliżał się upadek rządów Tokugawów i coraz bardziej widoczna



Rysunek 3: Występ członków Stowarzyszenie Badań nad Komusō w świątyni Hosshinji w Tōkyō (fot. Ōbu Hiroshi).



Rysunek 4: Cmentarz na górze Ryōzen przy chramie Ryōzen Gokoku. Pośrodku nagrobki należące do Gendō i Sōkō (fot. Hōjun).



Rysunek 5: Nagrobki Gendō i Sōkō (fot. Hōjun).

Kim byli, skąd przybyli i dlaczego zniknęli z kart historii? W niniejszym rozdziale przeanalizowana zostanie *Biografia kyotaku* stanowiąca podstawowe źródło informacji na temat historii sekty Fuke i komusō oraz *Zapiski mów Linji* (chiń. *Linji lu*, jap. *Rinzai roku*, 臨濟)²³ gdzie przedstawiona została sylwetka chińskiego mnicha Zhenzhou Puhua (jap. Jinshū Fuke, 鎮州普化) (?–860) (fot. 5) żyjącego w okresie dynastii Tang (618–907), którego sekta komusō uważa za swojego założyciela. Druga część rozdziału poświęcona została krytycznej analizie *Biografii kyotaku* w oparciu o wyniki badań dwóch czołowych badaczy w tym zakresie — Kurihary Kōty i Nakatsuki Chikuzena, które dowodzą nieprawdziwości historii Fuke i jej świadomej mitologizacji.

była szansa na przywrócenie rządów cesarza Ozaki Shinryū (尾崎眞龍) ówczesny przełożony świątyni Myōanji wraz z uczniami Kondō Sōetsu (近藤宗), Gendō i Sōkō przewidzieli bieg wydarzeń i rozpoczęli działalność szpiegowską wędrując po kraju między Edo, Kioto a wyspą Kyūshū. W obozie zwolenników restauracji władzy cesarskiej. Shinryū, Gendō i Sōkō zostali schwytani przez urzędników bakufu. Gendō został aresztowany 19 lipca 1864 roku i stracony. Sōkō został schwytany i wtrącony do więzienia. Po przywróceniu władzy cesarza odzyskał wolność, ale z powodu licznych obrażeń i wyczerpania zmarł 1 listopada 1866 roku. Shinryū ujęto w prowincji Kishū (dzisiejsza prefektura Wakayama) w mieście Shingu, gdzie zmarł wtrącony do więzienia. Przeżył jedynie Kondō Sōetsu, którego wykupił Toyoda Katsugoro, samuraj w bezpośredniej służbie shōguna (jap. *hatamoto*, 旗本) [Maekawa 2012].

²³Właśc. *Zapiski mów mistrza zen Linji Huizhao* (chiń. *Linji Huizhao chanshi yulu*, jap. *Rinzai esho zenji goroku*, 臨濟慧照禪師語).

1.1 Historia sekty Fuke według *Biografii kyotaku*

W 1779 roku Yamamoto Morihide (山本守秀) rozpoczął pracę nad redakcją tekstu, który został wydany szesnaście lat później, w 1795 roku, przez Masuyę Shōbei'a (升屋庄兵衛), jako *Biografia kyotaku z adnotacjami w języku japońskim* (jap. *Kyotaku denki kokujikai*, 鐸傳記國字解). Tekst, jak twierdzi we wstępie Yamamoto, jest tłumaczeniem z chińskiego oryginału tekstu pt. *Biografia kyotaku*, którego autorem rzekomo był mnich zen o imieniu Ton'ō (遁翁; 1624–1644). Tekst ten jest o tyle istotny w badaniach w zakresie rekonstruowania historii sekty Fuke, że stanowi podstawowe źródło informacji na temat historii sekty i komusō²⁴. Jeśli chodzi o treść *Biografii kyotaku z adnotacjami w języku japońskim*, w trzech obszernych zwojach opisana w nim została historia sekty Fuke²⁵. Pierwszy tom zawiera 1) wstęp omawiający *Biografię kyotaku*, napisany przez Kakiharę Juna (柿原遵) w 1781 roku; 2) oryginalny tekst *Biografii kyotaku* będący rzekomą kopią manuskryptu napisanego przez mnicha Ton'ō w klasycznym języku chińskim; 3) krótkie przedstawienie treści książki: autora, założycieli sekty Fuke — postaci mnicha Puhua i Kakushina oraz edytorskie przypisy dotyczące obecnego wydania *Biografii kyotaku*; 4) genealogię mnicha Puhua, jako trzydziestego ósmego patriarchy buddyzmu chan/zen, licząc od samego Buddy Śākyamuniego; 5) streszczenie pięciu zasad sekty Fuke; 6) listę wszystkich świątyń należących do sekty Fuke; 7) kopię licencji sekty Fuke; 8) notatki Yamamoto dotyczące osoby Kusunoki Masakatsu²⁶, uważanego w sekcie Fuke za pierwszego komusō w Japonii. Drugi tom jest tłumaczeniem tekstu *Biografii kyotaku* wraz z dołączonym komentarzem autorstwa Yamamoto Morihide. Trzeci tom zawiera *Krótką biografię czcigodnego Puhua* (jap. *Fuke oshō shoden*, 普化和尚小傳), *Biografię mistrza krajowego Hottō* (jap. *Hottō kokushi denki*, 法燈國師傳記) oraz adnotacje²⁷.

Kluczową rolę w rodowodzie komusō odgrywa osoba japońskiego mnicha o imieniu Shinchi Kakushin (心地覺心, lub Muhon Kakushin, 無本覺心; 1207–1298) (fot. 6)²⁸. Choć nie odegrał szczególnej roli w historii japońskiego buddyzmu, zajmuje zaszczytne miejsce w historii sekty Fuke jako ten, który przywiózł do Japonii z Chin praktykę *shakuhachi*. Kakushin urodził się w prowincji Shinano (dzisiejsza prefektura Nagano) i rozpoczął praktykę religijną jako nastolatek. W wieku 28 lat przyjął święcenia mnisze w świątyni Tōdaiji, w mieście Nara, po czym oddał się studiowaniu nauk buddyzmu tantrycznego shingon²⁹ na górze Kōya. Po kilku latach studiowania i praktyki pod okiem tak wybitnych mistrzów

²⁴Tamże, 4.

²⁵Termin „sekta Fuke” po raz pierwszy pojawia się wraz z wydaniem *Biografii kyotaku*. W pozostałych dokumentach i dekreтах występuje termin komusō (Degg 2007: 28).

²⁶Patrz niżej.

²⁷Takahashi 1990: 26–27.

²⁸W tekście *Kyotaku denki kokujikai* imię Kakushina zapisano jako Gakushin (學心).

²⁹Japońska sekta buddyzmu ezoterycznego zapoczątkowana przez mnicha Kukai'a (空海) w 806 roku.



Rysunek 6: Zhenzhou Puhua (z prywatnej kolekcji Yamady Koyū; fot. Hōjun).

jak Eisai (榮西; 1141–1215)³⁰ czy Dōgen (道元; 1200–1253)³¹ Kakushin w 1249 roku udał się do Chin, gdzie spędził pięć lat³². Praktykował m.in. w klasztorze w Huguosi z mistrzem chan Wumen Huikai'em (jap. Mumon Ekai, 無門慧開; 1183–1260), którego nauk został spadkobiercą. Przed powrotem do kraju otrzymał od nauczyciela szatę, jego portret i kopię *Bezbramnej Bramy* (chiń. *Wumen guan*, jap. *Mumon kan*, 無門關), będącej zbiorem kōanów³³, którą ponoć Wumen miał spisać dla niego własnoręcznie.

Według *Biografii kyotaku* Kakushin podczas pobytu w Chinach poza zgłębianiem nauk zen, uczył się również gry na bambusowym flecie od mnicha o imieniu Changsang (jap. Chōsan, 張參). Changsang był spadkobiercą linii przekazu sięgającej piętnastu pokoleń wstecz, aż do VIII wieku i mnicha o imieniu Changpo (jap. Chōhaku, 張伯). Changpo pewnego razu usłyszał mistrza Puhua chodzącego z dzwonkiem ulicami miasta powtarzającego na okrągło:

Przychodząc jako jasność, uderzam w jasność.

Przychodząc jako ciemność, uderzam w ciemność.

³⁰Eisai Myōan (明菴榮西; 1141–1215) był mnichem i nauczycielem buddyjskim oraz założycielem szkoły zen rinzai w Japonii.

³¹Dōgen Kigen (道元起源) był jednym z najwybitniejszych nauczycieli buddyzmu japońskiego, reformatorem w duchu buddyzmu zen; uważanym za założyciela szkoły zen sōtō w Japonii.

³²Dumoulin 2005: 29.

³³Chiń. *gongan*. Początkowo termin ten oznaczał przepisy prawa państwowego lub pismo ogłaszające decyzję administracyjną. Z czasem zaczęto wykorzystywać ten termin w praktyce zen jako pomoc w medytacji.

Przychodząc z czterech części świata i ośmiu kierunków
rozprawiam się z nią niczym wir,
Przychodząc z pustego nieba, walę weń jak cepem³⁴.

Zachowanie mistrza wywarło tak duże wrażenie na Changpo, że zapragnął zostać uczniem Puhua. Puhua nie chciał się jednak na to zgodzić. Changpo postanowił więc naśladować dźwięk dzwonka swojego niedoścignionego mistrza. Na flecie *xuduo* (jap. *kyotaku*, 鐸) skomponował utwór, którego brzmienie miało przypominać brzmienie dzwonka mistrza. Utwór nazwał *Dzwonek pustki* (*kyotaku*), od nazwy instrumentu. Changpo przekazał następnie naukę swojemu uczniowi Zhangjia (jap. Chōke, 張家), aż w końcu w szesnastym pokoleniu przekaz *kyotaku* otrzymał mnich Changsang, który praktykował w tym samym klasztorze co Kakushin. Kiedy ten usłyszał melodię graną na flecie, był tak zafascynowany brzmieniem *kyotaku*, że wykrzyknął: „Cudowne! Cudowne!” i od tej pory również praktykował *kyotaku*.

W 1255 roku Kakushin wrócił do kraju wraz z czterema świeckimi uczniami (jap. *shikōji*, 四居士) — Baopu (jap. Hōfu, 寶普), Guozuo (jap. Kokusa, 國作), Lizhengiem (jap. Ri-sei, 理正) i Zongshu (jap. Sōjo, 宗恕) i po okresie praktyki na górze Kōya, wybudował niewielki klasztor Saihōji (西方寺)³⁵ w mieście Yura w prowincji Kii (dzisiejsza prefektura Wakayama). Otrzymawszy tytuł wielkiego mistrza zen (jap. *dai zenji*, 大禪師), szerzył naukę mistrza Puhuy wędrując po kraju i grając na *kyotaku*³⁶.

Wśród najbliższych uczniów Kakushina — poza czterema, z którymi powrócił do Japonii — najwybitniejszym był Kichiku (奇竹) (fot. 7), którego mistrz wybrał na swojego następcę. Kichiku był na tyle oddany grze na *shakuhachi*, że poprosił swego nauczyciela, aby ten pozwolił mu praktykować wędrując po kraju, na co Kakushin przystał. Pewnej nocy przebywając na górze Asama (jap. Asamayama, 朝熊山 lub Asamagatake, 朝熊嶽)³⁷ w Pustelni Pustego Skarbca (jap. Kokūzōdō, 空蔵堂) Kichiku miał dziwny sen. Kiedy płynął łodzią podziwiając pełnię księżyca, nagle pośród gęstej mgły usłyszał dobiegający z ciemności tajemniczy dźwięk fletu. Po jakimś czasie dźwięk umilkł, ale gdy mgła opadła, dał się usłyszeć ponownie. Kiedy Kichiku obudził się, ciągle słysząc melodię, skomponował dwa utwory, po czym opowiedział o śnie swojemu mistrzowi. Ten stwierdził, że jest to wyraźny znak od Buddy, a utwory nazwał kolejno: *Dźwięk fletu na mglistym morzu* (jap. *Mukaiji*, 霧海) i *Dźwięk fletu na pustym niebie* (jap. *Kokūji*, 空篳). Te dwa utwory wraz z trzecim, zatytułowanym *Pusty dzwonek*, jaki skomponował Changpo, określane są w sekcje Fuke mianem „Trzech Utworów Starożytnego Przekazu” (jap. *koden sankyoku*, 古傳三曲) i uważa się je za trzy najbardziej wartościowe, szczytujące się najdłuższą tradycją, utwory. Według *Biografii kyotaku* Kichiku miał później zmienić imię na Kyochiku (竹) i mówić o sobie Rōan (朗庵). Według legendy mieszkał w Uji, niedaleko Kioto. Tytuł

³⁴Przytoczone fragmenty *Zapisków mów Linji* pochodzą z Kirchner 2008.

³⁵Później znany pod nazwą Kōkokuji.

³⁶Nakatsuka 1979: 88.

³⁷Góra znajdująca się w mieście Toba w prefekturze Mie.



祖師 法燈円明国師画像

Rysunek 7: Shinci Kakushin (fot. Hōjun; za pozwoleniem Uniwersytetu Komazawa w Tōkyō).

pierwszego utworu był taki sam jak nazwa fletu, *kyotaku*, ale z czasem zaczęto mylić ideogram *taku* (鐸) oznaczający „dzwonek” z ideogramem *rei* (鈴), również oznaczającym „dzwonek”. W rezultacie utwór pt. *Kyotaku* (鐸) zaczęto zapisywać jako *Kyorei* (鈴). Za czasów mnicha Ton’ō zapomniano całkowicie o pierwotnym znaczeniu terminu *kyotaku*, w związku z czym grano różne utwory wykorzystując do tego różne techniki, przez co pierwotna intencja Changpo zupełnie zanikła.

Skomponowane utwory Kichiku przekazał uczniowi o imieniu Jinsai (塵哉). Ten z kolei przekazał je Gihaku (儀伯), następnie praktykował je Rinmei (臨明), aż w końcu po kilku pokoleniach odziedziczył je Kyofū (風). Ten przekazał nauki Kyomu (無), którego świeckie imię to Kusunoki Masakatsu (楠木正勝). Kusunoki był generałem walczącym dla Dworu Południowego w okresie Południowego i Północnego Dworu. Południowy Dwór tworzyło czterech kolejnych cesarzy wywodzących się z linii cesarza Godaigo (後醍醐天皇; 1288–1339). Masakatsu, dzięki swej waleczności, do dziś uważany jest za bohatera, ale po porażce w 1399 roku zginął w niewyjaśnionych okolicznościach. Według *Biografii kyotaku* przewidział on klęskę Południowego Dworu i postanowił uciec, wiodąc od tej pory życie samotnika³⁸. Udał się do prowincji ōmi (dzisiejsza prefektura Shiga), gdzie

³⁸Fakt tajemniczego zniknięcia Kusunoki Masakatsu mógł się przyczynić do wykorzystania sylwetki bohatera w procesie tworzenia wiarygodnej legendy sekty Fuke (Linder 2012: 105).

spotkał Kyofū, pod kierunkiem którego zgłębiał tajniki komusō³⁹. Po jakimś czasie przyjął święcenia mnisze i otrzymał imię Kyomu. Następnie przemierzał kraj praktykując grę na *shakuhachi* ubrany w świeckie ubranie, jedynie ze słomianym koszem (jap. *tengai*, 天蓋)⁴⁰ na głowie. To właśnie jego uważa się w sekcie Fuke za pierwszego komusō. Pytany o imię, zwykł odpowiadać: „Kyomusō”, co dosłownie oznacza: „Jestem mnichem Kyomu”. Od tego czasu spadkobierców tradycji *kyotaku* zaczęto nazywać komusō.

Kyomu następnie udał się do prowincji ōmi, gdzie przekazał nauki mnichowi o imieniu Gidō (儀道). Po ośmiu pokoleniach⁴¹ tradycja trafiła w końcu do Chirai'a (知來), który przekazał ją Ton'ō, rzekomemu autorowi *Biografii kyotaku*⁴². Po śmierci Kichiku jeden z jego uczniów, mnich Myōfū (明風), wybudował w Kyōto ku uczczeniu pamięci mistrza świątynię Myōanji (明暗寺). Z kolei Hōfu, który też mieszkał w Uji, wraz z kilkoma najbliższymi uczniami udał się na wschód, gdzie wkrótce potem zmarł. Jeden z jego uczniów, Kinsen (斬詮), wybudował ku jego pamięci w mieście Kogane, w prowincji Shimōsa (miasto Matsudo w dzisiejszej prefekturze Chiba) świątynię Ichigetsuji (一月寺). Kassō (括惣) natomiast w mieście Satte w prowincji Musashino (dzisiejsza prefektura Saitama) postawił świątynię Reihōji (鈴法寺)⁴³. Te trzy świątynie stały się później trzema głównymi świątyniami (jap. *honzan*, 本山) sekty Fuke.

Tak brzmi oficjalna historia sekty Fuke według *Biografii kyotaku*⁴⁴. Problem jednak polega na tym, że większość współczesnych badaczy kwestionuje prawdziwość tekstu, w szczególności podważając chiński rodowód komusō⁴⁵ i zaprzeczając temu, jakoby tradycja komusō miała jakikolwiek związek z osobą Puhua. W następnym rozdziale przeanalizujemy treść *Zapisków mów Linji* próbując doszukać się w nim źródeł sekty Fuke.

³⁹Yamaguchi 2005: 134.

⁴⁰Obok *shakuhachi* najbardziej charakterystyczny atrybut komusō.

⁴¹Jitō (自東), Kashō (可笑), Kūrai (空來), Jikū (自空), Echū (恵中), Ichimoku (一黙), Fumyō (普明) (Kurihara 1918: 44–45).

⁴²Takahashi 1990: 33–35.

⁴³Blasdel 2008: 95.

⁴⁴Na podstawie artykułu „The History of the Kyotaku” autorstwa Tsuge Gen'ichi (1977).

⁴⁵Chika 1998: 58.

1.2 Zhenzhou Puhua

W tradycji buddyzmu chan/zen⁴⁶ szczególny nacisk kładzie się na nieprzerwany przekaz nauk od nauczyciela do ucznia sięgający Gautamy Buddy, który około 2400 lat temu usiadł pod drzewem w medytacji i przebudziwszy się do ostatecznej Prawdy został Budda⁴⁷. Według tradycji, gdy Budda Śākyamuni zrozumiał prawdziwą naturę wszechrzeczy wygłosił kazanie na Górze Sępa⁴⁸. Kiedy uniósł kwiat do góry nikt ze zgromadzonych mnichów nie rozumiał znaczenia tego gestu, jedynie Kāśyapa⁴⁹ nieznacznie się uśmiechnął. Widząc to Czczony przez Świat zwrócił się do mnicha tymi słowy: „Posiadam bramę do Oka i Skarbca Prawdziwego Prawa Tajemnego Umysłu Nirwany prawdziwej postaci rzeczywistości i pozbawionej kształtu rzeczywistości, którą przekazuje się nie opierając się na piśmie i poza nauką doktryny. Tobie ją przekazuję”⁵⁰. Owo zdarzenie na Górze Sępa i uśmiech Kāśyapy w tradycji chan/zen uważa się za początek przekazu, a samego Kāśyapę za pierwszego patriarchę tej sekty (jap. *shoso*, 初祖). Nauki przekazywane nieprzerwanie od nauczyciela do ucznia dotarły do Chin dzięki mnichowi o imieniu Bodhidharma⁵¹.

Jeśli chodzi o sektę Fuke tradycyjnie uważa się, że korzeniami sięga ona osoby mnicha o imieniu Zhenzhou Puhua z okresu chińskiej dynastii Tang. Puhua był uczniem Panshana Paochi (jap. Banzan Hōshaku, 盤山寶積; 720–814) a zarazem spadkobiercą linii Mazu Daoyi (jap. Baso Dōitsu, 馬祖道一; 709–788). Puhua był też dobrym przyjacielem Linji Yixuana. O sylwetce samego mnicha nie wiadomo zbyt wiele. Zasadniczo istnieją trzy źródła, które o nim wspominają. Są to *Zapiski mów Linji, Zapiski o przekazie pochodni [Prawa] ery Jingde* (chiń. *Jingde zhuandenglu*, jap. *Keitoku dentō roku*, 景德傳燈)⁵², *Biografie wybitnych mnichów państwa Song* (chiń. *Song gaoseng zhuan*, jap. *Sō kōsō den*,

⁴⁶Jedna z sekt należąca do buddyzmu mahajany, która zakłada, że przebudzenie można osiągnąć przez praktykę medytacji siedzącej (chiń. *zuochan*, jap. *zazen*, 坐禪). Sekta szczególnie popularna stała się w Chinach, Japonii, Korei i Wietnamie.

⁴⁷Słowo „Budda” posiada dwa znaczenia. W węższym znaczeniu dotyczy osoby Gautamy Siddharty (Siddārtha Gautama, chiń. Xidāduo Qutan lub Xituo Qutan, jap. Shiddatta Kudon lub Shidda Kudon), Śākyamuniego, założyciela buddyzmu. Wówczas słowo to pisane jest wielką literą. W drugim znaczeniu termin ten określa stan umysłu osoby, która przebudziła się ze stanu niewiedzy, wykroczyła poza cierpienie ludzkiej egzystencji i posiadała najwyższą mądrość. Wówczas pisane jest małą literą.

⁴⁸Skr. Gṛdhrakūṭa-parvata, chiń. Lingjiu Shan, jap. Ryōju Sen, 靈鷲山.

⁴⁹Skr. Mahākāśyapa, chiń. Mohejiashe, jap. Makakashō, 摩訶迦. Bramin z kraju Magadha w Indiach, jeden z głównych uczniów Buddy, jego następca i pierwszy patriarcha tradycji zen.

⁵⁰Cyt. za Kanert 2005: 7.

⁵¹Bodhidharma, chiń. Pudidamo lub Damo, jap. Bodaidaruma lub Daruma (?-530?), 菩提達摩. Według tradycji zen, dwudziesty ósmy patriarcha buddyzmu indyjskiego i pierwszy patriarcha buddyzmu chan/zen, który miało rzekomo przybyć z Indii do Chin, by przynieść nauki buddyjskie. Mimo że istnieją dokumenty chińskie, które wspominają mnicha buddyjskiego o takim imieniu, są też głosy negujące prawdziwość jego istnienia.

⁵²Zbiór powiedzeń niemal 270 mistrzów chan począwszy od Buddy w 30 zwojach skompilowany w 1004 roku przez Yongan Daoyuana. Najstarsza kopia pochodzi z 1080 roku.

宋高僧傳)⁵³ i *Zbiór z Pawilonu Patriarchów* (chiń. *Zutang ji*, jap. *Sodō shū*, 祖堂集)⁵⁴. W większości tekstów można znaleźć jedynie pojedyncze zdania mówiące o mnichu Puhua. Najbardziej bogaty obraz wyłania się z *Zapisków mów Linji*. Poniżej przytaczam odnośne fragmenty z *Zapisków mów Linji*⁵⁵, dzieła, którego treść stanowiła jedno z najważniejszych źródeł dla skonstruowania legendy sekty Fuke zawartej w *Biografii kyotaku*⁵⁶. Istnieje zasadniczo sześć fragmentów, które opisują mnicha Puhua.

1.

Linji udał się do Guishana, aby przekazać mu list od Huangbo. Yongshan, który w tamtym czasie odpowiedzialny był za przyjmowanie gości, wziął list i spytał:

„To list Huangbo. A gdzie wysłannik?”

Linji uderzył go w twarz. Yangshan chwycił Linji i powiedział: „Bracie, skoro tak wiele wiesz — dobrze” po czym razem udali się do Guishana.

Guishan spytał: „Ilu uczniów ma mój brat Huangbo?”

„Siedmiuset”, odparł Linji.

„Któż nimi przewodzi?”, spytał Guishan.

„Przed chwilą dostarczył ci list”, odrzekł Linji, po czym zapytał Guishana:

„Czcigodny kapłanie, jak wielu masz uczniów?”

„Tysiąc pięćset”, odpowiedział Guishan.

„Sporo!”, odrzekł Linji.

„Mój brat Huangpo nie ma dużo mniej”, odpowiedział Guishan.

Kiedy Linji wychodził Yangshan odprowadził go do wyjścia i powiedział: „Później udasz się na północ, gdzie będzie dla ciebie przygotowane miejsce”.

„Jakże to możliwe?”, spytał Linji.

„Po prostu idź” — odrzekł Yangshan — „Spotkasz tam mężczyznę, który ci pomoże, mój czcigodny bracie. Będzie miał głowę, ale nie będzie miał ogona. Będzie miał początek, ale nie będzie miał końca”.

Kiedy Linji przybył do Zhenzhou, Puhua już na niego czekał. Kiedy Linji został przełożonym świątyni Puhua służył mu pomocą, ale po niedługim czasie zniknął; ciało jak i cały jego dobytek.

2.

Pewnego dnia mistrz Linji wraz z Puhua udali się na posiłek w gościnę do jednego z ofiarodawców. Przybywszy na miejsce Linji spytał: „Pojedynczy włos pochłania cały wielki ocean, a ziarenko gorzycy mieści Górę Sumeru –

⁵³Tekst napisany przez Zanninga (920–1001), który zawiera biografie 533 mnichów i 133 innych biografii od początku dynastii Tang do 967 roku.

⁵⁴Zbiór 259 biografii mnichów chińskiego buddyzm chan wydany w 1245 roku.

⁵⁵Kirchner 2008: 37–42.

⁵⁶Pogłębiona analiza *Biografii kyotaku* przedstawiona została w następnym rozdziale.

czy to jest wynik działania nadprzyrodzonych mocy czy też pierwotna natura zjawisk?” Puhua nagle wstał i kopnięciem przewrócił stół, na co Linji odrzekł: „Co za grubiaństwo!” Puhua odpowiedział: „Jak myślisz, gdzie jesteś, żeby mówić o grubiaństwie i grzeczności!

Następnego dnia mistrz Linji razem z Puhua znowu udali się na posiłek.

Linji spytał „Ciekawe jaka będzie dziś strawa w porównaniu z wczorajszą?”

Puhua, podobnie jak poprzedniego dnia, wstał i kopnął stół przewracając go.

Linji na to: „Dobrze, ale jakże grubiańsko!”

Puhua odpowiedział: „Ślepcze! Czy w Prawie Buddy można mówić o grubiaństwie czy grzeczności?!”

Mistrz z wrażenia wystawił język.

3.

Pewnego dnia, gdy Linji wraz z czcigodnymi Heyangiem i Mutą siedzieli przy piecu w pawilonie mnichów, mistrz powiedział: „Każdego dnia Puhua chodzi ulicami i zachowuje się jak lunatyk. Nikt nie wie czy jest on zwyczajną osobą czy świętym”. Zanim skończył mówić wszedł Puhua.

„Czy jesteś zwyczajną osobą czy może świętym?” spytał Linji.

Puhua odparł: „Sam spróbuj zgadnąć czy jestem zwyczajną osobą czy świętym?”.

Linji wybuchnął gniewem. Puhua podniósł dłoń i wskazując palcem na obecnych powiedział: „Heyang jest panną młodą, Muta jest starą babą chan a Linji jest mnichem szczeniakiem z jednym okiem”. „Ty łajdaku!” krzyknął Linji.

„Łajdak! Łajdak!” krzyknął Puhua i wyszedł.

4.

Pewnego dnia Puhua stojąc przed pawilonem mnichów jadł surowe warzywa.

Linji ujrawszy go rzekł: „Przypominasz osła!”.

Puhua zaryczał jak osioł.

Linji na to: „Ty łajdaku!”

Puhua ryczał: „Łajdak, łajdak!” po czym się oddalił.

5.

Puhua przechadzając się ulicami zawsze potrząsał dzwoneczkiem i recytował:

„Przychodząc jako jasność, uderzam w jasność.

Przychodząc jako ciemność, uderzam w ciemność.

Przychodząc z czterech części świata i ośmiu kierunków rozprawiam się z nią niczym wir.

Przychodząc z pustego nieba, walę weń jak cepem”.

Linji wysłał pomocnika aby ten, kiedy zobaczy Puhua recytującego te wersy, chwycił go i spytał: „A jeśli nic nie przychodzi co wówczas zrobisz?” [Pomocnik zrobił jak mu mistrz przykazał].

Puhua odepchnął go mówiąc: „Jutro w Dabeiyuan będzie uczta”.

Pomocnik wrócił do Linji mówiąc mu o wszystkim, na co mistrz rzekł: „Do tej pory miałem go za zwykłego krętacza”.

6.

Pewnego dnia Puhua chodził ulicami zebrząc od ludzi szaty. Wszyscy ofiarowali mu jedną, ale Puhua nie przyjął żadnej. Wówczas Linji nakazał urzędnikowi klasztornemu, aby ten kupił i przygotował trumnę. Kiedy Puhua wrócił do klasztoru, Linji rzekł: „Mam dla ciebie szatę”.

Puhua włożył ją sobie na plecy i chodząc ulicą miasta krzyczał: „Linji był tak łaskaw i uszył dla mnie szatę. Udam się ku Wschodniej Bramie i tam skonam!”

Mieszkańcy miasta schodzili się, aby zobaczyć całe wydarzenie.

Nagle Puhua powiedział: „Jeszcze nie dzisiaj. Jutrzejszego dnia udam się ku Południowej Bramie i tam skonam”.

Po trzech dniach nikt już nie wierzył jego obietnicom i tak czwartego dnia nikt nie przyszedł aby mu towarzyszyć. Puhua samotnie wyszedł poza miasto, wszedł do trumny, a przechodnia poprosił, aby zabił wieko gwoźdźmi. Wieść w mgnieniu oka rozeszła się po mieście. Mieszkańcy miasta pędem udali się na miejsce, ale kiedy otworzyli wieko trumny w środku nie było ciała. Jedynie w powietrzu rozbrzmiewał „dzyń, dzyń” dzwonka.

To właśnie ten szalony mistrz jest uważany za założyciela sekty Fuke, mimo że w żadnym z wyżej przytoczonych fragmentów *Zapisków mów Linji* ani też w pozostałych tekstach źródłowych nie ma choćby najmniejszej wzmianki o tym, że Puhua założył jakąkolwiek sektę. Co więcej, nie ma żadnego śladu, który wskazywałby na jego związek z bambusowym fletem *shakuhachi*⁵⁷. Niemniej, Puhua stał się ważnym — jeśli nie jedynym — ogniwem łączącym grających na flecie *shakuhachi* komusō z okresu Edo z buddyźmem

⁵⁷Takahashi 1990: 22.

chan z czasów dynastii Tang. Również jego pierwotna funkcja uległa diametralnej przemianie — z praktykującego *takuhatsu* (托鉢)⁵⁸ szalonego mnicha stał się mistrzem zen⁵⁹ i patriarchą, założycielem sekty Fuke⁶⁰.

1.3 Krytyczna analiza *Biografii kyotaku*

Mimo że historia sekty Fuke została szczegółowo opisana w tekście *Biografii kyotaku* już na początku ubiegłego stulecia Kurihara Kōta podważył autentyczność jej treści. Kurihara był pierwszym badaczem, który prześledził rodowód komusō opierając się na gruntownej analizie tekstów źródłowych, dowodząc w rezultacie, że tradycja Fuke została najzwyczajniej wymyślona. Kurihara argumentuje swoje stanowisko co do fałszywości *Biografii kyotaku* m.in. tym, że brak jakichkolwiek danych źródłowych mówiących o pochodzeniu *Biografii kyotaku* i że narracja bardziej przypomina mit aniżeli opis faktograficzny. Autor *Wejrzenia w historię shakuhachi* przestrzega przed traktowaniem tekstu jako prawdziwego zapisu historii *shakuhachi* i komusō. Niemniej, zaznacza, że tekst dokładnie wyjaśnia charakterystykę komusō i może stanowić cenną pomoc w badaniach poświęconych historii *shakuhachi*⁶¹.

Jeśli chodzi o autentyczność *Biografii kyotaku* nasuwa się kilka wątpliwości. Po pierwsze, czy możliwe było, że tradycję gry na *shakuhachi* przekazywano bez przerwy przez szesnaście pokoleń — od Changpo do Changsana — aż do Kakushina, bez żadnej wzmianki o tym w tekstach źródłowych? Nawet jeśli zgodzić się z tezą, że Kakushin rzeczywiście przywiózł ze sobą z Chin *shakuhachi*, i uczył gry na nim swoich uczniów wędrując po kraju, to z dużym prawdopodobieństwem zachowałby się jakiś tekst na ten temat, a w żadnym z tekstów źródłowych okresu Kamakura nie ma o tym mowy. Ponadto, uznanie osobę Kusunoki Masakatsu za pierwszego komusō, oznaczałoby, że już w tamtym okresie (do końca XIV wieku) istniały przedmioty, których rzekomo używał, takie jak np. kosz na głowę

⁵⁸Skr. *piṇḍa-cārika*, chiń. *tuobo*. Dosłownie „trzymając w górze [na wysokości czoła] miseczkę na jałmużnę”. W początkowej fazie rozwoju zgromadzenia buddyjskiego w starożytnych Indiach wędrujący mnisi mogli spożywać posiłek jedynie raz dziennie (przed południem) otrzymawszy go od świeckich wyznawców w miseczce, którą nosili zawsze przy sobie. Z czasem, kiedy zaczęły powstawać stałe kompleksy klasztorne, przybytki te mogły otrzymywać ofiary jedzenia od świeckich wyznawców, przechowywać je i tym samym regularnie żywić mnichów. W Chinach i Japonii klasztory buddyjskie często otrzymywały darowizny w postaci ziemi (na której pracowali chłopci) dzięki czemu mogły same się wyżywić a nawet sprzedawać nadmiar żywności w mieście. Wspólna praca polegająca na uprawianiu roślin i warzyw przez mnichów (chiń. *puqingzuowu*, jap. *fushin samu*, 普請作務) była znana już w średniowiecznych Chinach. Później stała się elementem praktyki w klasztorach zen również w Japonii.

⁵⁹W *Biografii kyotaku* Puhua określany jest jako mistrz zen (jap. *zenji*, 禪師), choć w rzeczywistości nigdy nie posiadał tego tytułu. Prawdopodobnie był to świadomy zabieg ze strony komusō, dzięki któremu zarówno Puhua jak i jego wyznawcy zyskali wyższy status (Linder 2012: 106).

⁶⁰Deeg 2007: 20.

⁶¹Kurihara 1918: 108–109.

(*tengai*), nieodzowny atrybut stroju późniejszych komusō. Badania wykazują jednak, że w tamtym czasie te rekwizyty jeszcze nie istniały⁶².

Poza Kuriharą, wiodącą rolę w badaniu historii komusō i sekty Fuke odegrał Nakatsuka Chikuzen, przez lata publikujący wyniki swoich badań w formie artykułów, które wydano później jako pracę *Wejrzenie w historię shakuhachi linii Kinko*. Niestety autor zmarł nie ukończywszy swoich badań i nie sformułował w nich ostatecznych wniosków co do istnienia sekty. Nakatsuka wśród argumentów przemawiających za fałszywością tekstu *Biografii kyotaku* zwraca uwagę na fakt, że nie istnieje żadna wzmianka o dacie powstanie tekstu. Brak też jakiegokolwiek informacji o mnichu imieniem Ton'ō, któremu przypisuje się autorstwo oryginalnego tekstu. Co więcej, nie wiadomo nic o istnieniu tekstów źródłowych, na których miałby on się opierać pisząc ten tekst. Przyjmuje się, że Ton'ō żył w erze Kansui (1624–1644), podczas gdy *Kyotaku denki kakujikai* opublikowano 7. roku ery Kansei (1795). Pomimo to, Yamamoto Morihide, redaktor tekstu, nie wspomina ani słowem o źródle jego pochodzenia ani o tym, gdzie tekst się znajdował na przestrzeni tych 150 lat. Nakatsuka zwraca również uwagę na fakt, że nawet takiej skali badacz jak Nakamura Sōsan (中村宗三), autor *Antologii dla początkujących adeptów gry na instrumentach strunowych i bambusowych* (jap. *Shichiku shoshin shū*, 糸竹初心集) z 1664 roku, stanowiącej jedno z podstawowych źródeł informacji na temat muzyki tamtego okresu, zdaje się nie znać szczegółowo legendy opisanej w *Biografii kyotaku* (mimo, że szczegółowo opisuje historię *shakuhachi*), co potwierdza fakt, że tekst jeszcze wtedy nie istniał⁶³. W końcu Nakatsuka podważa fakt, jakoby Kusunoki Masakatsu miał rzeczywiście być komusō. Całość podsumowuje stwierdzeniem, że *Biografia kyotaku* jest niczym innym jak jedynie mocno przesadzoną fikcją⁶⁴.

Brak również jakichkolwiek dowodów na związek mnicha Kakushina z muzyką. Ani w *Biografiach wybitnych mnichów japońskich* (jap. *Honchō kōsōden*, 本朝高僧傳) ani w *Historii buddyzmu z ery Genkō* (jap. *Genkō shaku sho*, 元亨釋書)⁶⁵ jak i innych biografii Kakushina nie ma żadnej wzmianki o tym, aby po powrocie z Chin do Japonii przywiózł on ze sobą *shakuhachi*. Czytając historię buddyzmu nie znajdujemy tam ani słowa o tym, że któryś z uczniów Kakushina był spadkobiercą tradycji mistrza Puhua. W żadnym z tekstów źródłowych powstałych pomiędzy okresem Kamakura a schyłkiem okresu Muromachi — czyli na przestrzeni trzystu pięćdziesięciu lat — nie ma ani jednego słowa mówiącego o jego związku z *shakuhachi* czy komusō. Co więcej, w tekstach, których autorstwo przypisuje się samemu Kakushinowi, w *Naukach mistrza krajowego Hottō, założyciela klasztoru, z miasta Yura* (jap. *Yura Kaisan Hottō kokushi wa*, 由良開山法燈國師話) czy

⁶²Nakatsuka za Blasdel 2008: 96.

⁶³Nakatsuka 1979: 129.

⁶⁴Nakatsuka za Blasdel 2008: 131.

⁶⁵Powstała w okresie Kamakura pierwsza historia buddyzmu japońskiego i zarazem zbiór biografii wybitnych mnichów napisana po chińsku, wydana dwadzieścia lat po śmierci Kakushina. Autorem jest Kokan Shiren (虎關師鍊; 1278–1347), mnich z sekty zen rinzai i poeta, który całość dedykował Kakushinowi (Takahashi 1990: 40).

Zasady uprawiania siedzącej medytacji mistrza krajowego Hottō (jap. *Hottō kokushi za-zengi*, 法燈國師坐禪儀) autor nie wspomina o *shakuhachi* koncentrując się jedynie na praktyce siedzącej medytacji⁶⁶. Tak więc tekst pt. *O pochodzeniu mistrza krajowego Hottō* (jap. *Hottō kokushi kigen setsu*, 法燈國師起源), wydany przez sektę Fuke, wydaje się być jedynie zmyśloną legendą⁶⁷. Podobnie w *Biografii mistrza krajowego Hottō* (jap. *Hottō kokushi gyōjōki*, 法燈國師行記), spisanej w 1321 roku tuż przed śmiercią Kakushina przez jego najbliższego ucznia, mnicha o imieniu Gakuyū (覺勇), nie ma żadnej informacji o tym, by jego nauczyciel miał coś wspólnego z *shakuhachi*⁶⁸. Nakatsuka szczegółowo analizuje treść *Biografii kyotaku* argumentując tezę o braku jakiegokolwiek związku Kakushina z muzyką i, w konsekwencji, nieprawdziwości całej linii przekazu sekty Fuke⁶⁹.

Pośród licznych imion występujących w tekstach opisujących sylwetkę Kakushina nie występuje także nikt o imieniu Kichiku, o którym mowa w *Biografii kyotaku*. Jeśli przyjąć założenie o nieprawdziwości istnienia Kichiku, należałoby wówczas poddać również w wątpliwość, że Kakushin właśnie jemu — swojemu najbliższemu uczniowi — miał przekazać naukę gry na *shakuhachi*, a ten w proroczym śnie w Pustelni Pustego Skarbca skomponował utwory *Mukaiji* i *Kokūji*. Poza tym treść tekstów *Mistrza krajowego Hottō* i *Biografii kyotaku* podają różne informacje na temat świątyni Saihōji. Pierwszy z nich wyraźnie mówi o tym, że to Kakushin po powrocie do Japonii wybudował klasztor. Według drugiego z tekstów założycielem Saihōji był mnich Ganshō (願性), którego świeckie imię Kazurayama Kagetomo (葛山景倫). Służył on jako wojownik shōgunowi Minamoto Sanetomo (源実朝; 1192–1219), ostatniemu przywódcy rodu Minamoto. Kiedy Kazurayama w 1219 roku udał się w podróż do Chin, w kraju doszło do zamachu, w którym Sanetomo poniósł śmierć. Na wieść o tym Kazurayama wrócił do kraju i wstąpił do klasztoru Zenjōin, należącego do sekty shingon na górze Kōya. W 1227 roku wybudował w mieście Yura świątynię Saihōji, specjalnie po to, aby odprawić ceremonię pogrzebową zmarłemu w zamachu shōgunowi. W 1340 roku cesarz Gomurakami (後村上天皇; 1328–1368) zmienił nazwę klasztoru na Kōkokuji.

Znaczne różnice występują także pośród poszczególnych odłamów sekty Fuke przypisanym konkretnym świątyniom w przedstawianiu historii związanej z rzekomym praktykowaniem gry na *shakuhachi* przez Kakushina w Chinach i przywiezieniem tej tradycji do Japonii. Chika dzieli historię tradycji Fuke na dwa prądy — jeden związany z regionem Kamikata⁷⁰, drugi z regionem Azuma⁷¹. W przypadku regionu Kamikata tekstami, które opisują rodowód sekty Fuke i komusō są *Historia świątyni Myōanji na Górze Pustego Dzwonka* (jap. *Kyoreisan Myōanji engi*, 靈山明暗寺起 lub *Historia Góry Pustego*

⁶⁶Tamże, 202.

⁶⁷Chika 1998: 58.

⁶⁸Ueno 1988: 201.

⁶⁹Nakatsuka 1979: 244–250.

⁷⁰Dzisiejszy region Kansai obejmujący prefektury: Nara, Wakayama, Mie, Kioto, Osaka, Hyōgo i Shiga.

⁷¹Dzisiejszy region Kantō obejmujący prefektury: Gunma, Tochigi, Ibaraki, Saitama, Tōkyō, Chiba i Kanagawa.

Dzwonka) i *Biografia Góry Pustego Dzwonka wraz z opracowaniem notacji Trzech Pustych Dzwonków* (jap. *Kyoreisan engi narabini sankyorei fuben*, 靈山縁起並に三靈譜辯) z 1735 roku autorstwa mnicha Zenshō (禪照) ze świątyni Myōanji w Kyōto, będący tym samym najważniejszym tekstem linii przekazu tej świątyni, oraz wyżej omówiona *Biografia kyotaku*. Obydwa teksty mówią o osobie Kakushina i jego uczniu Kichiku, natomiast ani słowem nie wspominają o nurtach jakie zapoczątkowało czterech chińskich uczniów⁷². Według *Biografii kyotaku* Kichiku miał nauczyć się gry na *shakuhachi* bezpośrednio od Kakushina, podczas gdy *Historia świątyni Myōanji na Górze Pustego Dzwonka* mówi o tym, że choć Kichiku był uczniem Kakushina, gry na instrumencie nauczył się od jego czterech chińskich uczniów. Z treści dowiadujemy się o tym jak Kichiku oddzielił się od swojego nauczyciela i osiadł w pobliżu rzeki Ujigawa, po czym przeniósł się do świątyni Myōanji zostając później pierwszym przełożonym tej świątyni⁷³. Co więcej, według *Biografii kyotaku* utwory *Mukaiji* i *Kokūji* Kichiku skomponował przebywając w pustelni na górze Asama po tym jak miał widzenie senne. Wersja *Kyoreisan engi narabini san kyorei fuben* natomiast mówi o tym, że Kichiku był wojownikiem i pewnej mglistej nocy słyszał jak czterech chińskich uczniów Kakushina gra na *shakuhachi* płynąc łodzią. Zainspirowany dźwiękami instrumentu postanowił porzucić żywot wojownika i zostać uczniem Kakushina. Później zmienił imię na Kyochiku otrzymując mnisze imię Rōan⁷⁴.

Jeśli chodzi o region Azuma, tekstami traktującymi o historii Fuke są *Notatki o shakuhachi* (jap. *Shakuhachi hikki*, 尺八筆記) i *Historia świątyni Ichigetsuji* (jap. *Ichigetsuji engi*, 月寺起) z 1813 roku, należące do linii przekazu świątyni Reihōji i Ichigetsuji. Do momentu powrotu Kakushina z czterema uczniami do Japonii nie różnią się one w przedstawieniu wydarzeń od tekstów z tradycji regionu Azuma. Żaden z nich jednak nie wspomina ani słowem o osobie Kichiku. Zamiast tego, obydwa teksty skupiają się na przedstawieniu sylwetek czterech chińskich uczniów Kakushina. Według jednej z historii, spośród czterech świeckich uczniów Kakushina, którzy przybyli z nim do Japonii, mnich o imieniu Baopu oddzielił się od reszty i osiadł w pustelni w rejonie Uji, gdzie nauczał tradycji mistrza Puhua. Pewnego dnia, skoncentrowany na grze na *shakuhachi* osiągnął głęboki stan skupienia (jap. *suitekki zammai*, 吹笛三昧)⁷⁵ a na tafli jeziora przed sobą ujrzał tańczącego złotego smoka. Niezwłocznie chwycił w dłoń pędzel i wypisał:

⁷²Chika 1998: 58.

⁷³Tamże, 58.

⁷⁴Poza tym, że w okresie Muromachi, kiedy miał żyć Rōan, nie pojawia się żaden tekst źródłowy, który przedstawiałby sylwetkę szalonego mnicha, również historycznie nie wpasowuje się w kontekst osoby Kichiku. Innymi słowy, Kichiku opisywany jest jako ten, który otrzymał przekaz nauk od czterech uczniów, z którymi Kakushin wrócił z Chin do Japonii, czyli mniej więcej w połowie XIII wieku Rōan, jeśli wierzyć *Zapiskom z prowincji Yamashiro* (jap. *Yoshufushi*, 雍州府志) — zbiorze artykułów dotyczących prowincji Yamashiro (na południe od dzisiejszego miasta Kioto) — autorstwa Kurokawy Dōyū (黒川道祐; 1623–1691) i innym tekstem opisującym jego sylwetkę, żył w XV wieku, a więc trudno mówić o jakiegokolwiek relacji między nimi dwoma kiedy różnica czasowa, która ich dzieli wynosi aż sto pięćdziesiąt lat (Yamaguchi 2005: 136).

⁷⁵Stan umysłu, w którym, według buddyzmu, doświadczający podmiot staje się jednym z doświadczanym przedmiotem.

Pod bezchmurnie srebrzystym niebem skąpanym w promieniach, słońca pośród
fal tańczy złoty smok.

Właśnie ów „złoty smok” stał się inspiracją dla jednego z uczniów Baopu — Kinsena — by wybudować świątynię Ichigetsuji (一月寺), a górę, na której powstała nazwać Górą Złotego Smoka (jap. Konryūzan, 金龍山)⁷⁶. Później założył on szkołę nazywając ją od własnego imienia (jap. Kinsenha, 斬詮派 lub 金先派). Doszło do tego cztery lata po tym, gdy Kakushin powrócił z Chin do Japonii. Poza Kinsensem najbliższymi jego uczniami byli Kassōryō (括惣了) i Hōgi (法儀), którzy razem z mistrzem podróżowali po północy kraju. Podobnie jak wcześniej Kinsen, również Kassōryō wybudował w prowincji Musashi świątynię Reihōji (鈴法寺) zakładając później własną szkołę. Po jakimś czasie świątynię przeniesiono do miejscowości Igusa, a na początku okresu Edo ostatecznie miejsce znalazła w mieście ōme, w dzisiejszej prefekturze Tōkyō⁷⁷. Później Ichigetsuji i Reihōji miały zostać dwoma głównymi świątyniami sekty Fuke. Jeśli chodzi o trzeciego z uczniów Baopu — Hōgi’ego wybudował on w mieście Takasaki (w dzisiejszej prefekturze Gunma) świątynię Jijōji (慈常寺). W tym samym czasie w rejonie Azuma wybuchła ogromna epidemia, która dziesiątkowała mieszkańców. Hōgi modlił się grając na *shakuhachi* i wędrując ulicami w słomianym kapeluszu na głowie uzdrawiając wielu ciężko chorych⁷⁸.

Na podstawie przytoczonych tekstów wyodrębnić możemy trzy linie przekazu sekty Fuke: 1) linia oparta na tekście *Biografii kyotaku*; 2) linia świątyni Myōanji w Kioto oparta na tekście *Historia Góry Pustego Dzwonka*; i 3) linia związana ze świątyniami Ichigetsuji i Reihōji oparta na tekstach *Notatek o shakuhachi* i *Historii świątyni Ichigetsuji*⁷⁹:

Biografia kyotaku

Changsang → Kakushin → Kichiku → Gihaku → Rinmyō → Kyofū → Kyomu
↳ Guozuo, Zongshu, Lizheng, Baopu

Historia Góry Pustego Dzwonka

Kakushin → Boro Kichiku; Rōan → Myōfu (linia przekazu Myōjanji)
↳ Guozuo, Zongshu, Lizheng, Baopu

Notatki o shakuhachi, Historia świątyni Ichigetsuji

Kakushin ↗ Baopu → Kinsen (linia przekazu Ichigetsuji)
↳ Kassōryō
↘ Lizheng, Zongshu, Guozuo (linia przekazu Reihōji)

⁷⁶Nakatsuka 1979: 92.

⁷⁷Chika 1998: 59.

⁷⁸Nakatsuka 1979: 93.

⁷⁹Yamaguchi 2005: 138.

Zarówno Kurihara Kōta, Nakatsuka Chikuzen, a także Ueno Katami zdecydowanie podważają prawdziwość przekazu, jaki opisują teksty sekty Fuke. Według niego, mnich imieniem Kakushin miałby być tym, który po powrocie z Chin przywiózł ze sobą bambusowy flet, później nazwany *shakuhachi*, na którym nauczył się grać od Changsana. Do kraju wrócił razem z czterema towarzyszami, założył sektę Fuke i szerzył naukę mistrza Puhua. Jeden z jego chińskich uczniów o imieniu Huangbo (lub Kichiku, również utożsamiany z szalonym mnichem o imieniu Rōan) osiedliwszy się w pustelni w rejonie Uji spędzał cały czas grze na *shakuhachi*⁸⁰.

Również sama osoba chińskiego mistrza Puhua jako założyciela sekty i mającego związek z grą na *shakuhachi* jest prawdopodobnie fikcją. Ueno zauważa, że z treści *Kyotaku denki kokujikai* dowiedzieć się możemy, że Changpo, który chciał naśladować dźwięk dzwonka Puhua na bambusowym flecie *kyotaku*, był osobą świecką. Podobnie jak jego daleki uczeń Changsan, od którego Kakushin miał nauczyć się rzemiosła gry na *kyotaku*. Jest to dowodem na to, że nieprawdą jest, aby praktyka religijna polegająca na grze na *shakuhachi* przekazywana była z pokolenia na pokolenia za zamkniętymi ścianami świątyń buddyjskich, bo — jeśli rzeczywiście historia byłaby prawdą — tradycja Fuke byłaby całkowicie świecka⁸¹.

W sekcje Fuke *Biografia kyotaku* jest podstawowym źródłem informacji o historii własnego przekazu i potwierdzeniem własnego rodowodu. Według badaczy jednak, napisanie *Biografii kyotaku* spełniało kilka podstawowych funkcji w procesie legitymizacji bractwa komusō jako zorganizowanej sekty Fuke. Zabezpieczało sektę zapewniając jej długą i poniekąd wiarygodną historię jako jednej ze szkół zen. Wpół-żebraczy (komosō) i na wpół-samurajski (Masakatsu) kostium komusō z okresu rządów Tokugawów stanowiły spójny element tej historii. W końcu całość była poparta nie byle jakimi historycznymi postaciami — ucieleśnieniem aspektu ideologii zen była postać Kakushina, a cechy rōnina-wojownika znajdowały swoje odzwierciedlenie w postaci oddanego lojalisty, Kusunoki Masakatsu⁸². Niemniej, pomimo podważania autentyczności tekstu *Biografii kyotaku* przez badaczy zajmujących się historią sekty Fuke i historią *shakuhachi*, nie można umniejszać wagi, jaką stanowi on w kontekście rozwoju tradycji komusō, ponieważ cała — jakże bogata — spuścizna Fuke w znacznej mierze wyrosła właśnie na treści, jaką legenda ta barwnie obrazuje⁸³.

Reasumując, według niektórych współczesnych badaczy, mistrzowie chińskiego chan z okresu dynastii Song (960–1279) skonstruowali historię o tym jak Budda Śākyamuni w ułamku sekundy, bez słowa, przekazuje swą naukę Kāśyapie⁸⁴. Song był okresem, na

⁸⁰Ueno 1988: 204.

⁸¹Tamże, 201.

⁸²Sanford 1977: 417.

⁸³Takahashi 1990: 4.

⁸⁴Teksty źródłowe wskazują wyraźnie, że powyższa historia była zmyślona w Chinach, w okresie dynastii Song, jako próba stworzenia swojej własnej, niezależnej tożsamości w szerszym kontekście buddyzmu chińskiego. Najstarsza znana wersja tej historii pochodzi dopiero z 1039 roku (Walter 2000: 77).

który przypadłał szczyt rozwoju tradycji chan i tym samym kodyfikacji doktryny za pomocą mitów i przekazu ustnego. Mit o Buddzie unoszącym kwiat przed zgromadzeniem mnichów znakomicie wypełniał lukę w tej tradycji. Stanowił powrót do korzeni — do samego Śākyamuniego, dzięki czemu nauki chan stawały się częścią spuścizny szeroko pojętego buddyzmu. Tym samym, dzięki łącznikowi w postaci Kāśyapy, który stanowił rodzaj pomostu pomiędzy historycznym Buddą a kolejnymi spadkobiercami jego nauk, w tym późniejszych mistrzów chińskich i w końcu japońskich — mogła być zachowana ciągłość nauk i skryształizowanie własnej tożsamości. Podobnie, kilka stuleci później, w okresie Edo w Japonii coraz to liczniejsza grupa komusō, w celu uprawomocnienia własnego istnienia w oparciu o starożytną tradycję sięgającą czasów dynastii Tang, wykorzystwała postać szalonego mnicha Puhua, którego japońskim spadkobiercą stał się mnich Kakushin. Analizując problematykę powstania sekty Fuke w kontekście zen wyraźnie widać, że te dwie historie nakładają się na siebie. Z jednej strony mamy osobę Śākyamuniego, który przekazem z umysłu do umysłu (chiń. *yixin chuanxin*, jap. *ishin denshin*, 以心傳心) powierza swą naukę Kāśyapie, z drugiej strony mamy osobę mnicha Puhua, który w równie nietypowy sposób, bo za pomocą dzwonka, staje się inspiracją dla Changpo dla skomponowania utworu. W rezultacie, tradycja trafia do Kakushina a ten staje się nasieniem, z którego wyrasta cała przyszła spuścizna komusō trwająca nieprzerwanie, według tradycji, aż do XIX wieku.

Rozdział 2

Żebracy, kaznodzieje i rozbójnicy — konstruowanie rodowodu komusō

Biografia kyotaku szczegółowo opisuje historię tradycji komusō i ich związek z *shakuhachi*. Ogranicza się jednak tylko i wyłącznie do przedstawienia zaplecza historyczno-ideologicznego sekty Fuke. W tekstach źródłowych opisujących historię *shakuhachi* przeczytać możemy o innego rodzaju mnichach, którzy rzekomo mieli związek z komusō z sekty Fuke. Wielce prawdopodobnym jest, że w początkowej fazie organizowania się sekty komusō świadomie posługiwali się oni wizerunkiem tych mnichów aby zagwarantować sobie bezpieczną pozycję społeczną poprzez utożsamianie się ze starszą tradycją. W niniejszym rozdziale omówiona zostanie relacja pomiędzy mnichami *boro* (lub *boroboro*), których często uważa się za poprzedników komusō (choć prawdopodobnie nie grali oni na *shakuhachi*), komosō z XVI wieku a komusō z okresu Tokugawa.

2.1 *Boro*

Mimo oficjalnej historii sekty Fuke opisanej w *Biografii kyotaku*, sięgającej okresu Kamakura i Kusunoki Masakatsu, który był rzekomo pierwszym komusō, sam termin komusō pojawia się w języku japońskim dosyć późno, bo dopiero w okresie Edo⁸⁵. Większość źródeł traktujących o fenomenie komusō, prezentujących ich sylwetkę i opisujących ich historię zawiera jednak informację, że swym rodowodem sięgają aż okresu Kamakura i żebraków o nazwie *boro*. Jeszcze w okresie Edo często spotykaną opinią było, że komusō wywodzą się właśnie od *boro*⁸⁶, żebraków i wędrownych świętych (jap. *hijiri*, 聖)⁸⁷.

⁸⁵Takeda 1997: 181.

⁸⁶Jap. *boroboro no nagare*, ぼろぼろの流れ (Kanda 1998: 467).

⁸⁷*Hijiri* zaczęli być szczególnie aktywni od końca X wieku. Łącząli w swej praktyce elementy szamanistyczne i magiczno-religijne, szczególnie podkreślając indywidualistyczny wymiar wiary oraz wyrzeczenie się świata doczesnego przeciwstawianych zinstytucjonalizowanemu charakterowi buddyzmu okresu średniowiecza w Japonii. *Hijiri* jawnie przeciwstawiali się wszelkim uznanym autorytetom i szeroko pojętej świeckości skupiając się na ludzmiem (Hori za Kim 2004: 17).

Sam termin *boro* nie jest do końca jednoznaczny i istnieją jego różne wersje. Poza *boro* (暮露)⁸⁸ w literaturze można również spotkać takie nazwy jak *boroboro* (暮露暮露), *boron* (梵論, 爰露) *boronji* (梵論字, 梵論兒) czy *bonji* (梵字)⁸⁹. Mimo że o bezpośrednim związku *boro* z komusō raczej trudno mówić (co będzie przedmiotem analizy w dalszej części pracy) w sekcie Fuke można znaleźć dowody popierające ten związek. Przykładowo, w archiwalnych listach ze świątyni Kōkokuji (świątyni, którą miał rzekomo założyć Kakushin po powrocie do kraju), pochodzących z 1628 roku wspomniano jakoby mnich Puhua był komosō i *boro* w jednej osobie. Również w tekstach przechowywanych w świątyni Myōanji w Kyōto, Kyochiku nazywany jest *boro*⁹⁰. Kim zatem byli żebracy *boro*, co ich łączy z komusō z sekty Fuke i na jakiej podstawie można mówić o ich wspólnych korzeniach?

Do najwcześniejszych tekstów, które wspominają o *boro* należą: *Zeszyty boroboro* (jap. *Boroboro no zōshi*, ぼろぼろの草子), *Zbiór piasku i kamyków* (jap. *Shasekishū*, 沙石集), *Nieopowiedziana opowieść* (jap. *Towazugatari*, 問わず語り) i *Zapiski dla zabicia czasu* (jap. *Tsurezuregusa*, 徒然草). *Zeszyty boroboro* zostały napisane u schyłku okresu Heian (794–1185) a autorstwo tekstu przypisuje się Myōe (明恵; 1173–1232)⁹¹, mnichowi z sekty kegon⁹². Z treści dowiadujemy się o kobiecie imieniem Kure (暮れ), która zarabiała na życie sprzedając olej. Nie była zbyt urodziwa, dlatego stroniła od pokazywania się w miejscach publicznych za dnia. Wychodziła na rynek tylko po zachodzie słońca. Miała dwóch synów. Starszego nazywano Mnichem Kwiatu Lotosu (jap. Rengebō, 蓮華坊), młodszego zaś Mnichem Pustki (jap. Kokūbō, 空坊) i obaj byli mnichami.

Starszy z nich przemierzał kraj praktykując *nenbutsu*. Młodszy natomiast nauczył się stylu szalonych mnichów, skrócił o połowę włosy, założył na siebie odzienie z papieru, w pochwę włożył gruby miecz o długości około 54,5 cm i z ośmiokątnym kijem w ręce podróżował po kraju praktykując szaloną tradycję⁹³.

Mimo że w tekście nie ma ani jednej wzmianki o tym, żeby *boro* grali na *shakuhachi*, długość miecza, o którym czytamy we fragmencie powyżej wynosi dokładnie jeden *shaku*

⁸⁸We współczesnym języku japońskim funkcjonuje nadal przymiotnik *boroi* lub określenie *boroboro*, które oznaczają „zużyty, wyświechtany”, co wskazywałoby na prezencję średniowiecznych żebraków.

⁸⁹Yamaguchi 2005: 115.

⁹⁰Jap. *boro no shoso*, *Kyochiku*, 暮露の初祖, 竹 (Kanda 1998: 468).

⁹¹Istnieje teoria, która mówi, że Myōe przed śmiercią zostawił testament ukryty w skrzyni cedrowej z nakazem, aby jej nie otwierać. Jednak około sto lat później drewno zostało zjedzone przez robaki i podczas odrestaurowywania w skórzanym torebce znaleziono zwój *Boroboro no zōshi*. Istnieje także przeciwna teoria głosząca, że „sōshi” jako gatunek literacki rozwinął się dopiero w okresie Muromachi, a więc o wiele później, po śmierci Myōe. Co więcej, istnieją dokumenty z okresu Edo dowodzące, że *Boroboro no zōshi* zostało odkryte w 1338 roku (Chika 1998: 71).

⁹²Sekta kegon (chiń. huayan zong, jap. kegon shū, 華嚴宗), obok sekty sanron, jōjitsu, hōsō i kūsha należy do tzw. sześciu szkół okresu Nara w Japonii i opierała się na *Sutrze Girlandy* (skr. *Avatamsaka Sutra*, chiń. *Huayan jing*, jap. *Kegon kyō*, 華嚴經) oraz na doktrynie chińskiej sekty Huayen Fatsanga. Główną świątynią sekty jest Tōdaiji w Nara.

⁹³Yamashita 1972: 24–35.

osiem *sun*, innymi słowy, *shakuhachi*. Nie stanowi to jednak dowodu na to, że żebracy pokroju *boro* grali na tym instrumencie. Drugą kwestią, również do końca nieprzekonywującą, jest określanie „szalonych mnichów” mianem *kassō* (括僧) (dosłownie „żywotny, pełen energii mnich”) i pokrewieństwo z jednym z uczniów Kakushina również o imieniu *Kassō*, tyle że zapisywanym innymi ideogramami, jako 活惣. Poza podobieństwem na poziomie fonetycznym nie ma jednak żadnych innych dowodów na jakikolwiek związek między tymi dwoma terminami w kontekście historii sekty Fuke.

Niewiele późniejszym tekstem autorstwa buddyjskiego mnicha Mujū Dōkyō (無住道曉; 1227–1312) z 1283 roku jest *Zbiór piasku i kamyków*. W nim z kolei czytamy co następuje:

[...] jak *boroboro*, mimo że odzienie ma szyte z papieru, nie zimno mu i nie marznie w stopy. Nie narzeka na strawę i nawet pszenica smakuje jak nektar⁹⁴.

Kolejnym tekstem, który porusza kwestię żebraków *boroboro* jest *Nieopowiedziana opowieść*, napisana w końcowej fazie okresu Kamakura. Autorką tekstu jest dama Nijō (jap. Gofukakusain nijō, 後深草院二條; 1258–1307)⁹⁵, która pisała pamiętnik w latach 1271–1283, od momentu kiedy została konkubiną cesarza Fukakusy do momentu kiedy przyjęła śluby buddyjskie. W jednym z fragmentów cesarz Fukakusa przestrzega pannę Nijō przed niebezpieczeństwami czyhającymi na samotnie podróżującą kobietę, na co dama odpowiada:

Pisząc wiersze spędzałam dnie i nocę w miejscach, gdzie ludzie lubują się w wykwintności, i w takich miejscach, w stolicy jak i na wsi, spotykałam wielu, którzy mówili o rzeczach, w które trudno było uwierzyć. Byli tacy, co mówili o praktykujących buddyzm, niejakiach *boroboro* i doszły do mnie wieści o kobietach, które nakryto w nieszczerych związkach z nimi. Niemniej mi się to nie przytrafiło i sypiam sama⁹⁶.

W przytoczonym fragmencie nie ma żadnego nawiązania do fletu *shakuhachi*, ale widać dwie inne cechy charakterystyczne *boro* — religijny, ale także zbójnicki charakter.

⁹⁴Watanabe 1966: 499.

⁹⁵Panna Nijō należała do rodziny Fujiwara Nijō. Jej ojciec wraz z dziadkiem byli wpływowymi postaciami na dworze cesarskim. Jej prawdziwe imię nie zachowało się. Imię „Nijō” otrzymała na dworze cesarskim. Wedle *Towazugatari*, cesarz Fukakusa kochał się w matce Nijō, Sokedai, ale zmarła ona wkrótce potem jak Nijō przyszła na świat i cesarz zainteresował się Nijō. Zabrano ją na dwór w wieku 4 czterech lat i tam się wychowywała. *Towazugatari* zaczyna się w 1271 roku, kiedy Nijō ma czternaście lat i wieszcie życie konkubiny. Powieść opisuje liczne problemy dziewczyny na dworze. Jej ojciec zmarł, gdy miała piętnaście lat a jej związek z cesarzem nie był łatwy, ponieważ miała ona kilku innych kochanków. Jedyne dziecko, które urodziła z cesarzem, zmarło podczas porodu, a pozostała trójka nie była dziećmi cesarza. Partnerce cesarza, Higashi-nijō, nie podobało się zachowanie Nijō i była o nią zazdrosna. W końcu, po jej namowach Nijō została oddalona z dworu w 1283 roku. Wtedy Nijō wstąpiła do klasztoru buddyjskiego i zaczęła pielgrzymki po kraju. *Towazugatari* kończy się w 1306 roku, na rok przed śmiercią Nijō.

⁹⁶Fukuda 1982: 279.

Podobny obraz *boroboro* wyłania się z *Zapisków dla zabicia czasu* — zbioru esejów, autorstwa mnicha buddyjskiego Yoshidy Kenkō (吉田兼好; 1283?–1350?). Tekst ten powstał prawdopodobnie w latach 1330–1336. W sto piętnastym rozdziale zatytułowanym Shukugahara (宿河原) czytamy o pojedynku, do którego doszło między dwoma mnichami *boroboro*, którzy spotkali się podczas wspólnej modlitwy do Buddy Amitābhy w mieście Shukugahara. Jeden z nich chciał tym samym pomścić śmierć swojego nauczyciela. W wyniku pojedynku obaj umierają.

W mieście Shukugahara zebrali się *boroboro* i razem recytowali *nenbutsu* dziewięciu form [krainy Amitābhy]⁹⁷, gdy podszedł do nich inny *boroboro* zapytując: „Czy jest tu wśród waszego szlachetnego zgromadzenia niejaki *boroboro* o imieniu Irooshi?”

Jeden z zebranych odrzekł: „Owszem, oto ja. A kimże jest ten, który zapytuje?” — „Mam na imię Shirabonji. Dotarła do mnie wieść, że mój pan Nani-gashi został zgładzony przez niejakiego *boroboro* imieniem Irooshi we wschodniej prowincji. Jestem tu, aby pomścić swego pana. Dlatego pytam”. Irooshi odparł: „Przychodzisz ze szlachetną misją. W rzeczy samej stało się tak [jak mówisz]. Jeśli jednak staniemy tutaj do walki zbeczczymy to święte miejsce. Może zatem udamy się na brzeg rzeki przed świątynię i tam załatwimy porachunki? A wy, przyjaciele, ani próbujcie się wtrącać! Zakłóciłibyśmy przebieg świętych ceremonii gdybyśmy tu się rozbijali”. Następnie udali się nad brzeg rzeki, stanęli na przeciw siebie i bili się aż razem padli martwi.

Wydaje się, że ci *boroboro* nie istnieli wcześniej. Pochodzą od *boronji*, *bonji* i *kanji*, o których ostatnio słychać. Mimo że wyglądają na tych, co wyrzekli się doczesnego świata, są strasznymi egoistami i mimo że wyglądają na tych, co kroczą Drogą Buddy, wdają się w bójkę. Nie mają samopohamowania, cały czas nagminnie łamią wskazania, choć niespotykanym jest to jak bardzo gardzą śmiercią i nie przejmują się tym światem. Piszę to, co mi ludzie powiedzieli⁹⁸.

Jeśli chodzi o okres Muromachi, ostatnim tekstem, który wspomina o boro jest napisany prawdopodobnie w 1500 roku *Konkurs poetycki przedstawicieli różnych zawodów w siedemdziesięciu jeden rundach* (jap. *Shichijūichiban shokunin utaawase*, 七十一番職人歌合). Autorstwo tekstu przypisuje się dworzaninowi Motonadze Kanroji (元長卿記; 1457–1527). Autorem ilustracji jest natomiast Mitsunobu Tosa (土佐光信; 1434–1525)⁹⁹. W wierszu czterdziestym szóstym czytamy:

⁹⁷Chiń. *jiupin nianfo*, jap. *kuhon nenbutsu*, 九品念佛. Recytowanie imienia Buddy Amitābhy z życzeniem odrodzenia się w którejś z dziewięciu form Krainy Amitābhy (chiń. *jiupin wangsheng*, jap. *kuhon ōjō*, 九品往生). Zgodnie *Sutrą Nieskończonego Życia* (chiń. *Guanwuliangshoujing*, jap. *Kanmuryōjukyō*, 觀無量壽經) jest dziewięć form odrodzenia w Czystej Krainie a co za tym idzie również dziewięć poziomów praktyki *nenbutsu* (Nakamura 1981: 1157a).

⁹⁸Yoshida 1957: 81–290.

⁹⁹Olafsson 1998: 31.



Rysunek 8: *Boroboro* w Konkursie poetyckim przedstawicieli różnych zawodów w siedemdziesięciu jeden rundach (za Linder 2012: 234).

Blask księżyca Prawa [buddyjskiego] szeroko rzuca swe promienie na wyścieraną słomą podłogę w Musashino, z której wstaje *boro*.

W przytoczonym fragmencie *boro* nie gra na *shakuhachi*, ale towarzyszy mu kilka innych interesujących rekwizytów. Są to: para drewnianych sandałów, parasol a zza pasa wystaje długi przedmiot (rys. 8) przypominający krótki miecz lub pokrowiec na instrument¹⁰⁰. Ishida przekonany jest, że nie jest to instrument muzyczny a krótki miecz twierdząc, że cechami charakterystycznymi *boro* było to, że nosili długie włosy, na nogach mieli drewniane sandały a przedmioty, jakie mieli przy sobie to papierowy parasol i miecz¹⁰¹. Opis ten zgadzałby się z wcześniejszym obrazem walczących *boro* z *Zapisków dla zabicia czasu*. Porównując te dwa obrazy można raczej spodziewać się miecza aniżeli instrumentu muzycznego. Co więcej, dokładnie taki sam obraz *boro* — uwzględniając rekwizyty, które przy sobie nosili — wyłania się ze zbiorów *Ilustracji świętego Ippena* (jap. *Ippen hijiri e*, 一遍聖絵) czy *Ilustrowanej historii świętego w drodze* (jap. *Yugyō shōnin engi e*, 遊行上人起繪) (rys. 9, 10). Na podstawie tych ilustracji można wymienić następujące cechy *boroboro*:

¹⁰⁰Rozmiar pokrowca wskazywałyby na to, że był to krótki instrument w rodzaju *hitoyogiri* — krótkiego *shakuhachi* popularnego w okresie Muromachi.

¹⁰¹Ishida za Linder 2012: 159.



Rysunek 9: *Boroboro* w *Ilustracjach świętego Ippena* (za Kanda 1998: 166).



Rysunek 10: *Komosō* (za Kanda 1998: 167).

1. prowadzili wędrowny tryb życia; duże prawdopodobieństwo, że były pośród nich również kobiety;
2. włosy mieli długie, związane w kitkę a na czole nosili opaskę (jap. *hachimaki*, 鉢巻);
3. nosili na sobie ubranie uszyte z papieru japońskiego (jap. *kamiko*, 紙衣), czarne spodnie (jap. *hakama*, 袴) i drewniane sandały na koturnie (jap. *geta*, 下駄);
4. nieodzownym elementem ich garderoby był parasol, wachlarz (jap. *uchiwa*, 團扇) i ośmiokątny kij;
5. *boroboro* byli mnichami praktykującymi żebractwo i recytującymi *Kyūhon nenbutsu*¹⁰².

Omawiając rodowód komusō należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną znaczącą kwestię, która może rzucić nowe światło na badania w tym zakresie. Otóż Ippen (一遍; 1234–1289), założyciel tzw. sekty czasu (jap. *jishū*, 時宗) był również uważany za *hijiri*, a co więcej, był uczniem samego Kakushina. Kakushin natomiast poza tym, że według tradycji, założył świątynię Saihōji, zapoczątkował również ruch tzw. Świętych ze Słomianego Pawilonu (jap. *kayadō hijiri*, 萱堂聖) zrzeszający praktykujących ascezę *hijiri*, podróżujących po kraju, którzy szerzyli praktyki *nenbutsu* i głosili proste, przemawiające do ludu kazania oraz zbierali datki na projekty związane z kompleksami świątynnymi (jap. *kanjin hijiri*, 勧進聖)¹⁰³. Wydaje się więc, że boro — również zaliczani do *kayadō hijiri* — i osoba Kakushina mogą mieć wspólne korzenie¹⁰⁴.

Reasumując, jeśli chodzi o sylwetkę *boro*, z jednej strony rysuje się przed nami obraz żebraków spędzających życie na praktyce religijnej opartej na inwokacji imienia Buddy Amitābhy¹⁰⁵, z drugiej zaś wyłania się ich rozbójniczy charakter. Niemniej, żaden tekst nie wspomina o tym, aby pośród nich byli ci, którzy grali na *shakuhachi*¹⁰⁶. Co więcej, od 1500 roku aż do okresu Edo nie ma w tekstach źródłowych żadnej wzmianki o żebrakach *boro*¹⁰⁷. Na tej podstawie trudno doszukać się bezpośrednich związków z bractwem komusō z okresu Edo. Kurihara w komentarzu do wyżej przytoczonego wiersza czterdziestego szóstego pisze:

Tak zwani *boroboro*, *boro*, *boronji*, *muma hijiri*, itd. nie są rzecz jasna członkami sekty Fuke, jak komusō z późniejszych czasów i nie stanowią części żadnego

¹⁰²Kanda 1998: 468.

¹⁰³Payne 1998: 46.

¹⁰⁴Kanda 1998: 469.

¹⁰⁵Nazwa *boroboro* pojawia się również w wydanej w 1484 roku *Księdze odnawiania starego i poznawania nowego* (jap. *Onkochinsho*, 温故知新書). Był to pierwszy słownik japońskim, który porządkował terminy wedle zapisu *kany*. Termin *boroboro* został w nim zapisany znakami 奔囪奔囪僧 wraz z przypisaną furiganą. Ciekawostką jest użycie ostatniego znaku oznaczającego „mnicha”. Wskazywałoby to na bardziej duchowy charakter żebraków *boroboro*.

¹⁰⁶Takeda 1997: 70.

¹⁰⁷Ueno 1988: 140.

zorganizowanego systemu religijnego. Jednak, jako reprezentanci jednego z rodzajów wyznawców buddyzmu, grając na shakuhachi i podróżując, niewątpliwie są oni przodkami komusō¹⁰⁸.

Z drugiej strony, Hosaka twierdzi, że termin *boronji* (występujące w *Tsurezuregusa* i *Boroboro no sōshi*), jest terminem mającym związek z brahmanizmem, co może świadczyć o tym, że *boro* byli mnichami należącymi do starszych szkół buddyjskich w Japonii a przez to o zupełnie innym charakterze aniżeli późniejsi komosō/komosō¹⁰⁹.

2.2 Komosō

Wraz z nastaniem okresu Muromachi ślad po *boro* zagał. Niektórzy weszli w szeregi tzw. „lekkonogich” (jap. *ashigaru*, 足輕), lekko uzbrojonej i opancerzonej piechoty stanowiącej trzon armii władców feudalnych, a niektórzy z nich zaczęli grać na bambusowym flecie *shakuhachi*¹¹⁰. Ci drudzy spali pod gołym niebem, a na plecach nosili zarzuconą słomianą matę, która służyła im za posłanie i na której siadywali grając na instrumencie. Określano ich mianem komosō¹¹¹, a nazwa wzięła się właśnie od określenia na matę, jakiej używali¹¹².

Pośród teorii mówiących o pochodzeniu nazwy komosō jedną z ciekawszych jest ta zaproponowana przez Olafssona. Tradycja świętych ascetów, o której pisaliśmy wcześniej w okresie Kamakura przybrała nowego zabarwienia i od około 1450 roku zauważyć można tzw. świeckich świętych (jap. *zoku hijiri*, 俗聖) którzy zajmowali się różnymi obowiązkami w świątyniach i chramach. Były tam zatem osoby odpowiedzialne za uderzanie w dzwon, ogrodnictwo, stróżowanie czy zbieranie funduszy na różnego rodzaju projekty związane z działalnością świątyni. Ci ostatni określani byli mianem *kanjin hijiri* i to oni właśnie, według Olafssona¹¹³, mają związek z charakterem i etymologią samej nazwy komosō. Otóż, w okresie Nara ideogram chiński czytany jako *komo* (菰) oznaczał odmianę ryżu indyjskiego¹¹⁴. Był poza tym używany do określania mat z niego wyrabianych. W późniejszym okresie zaczęto używać ideogram *komo* w zapisie czasownika *susumu* (薦む), dosłownie „zapraszać, oferować, polecać” ale również oznaczał „dywan, mata”. Dużym prawdopodobieństwem jest to, że pierwotnie komosō należeli właśnie do grupy świeckich mnichów zajmujących się zbieraniem funduszy na świątynie (*kanjin hijiri*), których maty były wykonane z rośliny *komo*. Pierwotnie słowo *kanjin* było terminem buddyjskim oznaczającym

¹⁰⁸Kurihara 1918: 86.

¹⁰⁹Hosoka za Linder 2012: 184.

¹¹⁰Takeda 1998: 197.

¹¹¹Z dużym prawdopodobieństwem termin ten wymawiano jako komozō (Kanda 1998: 470).

¹¹²Bardzo prawdopodobne jest również, że w języku potocznym bezdomnych żebraków określa się terminem *komo*, co etymologicznie mogło wywodzić się właśnie z okresu Muromachi i komosō właśnie (Nakatsuka 1979: 46).

¹¹³Olafsson 1988: 32.

¹¹⁴Zizania wodna (łac. *Zizania aquatica*).

zachęcanie ludzi do tego, aby wstąpili na ścieżkę buddyjską i aby gromadzili dobre uczynki poprzez szczodre i cnotliwe zachowanie. Jednak od końca okresu Heian znaczenie *kanjin* uległo zmianie i od tej pory oznaczało zbieranie datków pieniężnych i ryżu przeznaczonych na konstrukcję oraz naprawę zabudowań świątynnych i wizerunków buddyjskich. *Kanjin hijiri*, którzy zajmowali się zbieraniem datków nie byli wykształconymi mnichami. Zazwyczaj byli to kapłani, którzy koncentrowali się na praktyce duchowej (w większości przypadków było nią *nenbutsu*) aniżeli na edukacji. Często byli to też ludzie świeccy przebrani za kapłanów¹¹⁵. Olafsson zauważa, że komosō pojawili się krótko po zakończeniu Wojny ōnin (1467–1477), która w dużej mierze zniszczyła i wyludniła znaczną część Kyōto, w tym sporą liczbę świątyń. W związku z tym zaczęto organizować zakrojone na szeroką skalę kampanie mające na celu zbieranie datków na naprawę zniszczeń. Wśród nich jako wolontariusze aktywni byli komosō, którzy przyciągali uwagę potencjalnych ofiarodawców swoją grą na *shakuhachi*. Mimo że pierwotne znaczenie słowa *kanjin* straciło swój wydźwięk religijny a z czasem również cel grania na *shakuhachi*, jakim było zbieranie funduszy na świątynie zanikł, to pozostał styl życia, oparty na żebractwie. Było to atrakcyjne rozwiązanie, azyl, dla tych, którzy weszli w konflikt z prawem i dla społecznych wyrzutków¹¹⁶ (o czym przekonamy się omawiając w następnym rozdziale sytuację rōninów szukających schronienia przed reżimem rządu Tokugawów).

Pierwszym tekstem, w którym pojawia się słowo *komo* w odniesieniu do komosō są *Spisane przykazania rodu ōuchi* (jap. *Ouchi uji okitegaki*, 大内氏掟書)¹¹⁷ z 1486 roku. Wśród wymienionych zasad jest jedna bezpośrednio dotycząca komosō:

Co do komosō, kuglarzy i artystów tresujących małpy, należy ich czym prędzej przegnać z miasta i okolicznych wiosek¹¹⁸.

Mimo, że w tym krótkim fragmencie nie ma żadnego opisu komosō, wyraźnie widać, że zaliczano ich do kategorii ulicznych błaznów, którzy nie byli mile widziani.

Pierwszym tekstem, który bezpośrednio mówi o związku komosō z grą na *shakuhachi* jest pochodzący z mniej więcej tego samego okresu, a dokładnie z 1494 roku, *Konkurs poetycki przedstawicieli różnych zawodów w trzydziestu dwóch rundach* (jap. *Sanjūniban shokunin utaawase*, 三十二番職人歌合) (rys. 11). W szóstej potyczce poetyckiej komosō mierzy się z wróżbitą przepowiadającym przyszłość za pomocą łądzyk od kwiatów (ryc):

Kiedy kwiaty w rozkwicie, któż miałby coś przeciwko bryzie? To nie wiatr, a komo i jego *shakuhachi*¹¹⁹.

W dołączonym do wiersza komentarzu czytamy:

¹¹⁵Matsuo 2007: 44–45.

¹¹⁶Olafsson 1998: 33.

¹¹⁷Chika 1998: 72.

¹¹⁸Kuglarze jak i artyści tresujący małpy należeli do grupy zajmujących się występami ulicznymi różnego rodzaju artystów: kuglarzy, grajków, aktorów. Występy te były zwykle połączone ze zbieraniem datków. Zakładając że komosō już wówczas grali na *shakuhachi* (choć tekst o tym nie wspomina), również zostali oni zaliczeni do tej grupy (Masahara 2004: 33).

¹¹⁹Linder 2012: 134.



Rysunek 11: Komosō grający na *shakuhachi* w Konkursie poetyckim przedstawicieli różnych zawodów w trzydziestu dwóch rundach (za Linder 2012: 256).

Skupienie komosō, czyż nie jest to — w papierowym odzieniu zarzuconym na barki, z żebraczą miseczką u boku — odwiedzanie domostw bogatych i biednych i poza grą na *shakuhachi* nie robienie niczego innego?¹²⁰.

Od mniej więcej 1500 roku możemy wyraźnie mówić o związku komosō z grą na *shakuhachi*¹²¹. Ciekawym i godnym uwagi jest sam tytuł wyżej wymienionego wiersza. Otóż tytułowe słowo komosō zapisane jest ideogramami 妄僧¹²². W terminologii buddyjskiej pierwszy znak () oznacza „pustkę”, natomiast drugi (妄) „złudzenie”. Również słowo „skupienie” (skr. *samādhi*, chiń. *sanmei*, jap. *zammai*, 三昧) jest określeniem na głęboki stan medytacyjny, w którym, wedle buddyzmu, podmiot doświadczający staje się jednym z przedmiotem doświadczanym. Wskazywałoby to wyraźnie na religijny charakter religijnej praktyki komosō (i być może zapowiedzi późniejszych komusō) i tym samym odejście od dotychczasowego wizerunku prostych żebraków¹²³. Z drugiej strony Linder zauważa, że komentarz do wiersza ma charakter ironiczny, na co wskazuje formuła pytania retorycznego. Trudno mówić o skupieniu medytacyjnym w kontekście odwiedzania domostw biednych i bogatych¹²⁴. Mogłoby o tym świadczyć drugie znaczenie wyrażenia *kyomō* (妄), które również znaczy odpowiednio „fałszywość” i „ułudę”, co w kontekście ironii można

¹²⁰Tamże, 140.

¹²¹Nakatsuka 1979: 46.

¹²²W komentarzu słowo komosō zapisane jest jednak 薦僧.

¹²³Blasdel 2008: 82.

¹²⁴Linder 2012: 194.

tłumaczyć jako „mnichów pustych złudzeń” lub „mnichów nieprawdy” czy „zakłamanych mnichów”¹²⁵.

Jeśli chodzi o związek komosō z buddyzmem, Takeda twierdzi, że był on raczej powierzchowny, a flet *shakuhachi* był instrumentem służącym rozrywce, dzięki któremu mogli nawiązać bliski kontakt ze zwykłymi mieszkańcami i otrzymać jałmużnę w zamian za grę. Trudno uzasadnić to, że związani byli z doktryną buddyjską (przynajmniej w takim stopniu jak późniejsi komusō). Według Takedy, tym co wiązało komosō z buddyzmem była rozrywka uliczna. Poza popularnością *shakuhachi* wśród pospółstwa, instrument ten używany był także w sztukach Nō, *dengaku*¹²⁶ i *sarugaku*¹²⁷, co sprawiało, że nie były to obce dźwięki na dworze cesarskim, co z kolei wiązało *shakuhachi* z buddyzmem zen. Co więcej, żebractwo uprawiane przez tych ludzi rozrywki nałożyło się na religijną płaszczyznę żebractwa¹²⁸.

W początkowej fazie okresu Edo pojawiło się również kilka tekstów, które wyraźnie mówią o związku komosō z ich domniemanymi protoplastami — *boro* wskazując tym samym na ciągłość tradycji. Jednym z nich jest napisany 1621 roku przez znanego konfucjanistę Hayashi Razana (林羅山; 1583–1657) *Nozuchi Zapisków dla zabicia czasu* (jap. *Tsurezuregusa nozuchi*, 徒然草野槌)¹²⁹. Czytamy w nim co następuje:

Ci komosō nie wyglądają ani na kapłanów ani na świeckich. Noszą przy sobie miecz i grywają na *shakuhachi*. Ze słomianą matą zarzucona na plecy włączają się ulicami zatrzymując się przed drzwiami ludzi prosząc o jałmużnę. Wcześniej byli znani jako *boroboro*¹³⁰.

Również w napisanym przez Kurokawę Dōyu *Zapiskom z prowincji Yamashiro* z 1684 roku czytamy:

W średniowieczu byli tacy, których nazywano *boroboro*. Stanowili oni część komosō¹³¹.

¹²⁵Deeg 2007: 15.

¹²⁶Historyczna forma teatru japońskiego, będąca u zarania zwyczajnym tańcem ludowym, z którego wyłonić się miały obrzędowe rytuały taneczne związane z kultem płodności.

¹²⁷Jedna z historycznych form teatru japońskiego, popularna w Japonii od XI do XIV wieku, wywodząca się z obszaru Chin. Do Japonii dotarła w VIII wieku. Stanowiła rodzaj popularnej wówczas rozrywki, będącej połączeniem tańca, pieśni, odgrywania komediowych scen z tamtejszym odpowiednikiem sztuki cyrkowej (akrobacje, zonglerka, itp.). Wraz z formami takimi jak: *bugaku*, *gigaku*, *dengaku* i *kagura*, stała się podstawą form teatralnych nō i kyōgen.

¹²⁸Takeda 1997: 202–205.

¹²⁹*Nozuchi* to duch-potwór z japońskiej mitologii (jap. *yōkai*, 妖怪) o pewnym podobieństwie do gatunku węża nazywanego *tuchinoko* (jap. ツチノコ), rzekomo zamieszkującego m.in. góry na terenie Japonii. Jego istnienie nie zostało potwierdzone naukowo. Z wyglądu *nozuchi* przypomina młotek, skąd też czerpie swoją nazwę (*tuchi* lub udźwięcznione *zuchi* w języku japońskim oznacza „młotek”).

¹³⁰Linder 2012: 176.

¹³¹Ueno 1983: 187.

W encyklopedii pt. *Przegląd szczęścia, zabawy i śmiechu* (jap. *Kiyūshōran*, 嬉遊笑覽) z 1830 roku czytamy natomiast:

W dzisiejszych czasach komosō wyglądają zupełnie inaczej aniżeli kiedyś. W erach Jōo [1652–1655] i Meireki [1655–1658], nosili przycięte włosy w stylu yaro i mieli włosy w nieładzie a na głowie nosili słomiany kosz oraz uszyte z białego materiału proste kimono. Na początku ery Genroku [1688–1704] zaczęli nosić szatę mniszą, a kosz był bardziej otwarty u dołu. W okresie Kan'en [1748–1750] ich kimona bardziej przypominają te, które noszą teraz, z brokatowymi przepaskami na biodrach. Spód kosza był szeroki z małym okienkiem. Od czasów ery Meiwa [1764–1771] zaczęli nosić u boku poszewki na flet z brokatu, kosze na głowę były węższe i wyglądali jak dandysi¹³².

Trudno jednoznacznie stwierdzić czy komosō byli przodkami komusō. Żaden z wyżej wymienionych tekstów źródłowych nie mówi o tym, kiedy nastąpiła zmiana terminu komosō na komusō¹³³. Tsukitani uważa, że najwcześniejszym dowodem na to, że komosō są poprzednikami komusō jest wyżej wymieniony *Kiyūshōran*. Tsukitani zauważa jednak, że *boro* i komosō pierwotnie stanowili odrębne grupy i że dopiero w późniejszym okresie połączyli się w jedną, że element *boro* zupełnie zaginął a komosō przekształcili się w komusō¹³⁴. Transformacja ta miała miejsce prawdopodobnie na przełomie okresu Azuchi-Momoyama i okresu Edo i była naturalnym procesem. Już wówczas pośród ogromnej liczby wagabundów zauważyć można było stopniowo zarysowującą się tendencję zrzeszania się w większe grupy, co ostatecznie miało zostać przypieczętowane w postaci oficjalnego zatwierdzenia ruchu komusō przez bakufu. Inną teorią przedstawioną przez Hosakę, jest taka, że komosō byli zwyczajnymi błaznami (obok *dengaku* czy *sarugaku*) i w swoim fachu używali fletu *shakuhachi*. Kiedy po jakimś czasie utracili swą pozycję i musieli się wycofać, nie zrezygnowali z gry na tym instrumencie. Wręcz przeciwnie, uczynili zeń swoją specjalność¹³⁵.

Mimo że w *Zbiorze rzeczy zasłyszanych i widzianych z ery Keichō* (jap. *Keichō kenbunshū*, 慶長見聞集) autorstwa Miury Jōshina (三浦浄心; 15640–1644) z 1614 roku mowa jest o komusō to terminem, jakiego użyto było 古無僧, co dosłownie znaczy „stary [mnich, który] nie jest mnichem”¹³⁶. Najwcześniejszym źródłem, które wspomina o komusō w zapisie znakami 無僧 wydaje się być przytoczona wcześniej *Antologia dla początkujących na instrumentach strunowych i bambusowych* autorstwa Nakamury Sōsana¹³⁷ z 1664 roku. Niemniej, aż do początku XVIII wieku komosō często byli utożsamiani z *boro*. W wyżej cytowanym *Zbiorze rzeczy zasłyszanych i widzianych z ery Keichō* czytamy:

¹³²Kitamura 1830: 37–43.

¹³³Określenie komusō po raz pierwszy pojawia się w oficjalnym piśmie w roku 1677 roku a najwcześniejsze użycie tego słowa w zapisie takimi ideogramami pochodzi z 1598 roku (Linder 2012: 102).

¹³⁴Tsukitani 2000: 12.

¹³⁵Hosaka za Linder 2012: 204.

¹³⁶Cyt. za Ueno 1988: 206.

¹³⁷Tamże, 207.



Rysunek 12: Wizerunek komosō w *Zapiskach o uprawianiu leżących odłogiem pól* autorstwa Ban Kōkeia (fot. Hōjun; za pozwoleniem Uniwersytetu Komazawa w Tōkyō).

Mówi się, że od dawien dawna shakuhachi używali *boroboro*¹³⁸.

Natomiast w pierwszym zwoju *Słownika nowo wybranych terminów japońskich i chińskich* (jap. *Wakan shinsen kagaku shū*, 和漢新撰下學集) z 1714 roku czytamy:

Na wschodzie kraju *boro* nazywani są komusō (...)¹³⁹.

Od początku okresu Edo komosō zaczęli określać siebie komusō. Ban Kōkei (伴蒿蹊; 1733–1806) w wydanych w 1801 roku *Zapiskach o uprawianiu leżących odłogiem pól* (jap. *Kanden kōhitsu*, 閑田耕筆) pisze:

Obecnie tych, którzy grają na shakuhachi i żebrzą o ryż nazywają komusō, choć w „Konkursie poetyckim *kanjin hijiri*” piszą o nich komosō. Na malowidłach widać także, że noszą długie włosy a słomianą matę obwinąwszy biodra grają na siedząco. Nie wiadomo czy to rodzaj praktyki czy może mata służy za okrycie w porze deszczu lub za posłanie pod gołym niebem. Obecnie już tak nie czynią. Zmienili też znaki [z „薦”] na „無” i pod szyldem sekty zen wyznają mistrza Puhua¹⁴⁰.

¹³⁸Tamże, 208.

¹³⁹Tamże, 209.

¹⁴⁰Tsukamoto 1927: 106–108.

Dołączony do tekstu wizerunek komosō (rys. 12) niewiele różni się od wizerunku komosō z *Konkursu poetyckiego przedstawicieli różnych zawodów w trzydziestu dwóch rundach*. Obydwa przedstawiają dwie istotne cechy charakterystyczne dla komosō, a mianowicie flet *shakuhachi* i słomianą matę *komo*. Co więcej, również tekst widoczny nad sylwetką komosō jest dokładnie taki sam, jak w przypadku *Konkursu poetyckiego przedstawicieli różnych zawodów w trzydziestu dwóch rundach* a zatem możliwe jest, że jest to tylko inna wersja pochodząca od tego samego pierwowzoru¹⁴¹.

Pomimo tekstów stwierdzających wspólny rodowód komusō i *boro*, pojawiały się także opinie przeczące jakimkolwiek związkom pomiędzy tymi dwoma grupami. Jednym z takich tekstów jest *Komentarz do Zapisków dla zabicia czasu* (jap. *Tsurezuregusa zenchū shaku*, 徒然草全注釋), w którym czytamy:

Boro byli pół-mnichami-pół-świeckimi, żebrakami włóczącymi się po górach i polach w grupach. Mimo że recytują imię Buddy, nie mają nic wspólnego z komusō z sekty Fuke. Nie ma też żadnych dowodów na to, aby grywali na *shakuhachi*¹⁴².

Według teorii zaprzeczającej jakiegokolwiek ciągłości tradycji *boro*-komosō-komusō, ci ostatni świadomie wykorzystali pewne atrybuty komosō, takie jak gra na flecie *shakuhachi* czy żebractwo, dla skonstruowania własnej unikatowej tradycji. W związku z tym, transformacja z komosō w komusō nie była naturalnym procesem, a raczej przywłaszczeniem sobie wcześniejszej tradycji komosō i *boro*. Linder jest zdania, że brakuje wystarczających dowodów na to, aby jednoznacznie stwierdzić istnienie wyraźnego związku pomiędzy *boro* i komosō. Awans społeczny komosō, reprezentujących najniższą warstwę społeczną do poziomu komusō, którzy wywodzili się z klasy samurajów w okresie Edo, według Lindera¹⁴³, był mało prawdopodobny. Sylwetka komosō w *Konkursie poetyckim różnych zawodów w trzydziestu dwóch rundach* nie wskazuje na to, aby były to osoby skłonne wykazać zainteresowanie ideologią tworzącej się sekty Fuke, czy lekturą poezji mnicha Ikkyū¹⁴⁴, nawet jeśli miałyby to być warunek konieczny do przetrwania. Małym prawdopodobieństwem jest, aby żebracy *boro* czy późniejsi komosō wiedzieli o osobie Puhua. Mimo iż *Zapiski mów Linji* wydane zostały w Japonii pod koniec okresu Kamakura, tekst był trudny w odbiorze i niedostępny dla przeciętnego człowieka, bo napisany w języku chińskim. Stąd nie jest możliwe, aby żebracy, jednostki pokroju *boro* czy komosō, mieli do niego swobodny dostęp¹⁴⁵. W związku z powyższym, przyrównywanie komosō i komusō w kontekście tej samej tradycji wydaje się być bezpodstawne.

¹⁴¹Kurihara za Olafsson 1998: 45.

¹⁴²Yasuraoka 1967: 134.

¹⁴³Linder 2012: 208.

¹⁴⁴Ikkyū Sōjun (一休宗純) jest symboliczną postacią w tradycji buddyzmu zen. Z dużym prawdopodobieństwem komusō (a nawet ich domniemani przodkowie, komosō) byli pod dużym wrażeniem poezji Ikkyū, bogatej we fragmenty sławiące postać Puhua i dźwięk *shakuhachi* ale komusō nigdy o nim nie wspominają. Czasami jednak uważa się go w tradycji *shakuhachi* za „pierwszego komosō”.

¹⁴⁵Masahara 2004: 20.

Jeśli chodzi o samą nazwę komusō to nie wiadomo dokładnie, kiedy zaczęła powszechnie obowiązywać. Jeśliby wierzyć *Kyotaku denki kokujikai* pierwszym autentycznym komusō był Kusunoki Masakatsu, który pytany przez ludzi o tożsamość zwykły rzekomo odpowiadać „*komu*”. Jednak, informacja o tym, że Masakatsu był pierwszym komusō w Japonii pojawia się po raz pierwszy dopiero w *Biografii kyotaku*¹⁴⁶, czyli w 1795 roku. Jak pokazano w poprzednim rozdziale, większość badaczy podważa autentyczność historii, jaka rysuje się na kartach *Biografii kyotaku*, zatem jest mało prawdopodobne, aby już w tamtym okresie istniała ta nazwa. Co więcej, jak widzieliśmy wcześniej, wśród tekstów traktujących o fenomenie *boro* i komosō powstałych między okresem Kamakura i Muromachi nie ma ani jednej wzmianki o komusō.

¹⁴⁶Tamże, 21.

Rozdział 3

Rōnini na łasce shōguna — komusō w okresie Edo

Na podstawie przytoczonych w poprzednim rozdziale fragmentów tekstów powstałych od okresu Kamakura do okresu Tokugawa trudno jest jednoznacznie stwierdzić i dowieść tego, jakoby komusō z sekty Fuke korzeniami sięgali pół-mnichów-pół-świeckich *boro* i żebraków *komosō*. Zarówno jedni jak i drudzy pod względem cech charakterystycznych w znacznym stopniu różnili się od swych rzekomych potomków. Jeśli zatem zaprzeczyć prawdziwości *Biografii kyotaku* — według której tradycja komusō sięga czasów mnicha Puhua i Kakushina — i przyjąć tezę o świadomej próbie konstruowania własnej tożsamości historyczno-społecznej przez przedstawicieli komusō w okresie Edo — nie pozostaje nic innego jak przyjrzenie się bliżej temu procesowi budowania własnej historii i pozycji w społeczeństwie. W niniejszym rozdziale omówione zostanie tło społeczno-polityczne, które warunkowało zawiązanie się sekty Fuke i w konsekwencji doprowadziło do jej rozwiązania w XIX wieku z uwypukleniem czynników, które kształtowały charakter sekty i próby manipulowania nią przez bakufu.

3.1 Samurajskie korzenie komusō

System polityczny rządów rodu Tokugawów ukształtował się pomiędzy rokiem 1600 a 1651, tj. za rządów trzech pierwszych shōgunów – Tokugawy Ieyasu, Tokugawy Hidetady (徳川秀忠; 1579–1632) i Tokugawy Iemitsu (徳川家光; 1604–1651). Było to pół wieku polityki opartej na konfiskacie i zmianie właścicieli posiadłości (jap. *sankin kōtai*,

参勤交代)¹⁴⁷ w feudalnych możnowładców (jap. *daimyō*, 大名)¹⁴⁸. Dzięki tym reformom ród Tokugawów był w stanie wzmocnić kontrolę nie tylko nad feudałami ale i nad całym społeczeństwem¹⁴⁹.

Edo będące centrum administracyjno-politycznym w okresie reżimu Tokugawów było miastem klasy wojowników. Na całym obszarze stolicy rozrzucone były liczne domostwa samurajskie, prywatne szkoły, w których uczono sztuk wojennych oraz warsztaty mieczników i płatnerzy¹⁵⁰. Pod koniec okresu wojen domowych, bitwy pod Sekigaharą w 1600 roku¹⁵¹ i klęski rodu Toyotomi w wyniku oblężenia ōsaki¹⁵² dochodziło do zaciętych walk pomiędzy poszczególnymi możnowładcami, w wyniku czego gwałtownie wzrosła liczba tzw. bezpańskich samurajów, czyli *rōninów*¹⁵³. Samuraj zostawał *rōninem*, gdy jego pan stracił majątek lub poparcie suwerena i tym samym przywileje, albo gdy pan zginął¹⁵⁴. Do 1603 roku samuraj mógł stosunkowo łatwo zmieniać pana, zawód lub nawet zawrzeć związek małżeński z kobietą należącą do innej klasy społecznej. Zmiana wykonywanego zawodu, zmiana pana bez zgody poprzedniego i związki międzyklasowe były zabronione, a ewentualne łamanie owych zakazów karane. Sprawiało to, że spora liczba samurajów, aby uniknąć kary śmierci (często rozkaz wykonania *seppuku*¹⁵⁵) uciekała z domen feudalnych, w których służyli, a więc ze strefy wpływów swojego pana, zostając *rōninami*. Tradycyjnie, w kulturze japońskiej, bycie *rōninem* było hańbą i powodem pośmiewiska i poniżeń. Z drugiej strony była to często jedyna szansa na zmianę pozycji i statusu społecznego. Z *rōninami* związanych jest wiele opowieści sławiących ich odwagę w walce w obronie wieśniaków, zdanych na łaskę i samowolę aroganckich samurajów. Znaczna część spośród

¹⁴⁷W 1635 roku w obawie przed samowolą, nieposłuszeństwem lub buntami ze strony feudalnych możnowładców, wprowadzono restrykcyjny system kontroli *sankin kōtai*, polegający na tym, że każdy feudalny możnowładca ze swoją rodziną i świtą co drugi rok musiał przebywać na dworze shōguna w stolicy Edo. Gdy wracał do swojej prowincji, jego rodzina zostawała w Edo jako zakładnicy. Ponadto, szlaki ich podróży wyznaczano tak, aby nie mogli się po drodze spotykać i knuć intryg przeciwko shōgunowi. Było to także dla panów feudalnych znacznym obciążeniem finansowym (Leupp 1992: 10).

¹⁴⁸Panowie feudalni w średniowiecznej Japonii, po rozpoczęciu tzw. ery feudalnej (w 784 roku) potężni i wpływowi władcy ziemscy.

¹⁴⁹Varley 2006: 201.

¹⁵⁰Tubielewicz 1984: 286–287.

¹⁵¹Jap. *Sekigahara no tatakai*, 関ヶ原の戦い — bitwa, która miała miejsce w 1600 roku w pobliżu miejscowości Sekigahara. Bitwa pod Sekigaharą stała się przełomem w historii Japonii, wyniosła na szczyt władzy Tokugawę Ieyasu, który potrafił to zwycięstwo militarne przekształcić w hegemonię swojego rodu.

¹⁵²Seria bitew zapoczątkowanych przez shōgunat Tokugawów a wymierzonych przeciwko rodowi Toyotomi w latach 1614–1615, zadających mu ostateczną klęskę (Hall 1979: 139).

¹⁵³Szacuje się, że na początku okresu Edo liczba samurajów bez zatrudnienia wynosiła około 500 tysięcy. Nie ma w tym nic zadziwiającego, zważywszy na fakt, że w przeciągu pięćdziesięciu lat wysokość przychodów pochodząca ze skonfiskowanych lenn osiągnęła aż dwanaście milionów koku (Sansom 1963: 32).

¹⁵⁴Możliwe było również dobrowolne zostanie *rōninem*. Najczęściej działo się tak, gdy powinnością samuraja było dokonanie zemsty na wrogu. Aby nie sprowadzić odwetu na swego pana albo na cały ród, samuraj brał na siebie całą odpowiedzialność za swój czyn (Ratti/Westbrook 1997: 90).

¹⁵⁵Japoński rytuał samobójstwa poprzez rozplatanie mieczem wnętrzości. W większości przypadków była to kara śmierci dla wojownika.

nich była dobrze wykształcona. Niektórzy mieli za sobą pełne odpowiedzialności kariery jak występowanie w roli wasali potężnych władców. Ni stąd ni zowąd znaleźli się w sytuacji pozbawionej żadnych perspektyw na przyszłość. Wielu z nich ściągało do stolicy z całego kraju żyjąc „jak w zajeździe”¹⁵⁶. Od czasu do czasu byli wyrzucani, ale niebawem wracali. Wśród nich było sporo jednostek trudnych do opanowania, zapalczywych i zdesperowanych zaistniała sytuacja¹⁵⁷. Nie podobało się to ówczesnemu rządowi baku-fu, który próbował za wszelką cenę ograniczyć ich samowolę poprzez nałożenie surowych restrykcji lub włączyć ich do grup wasalnych shōguna i pana feudalnego¹⁵⁸.

Dochodziło do zamieszek, z których jedną z poważniejszych było powstanie na półwyspie Shimabara w latach 1637–1638, w którym wzięło udział ponad 27 tysięcy buntowników, z czego znaczną część stanowili właśnie rōnini, którzy połączyli swą siłę z lokalnym chłopstwem wyznającym chrześcijaństwo. Bezpośrednią przyczyną powstania było podniesienie podatków spowodowane budową nowego zamku w Shimabarze przez ród Matsukura, które wywołało niezadowolenie wśród lokalnych chłopów i bezpieczeństwa samurajów. Do wybuchu buntu w 1637 roku przyczyniły się dodatkowo prześladowania religijne miejscowych chrześcijan. Shōgunat Tokugawa do stłumienia powstania wysłał ponad 125 tysięcy żołnierzy, którzy po długim oblężeniu zamku Hara pokonali ukrywających się w twierdzy buntowników. Po upadku buntu ścięto wszystkich uczestników i sympatyków powstania, a w całym kraju nastąpiło nasilenie prześladowań wobec chrześcijan, które trwały aż do połowy XIX wieku¹⁵⁹. Samowola rōninów znalazła uwieńczenie podczas tzw. wydarzeń ery Kei’an (jap. *Keian jiken*, 慶安事件), które były nieudaną próbą zamachu na rząd Tokugawów w 1651 roku przez rōninów właśnie przeprowadzoną. Mimo iż całe zdarzenie zakończyło się niepowodzeniem miało ono historyczne znaczenie pokazując szerszy problem związany z ówczesną sytuacją bezpieczeństwa samurajów¹⁶⁰.

Większość rōninów, po tym jak straciła zatrudnienie u boku swego możnowładcy, szukała nowego miejsca pracy, co nie było rzeczą łatwą. Ci, którym nie udało się znaleźć pracy często nie wiedzieli zupełnie co z sobą zrobić, nie widząc żadnej perspektywy na dalsze życie. Dopelnieniem obrazu były organizowane podczas okresu Edo przez urzędników państwowych na terenie całego kraju polowania na rōninów, którzy często wchodzili w konflikt z prawem. Przy takim stanie rzeczy bezpieczni wojownicy nie czuli się bezpiecznie w społeczeństwie. W obliczu coraz surowszych obostrzeń ze strony shōgunatu rozrzućeni po kraju rōnini próbowali coś zrobić, aby zabezpieczyć swój byt. Nie oznaczało to, że łatwo poddawali się nieszczęśliwemu losowi. Z nadzieją na lepsze dni nie uginali się pod ciężarem ubogiego często dnia codziennego i angażowali się w różnego rodzaju

¹⁵⁶Hall 1979: 165.

¹⁵⁷Tubielewicz 1984: 287.

¹⁵⁸Hall 1979: 151.

¹⁵⁹Sansom 1963: 86.

¹⁶⁰Tamże, 90.

dorywcze zajęcia. Niektórzy zajmowali się wyrobem papierowych parasoli lub zatrudniali się jako nauczyciele w szkołach (jap. *terakoya*, 寺子屋)¹⁶¹. Niektórzy wybierali opcję religijnej emerytury przyjmując święcenia mnisze. Wśród nich byli też tacy, dla których jedynym wyjściem było życie w drodze, żebrząc lub dokonując rozbojów i to takie jednostki przysparzały najczęściej zmartwień bakufu. To właśnie spośród tego typu bezpańskich wojowników najczęściej szukało rozwiązania swojej sytuacji we wstąpieniu w szeregi komusō¹⁶².

3.2 Polityka bakufu i kontrola instytucji religijnych w okresie Edo

Na początku okresu Edo nie było żadnych prawnych rozporządzeń ani systematycznej bezpośredniej kontroli nad komusō ze strony rządu. Sytuacja jednak od początku nie była prosta. Wynikało to z ogólnej postawy rządu wobec religii, a w szczególności chrześcijaństwa, które uważane było za religię obcą. W przypadku buddyzmu nie było inaczej. W okresie rządów rodu Tokugawa buddyzm przenikał niemalże każdą sferę społeczeństwa japońskiego. Szacuje się, iż u schyłku XVII wieku w całym kraju było około 100 tysięcy świątyń buddyjskich — w samym tylko Edo liczba buddyjskich przybytków sięgała około tysiąca¹⁶³. Buddyzm istniał w większości dzięki szczodremu finansowaniu ze strony państwa. Kapłani buddyjscy często służyli jako urzędnicy w administracji i żyli w dostatku mając zapewnione darowizny ze strony rządu oraz rodzin przypisanych do konkretnej świątyni (jap. *danka*, 檀家). Szkoły buddyjskie wykorzystywały wpływy w rządzie rozbudowując swą machinę administracyjną, wnosząc nowe świątynie i tworząc stabilną sieć zależności między poszczególnymi klasztorami. Pomijając fakt, iż był to okres rozkwitu studiów nad buddyzmem i pojawiło się kilka nieprzeciętnych jednostek, które wniosły ogromny wkład w rozwój buddyzmu w Japonii, przywileje, jakimi cieszył się kler buddyjski w tamtym czasie doprowadziły do rozluźnienia moralnego wśród mnichów¹⁶⁴. Mnichów i kapłanów buddyjskich określano często mianem „ludzi zabawy” (jap. *yūmin*, 遊民)

¹⁶¹Prywatne instytucje kształcenia nauczające piśmiennictwa oraz czytania dzieci japońskiego plebsu w okresie Edo. Pierwsza taka szkoła pojawiła się na początku XVII wieku w buddyjskiej świątyni. Przed okresem Edo publiczne instytucje szkolne skierowane były do dzieci samurajów oraz rodzin rządzących, ale nagłe pojawienie się klasy kupieckiej w okresie Edo wymusiło popularyzację tych szkół. Placówki te funkcjonowały nie tylko w dużych aglomeracjach miejskich, takich jak Edo czy Osaka, ale również w rejonach wiejskich. Szkoły te zostały zniesione podczas Restauracji Meiji i odtąd uczęszczanie do publicznych szkół stało się obowiązkowe dla całego społeczeństwa. *Terakoya* skupiały się na czytaniu i pisaniu, ale obejmowały także dodatkowe przedmioty, takie jak matematykę, geografę czy historię. Uczyły również szycia, ceremonii herbaty, układania kwiatów, itd. Zajęcia zazwyczaj odbywały się w prywatnych domach samurajów, kapłanów buddyjskich lub zwyczajnych mieszkańców. Instruktorzy byli zwykłymi ludźmi, ale samurajowie i kler buddyjski również nauczali w *terakoya*.

¹⁶²Sanford 1977: 413.

¹⁶³Hur 2007: 2.

¹⁶⁴Wśród najbardziej reprezentatywnych postaci tego okresu wymienić należy przede wszystkim Menzana Zuihō (面山瑞方; 1683–1769) i Manzana Dōhaku (卍山道白; 1636–1714) z tradycji zen sōtō jak

oskarżając ich o to, że żyją w wygodzie poniekąd ponad obowiązującym prawem społecznym i żerują na pozostałych klasach¹⁶⁵. Cytując jednego z krytyków z czasów Tokugawa: „Kapłani buddyjscy są tępi i mieszają jedynie ludziom w głowach, poniewierają majątek państwa i mają gdzieś zasady moralne”¹⁶⁶. Praktyka religijna poza nielicznymi wyjątkami stała na bardzo niskim poziomie, a rola kapłanów buddyjskich ograniczała się w większości przypadków do recytowania tekstów, sprzedawania talizmanów i amuletów, zaklinania pogody, wróżenia oraz odprawiania ceremonii pogrzebowych. Panowało ogólne zdemoralizowanie i stagnacja. Rząd często zmuszony był do wydawania specjalnych rozporządzeń mających na celu ukrócenie rozwiązłości seksualnej kapłanów pod groźbą wygnania czy aresztu domowego¹⁶⁷. Tsuji Zennosuke zauważa, że taka sytuacja nie zaczęła się nagle, lecz rozwijała się już od okresu Muromachi, kiedy praktyka buddyjska uległa znacznej degradacji. Wśród zjawisk, które najdobitniej mówią o kondycji ówczesnego buddyzmu znalazły się m.in. angażowanie się kleru buddyjskiego w przewroty i rewolty chłopskie (jap. *hyakushō ikki*, 百姓一揆)¹⁶⁸, pijaństwo, rozwiązłe stosunki seksualne i jedzenie mięsa, homoseksualizm czy sprzedawanie tytułów i rang¹⁶⁹.

Od czasów, kiedy Oda Nobunaga (織田信長; 1534–1582) ukrócił polityczne wpływy klasztorów, m. in. doszczętnie niszcząc klasztor Enryakuji na górze Hiei w 1571 roku, potęgą klasztorów buddyjskich i ich wpływy uległy znacznemu zmniejszeniu¹⁷⁰. Kolejni przywódcy również nie oszczędzili kleru buddyjskiego. Polityka Toyotomi Hideyoshiego i Tokugawy Ieyasu zmusiły buddyjskie władze do przestrzegania narzuconej odgórnie dyscypliny. Już w 1584 roku Hideyoshi wydał rozporządzenie dla klasztoru Daitokui surowo regulujące dyscyplinę i wymuszając przestrzeganie wskazań przez mnichów. Jego śladem poszedł Toyotomi Hidetsugu (豊臣秀次; 1568–1595), który zażądał, aby wszystkie klasztory surowo egzekwowały zakaz rozwiązłych stosunków seksualnych i jedzenie mięsa przez kler buddyjski¹⁷¹.

Bakufu w obranym kierunku polityki towarzyszyły dwa cele: centralizacja kleru buddyjskiego oraz całkowita jego kontrola¹⁷². W związku z powyższym, od 1601 roku wydano szereg rozporządzeń regulujących kwestie religijne w poszczególnych świątyniach w formie *Rozporządzeń obowiązujących w świątyniach* (jap. *jiin hatto*, 寺院法度). W 1632 roku

i Hakuina Ekaku (白隠慧鶴; 1685–1768) i Bankei Yōtaku (盤珪永琢; 1622–1693) z tradycji zen rinzai (Dumoulin. 2005: 270–399).

¹⁶⁵Ketelaar 1990: 19.

¹⁶⁶Thelle: 1987: 19.

¹⁶⁷Nieprzestrzeganie wskazań przez kler buddyjski (mnisi m.in. jedli potrawy mięsne i popełniali wykroczenia na tle seksualnym) stało się jednym z bodźców do antybuddyjskiej polityki rządu Tokugawów jak i późniejszego rządu Meiji (Jaffe 2001: 9–35).

¹⁶⁸Szacuje się około tysiąca sześciuset tego rodzaju wypadków. Często chłopci z całej prowincji wyruszyli do zamku feudalnego możnowładcy, aby protestować przeciwko coraz to nowym obciążeniom lub podwyższaniu podatku. Z czasem powstania te przybrały na sile. Często wdzierano się siłą do rezydencji bogatych lichwiarzy wiejskich albo składów należących do handlarzy ryżu (Hall 1979: 168).

¹⁶⁹Ketelaar 1990: 11–12.

¹⁷⁰Thelle 1987: 4–5.

¹⁷¹Jaffe 2001: 15.

¹⁷²Shōshun 1998: 168.

rząd nakazał m.in. rejestrację w ramach tzw. systemu regulującego zależności między główną świątynią a świątyniami im podległymi (jap. *honmatsu seido*, 本末制度) dotyczący wszystkich świątyń buddyjskich i istniejących szkół buddyjskich, które odtąd stawały się częścią poszczególnych organizacji podlegając albo głównym świątyniom (jap. *honji*, 本寺 lub *honzan*, 本山) albo świątyniom im podległym (jap. *matsuji*, 末寺)¹⁷³. Nie oznaczało to niczego innego jak to, że od tej pory żadna świątynia nie mogła być świątynią niezależną. Co więcej oznaczało to również, że każda sekta mogła mieć tylko i wyłącznie jedną główną świątynię z mniejszymi świątyniami hierarchicznie jej podporządkowanymi i podzielonymi na świątynie mniejsze oraz średniej wielkości. System ten był niejako przedłużeniem tzw. systemu głównej świątyni (jap. *furegashira seido*, 觸頭制度) i w którym główna świątynia (*furegashira*) funkcjonowała jako pośrednik między sektą a szczeblem państwowym i miała kontrolę nad wszystkimi pozostałymi świątyniami w obszarze, nawet jeśli te nie należały do tej samej sekty. W związku z obostrzeniami wprowadzonymi przez rząd wobec instytucji religijnych kler został zamknięty wewnątrz szczelnego systemu społecznego nad klasą kupiecką i chłopstwem, ale poniżej klasy wojowników, przez co bakufu było w stanie sprawować kontrolę nad instytucjami buddyjskimi i praktyką religijną włącznie z ustalaniem standardów hierarchii duchowej, koloru obowiązujących szat i procedur wymaganych przy awansie w hierarchii monastycznej. Mimo że kary za łamanie zasad obowiązujących w świątyniach miały charakter sporadyczny rząd bakufu pilnował, aby nie dochodziło do konfliktów.

Rozporządzenia rządu nie dotyczyły jedynie klasy kapłańskiej, ale również świeckich wyznawców. W 1613 roku wydano piętnaście zasad dotyczących kapłaństwa i dokonano podziału kraju na poszczególne gminy. Odtąd każdy mieszkaniec musiał być zarejestrowany w którejś z nich i przynależać do konkretnej świątyni co znalazło odzwierciedlenie w tzw. systemie rodzin patronackich (jap. *danka seido*, 檀家制度). Obowiązkiem rodziny należącej do takiej gminy stało się od tej pory regularne branie udziału we wszystkich obrządkach religijnych związanych z lokalną świątynią, m.in. rocznicy śmierci założyciela danej sekty, rocznicy śmierci Buddy czy święcie zmarłych, a to wiązało się z uiszczaniem darowizn w odpowiedniej wysokości. W przypadku zaniedbywania obowiązków świątynia składała doniesienie lokalnemu urzędnikowi, co prowadziło do surowych konsekwencji, jakie spotykały całą rodzinę. Również w przypadku śmierci któregoś z członka rodziny, pogrzeb należało przeprowadzić w świątyni, w której był on zarejestrowany, poza wyjątkiem, kiedy ktoś zmarł w innej prowincji¹⁷⁴.

Dzięki skomplikowanej, przypominającej piramidę, strukturze powiązań świątynnych oraz narzuconemu obowiązkowi przynależności każdego mieszkańca do którejś ze świątyń, rządowi bakufu udało się stworzyć mechanizm, za pomocą którego monitorował nie tylko religię od strony instytucjonalnej, ale również mieszkańców, w szczególności tych, którzy

¹⁷³Włączanie mniejszych jednostek instytucjonalnych w szereg większych nie było czymś nowym w tamtym czasie. Już podczas okresu Heian świątynie buddyjskie jak i chramy shintōistyczne były wchłaniane przez większe kompleksy monastyczne. Również Oda Nobunaga w 1578 roku, w celu nadania struktury świątyniom, wybrał Jionji Jōgonin jako główną świątynię pośród 808 podświątyń (McMullin 1984: 224).

¹⁷⁴Fumio 2001: 267.

unikali składania darowizn¹⁷⁵. System zatem składał się z trzech poziomów. Na najniższym znajdowały się świątynie, które wydawały certyfikaty świątynne (jap. *teraukejō*, 寺請狀). Następnie lokalni urzędnicy — których głównym celem było wyłapanie chrześcijan — zbierali je i umieszczali w swego rodzaju rejestrach religijnych (jap. *shūmon aratamechō*, 宗門改帳 lub *shūmon ninbetsu aratamechō*, 宗門人別改帳) po czym przekazywali je wyższemu szczeblom¹⁷⁶. Zdarzały się przypadki, kiedy rząd odmawiał niektórym jednostkom wydania *teraukejō*, co jednoznacznie oznaczało, iż osoba taka nie miała zaświadczenia, że nie jest chrześcijaninem. W rezultacie określano ją mianem „poza rejestrem” (jap. *chōgai*, 帳外) i zaliczano do kategorii tzw. nieludzi (jap. *hinin*, 非人), wyjętych spod prawa¹⁷⁷. W 1631 roku rząd wydał edykt ograniczający budowanie nowych świątyń i klasztorów (w 1692 r. całkowicie zakazano wznoszenia nowych przybytków), a w 1665 roku shōgun Tokugawa Ietsuna (徳川家綱; 1641–1680) wydał dwa kolejne zbiory rozporządzeń dotyczące tym razem wszystkich odłamów buddyjskich w postaci *Rozporządzeń obowiązujących w świątyniach wszystkich szkół* (jap. *shoshū jin hatto*, 諸宗寺院法度) tym samym jeszcze bardziej ograniczając przywileje kleru buddyjskiego¹⁷⁸.

Z aktów prawodawczych okresu Edo wynika, że społeczeństwo za rządów Tokugawów podzielone było na następujące klasy: samurajów (włączając w to możnowładców), mnichów, chłopów oraz mieszkańców miast¹⁷⁹. Zaostrzone regulacje nie dotyczyły jedynie mnichów buddyjskich, ale również kapłanów shinto, rodów wojskowych i arystokracji. W przypadku tych pierwszych władze Tokugawa wydały rozporządzenie obowiązujące chramy śhintōistyczne i kapłanów w formie *Rozporządzeń obowiązujących wszystkie chramy i kapłanów* (jap. *shosha negi kannushi hatto*, 諸社禰宜神主法度). W roku 1615 wydano kodeks dotyczący klasy samurajów w formie *Rozporządzeń obowiązujących wszystkich rodzin wojowników* (jap. *bukesho hatto*, 武家諸法度), zmodyfikowany w 1635 roku. Określał on zasady postępowania w życiu prywatnym, reguły dotyczące małżeństwa i stroju rodzin wojowników. Miał uniemożliwić możnowładcom tworzenie i rozbudowywanie armii. Zakazywał budowy statków morskich i krzewienia doktryny chrześcijańskiej. Szczegółowo regulował przepisy przebywania poszczególnych panów feudalnych na dworze shōguna w Edo. W przypadku rodów arystokratycznych tego samego roku wydano kodeks w postaci *Rozporządzeń obowiązujących arystokrację* (jap. *kugesho hatto*, 公家諸法度), który

¹⁷⁵Fumio 2009: 18.

¹⁷⁶Około 1660 roku wszystkie prowincje zbierały certyfikaty, a w 1664 roku bakufu rozkazał każdemu z panów feudalnych utworzenie lokalnych urzędów zajmujących się nadzorem religijnym (jap. *shūmon buggyō*, 宗門奉行 lub *jisha buggyō*, 寺社奉行), których celem było sprawowanie pieczy nad wydawaniem certyfikatów. W 1671 roku rząd wprowadził standardową formę rejestracji. Odtąd certyfikat mówił o liczbie wszystkich gospodarstw chłopskich, podawał liczbę mężczyzn i kobiet w każdej miejscowości oraz ogólną sumę wszystkich dzielnic i prowincji. Specjalni urzędnicy mieli za zadanie nadzorowanie przebiegu rejestracji i składanie jednostronicowego raportu władzom na wyższym szczeblu. Co więcej, certyfikat rejestrował każde zawarcie związku małżeńskiego, zmianę pracy czy zgon. Taka forma rejestracji utrzymała się w niezmienionej formie aż do 1870 roku (Fumio 2001: 262–265).

¹⁷⁷Tamże, 277.

¹⁷⁸Jaffe 2001: 18.

¹⁷⁹Hall 1979: 150.

ograniczał swobodę cesarza i arystokracji dworskiej. Zakazywał im m.in. opuszczać Kioto, a w mieście mieli się ograniczać do pałacu i własnych rezydencji oraz łączących je tras. W przypadku chłopów nie istniał żaden osobny zbiór przepisów. Sposób życia zalecany tej klasie społecznej regulowany był w ramach wydanego w 1649 roku *Przepisów z okresu Kei'an* (jap. *Kei'an no furegaki*, 慶安の觸書), który w dużej mierze dotyczył zarządzeń w odniesieniu do systemu wojskowego na terytoriach Tokugawów¹⁸⁰.

3.3 Formowanie się sekty Fuke — Dekret ery Keichō i Rozporządzenie 5. roku ery Enpō

Podobnie jak w przypadku zasad wprowadzanych w stosunku do rodów wojskowych, kapłaństwa czy arystokracji, rząd Tokugawów chcąc umocnić własną supremację w kraju musiał rozwiązać kwestię wagabundów, których część stanowili komusō¹⁸¹. W takiej sytuacji społeczno-politycznej zostali oni zmuszeni do jakiejś formy obrony, aby móc dalej funkcjonować w społeczeństwie i zabezpieczyć swój byt. Istniały dwa rozwiązania — albo się poddać losowi, który nie rysował się zbyt optymistycznie albo konstruując własną tradycję. Wybrano drugą opcję. W związku z tym obrano cztery podstawowe cele polityczne: 1) uzyskanie oficjalnego certyfikatu z lokalnego urzędu zajmującego się nadzorem religijnym (*jisha bugyō*); 2) wejście w stosunek zależności z sektą zen rinzai na zasadach *honmatsu seido*; 3) stworzenie wiarygodnej historii własnej sekty; 4) sfałszowanie tzw. *Dekretu ery Keichō*.

Zależność: komusō-*shakuhachi*-Fuke zaczęła się krystalizować już na początku okresu Edo. Mimo, że nie było jeszcze mowy o jakimś zorganizowanym bractwie, czy sekcie, już wówczas świadomie zaczęto konstruować ramy, wewnątrz których mnisi komusō mogliby

¹⁸⁰Tamże, 150.

¹⁸¹Nakatsuka wymienia osiem grup komusō: 1) jednostki, które zmieniły swoje dotychczasowe zatrudnienie i zajęły się instruktorem gry na *shakuhachi*; 2) jednostki manipulujące przywilejem wyłączenia spod prawa (mnisi sprawujący poszczególne urzędy w świątyni lub komusō nocujący w świątyniach. Ci w większości byli samotnikami spędzającymi czas na picciu alkoholu i zadawaniu się z kobietami); 3) jednostki pozytywnie wykorzystujące przywilej wyłączenia spod prawa, wędrowni komusō (jap. *angya komusō*, 行脚無僧); 4) jednostki nadużywające przywileju wyłączenia spod prawa (banici; komusō bandyci); 5) komusō libertyni (jap. *dōraku komusō*, 道楽無僧). Samurajowie będący na emeryturze, zdobywszy certyfikat komusō tymczasowo; kupcy i plebejusze przebierający się za komusō dla zabawy; 6) tzw. tymczasowi komusō (jap. *rinji komusō*, 臨時無僧). Byli to rōnini noszący przy sobie miecze (jap. *chigatana komusō*, 血刀無僧), którzy dopuściwszy się jakiegoś niechwalebego czynu szukali odkupienia winy w praktyce komusō; 7) komusō pokroju Rōana, praktykujące Drogę Fuke (stanowili najrzadszą grupę); oraz 8) rōnini, którzy zostali komusō nie mając żadnego innego wyjścia a licząc jedynie po jakimś czasie na powrót w łaski swojego pana. Analizując powyżej wymienione kategorie podziału komusō można wyodrębnić trzy główne postawy pośród nich: 1) rōnini, którzy zostali komusō na czas tymczasowy w oczekiwaniu na znalezienie zatrudnienia jako samuraj; 2) rōnini, którzy porzucili nadzieję na powrót do poprzedniej pozycji społecznej oraz 3) ci, którym zależało jedynie na wykorzystaniu przywilejów płynących z bycia komusō dla własnych celów (Nakatsuka 1979: 269).

swobodnie funkcjonować w społeczeństwie¹⁸². W jednym z fragmentów przytaczanego wcześniej *Zbioru rzeczy zasłyszanych i widzianych z ery Keichō* autorstwa Miury Jōshina z 1614 roku czytamy o komusō¹⁸³, który mówi o tym jak porzucił świat doczesny oddając się Drodze mistrza Puhua.

Komusō oddani praktyce Drogi Puhua już nie jako *komo*, a jako *komu* przemierzali kraj i w niektórych miejscach budowali dla siebie miejsca, gdzie mogliby się zatrzymać. Miejsca owe w niczym nie przypominały świątyń czy klasztorów. Były to małe, schludne przypominające raczej miejsca noclegu. Takim miejscem było też to co w późniejszym czasie nazwano świątynią Myōanji, którą zalicza się do trzech najważniejszych świątyń sekty. Znajdowała się ona w Kioto, w dzielnicy Shirakawa¹⁸⁴, w miejscu, które służyło za noclegownię dla wędrujących komosō. Z czasem, kiedy zaczął nasilać się proces budowania własnej tożsamości komusō poszukiwano miejsc, które można by wykorzystać jako swoiste przybytki religijne. W związku z tym postanowiono wykupić to miejsce i nazwać je Myōanji. Mimo że nie posiadało ono statusu oficjalnej świątyni buddyjskiej, od tej pory miało pełnić rolę jednej z głównych świątyń tworzącej się sekty Fuke, obok Ichigetsuji i Reihōji. Myōanji znajdowała się w obrębie miasta Kioto i w początkowym okresie miała niecałe 130 m² powierzchni. Do 1736 roku jej rozmiar zwiększył się niemalże dwukrotnie osiągając około 228 m².¹⁸⁵

Pomimo niedoli duma samuraja nie pozwalała rōninom utożsamiać się ze zwykłymi żebrakami pokroju komosō. Zaczęto zatem używać nazwy komusō, całości nadając charakteru bardziej religijnego. Nowo powstały przybytek Myōanji należało zarejestrować prawnie, a to wiązało się z poinformowaniem o tym bakufu. Na nieszczęście był to okres świeżo po zakończeniu powstania na półwyspie Shimabara i ukrywające się grupy chrześcijan (jap. *kakure kirishitan*, 隠れキリシタン), którym udało się uniknąć śmierci często wychodziły z roszczeniami do rządu o pozwolenie na budowanie nowych świątyń buddyjskich. Te w rzeczywistości miały być jedynie przykrywką dla praktyk chrześcijańskich. Bakufu obawiając się spisku ze strony chrześcijan i nie zezwolił na zarejestrowanie Myōanji. W związku z tym komusō nie byli w stanie zorganizować się pod względem instytucjonalnym, a co za tym idzie rozwijać poszczególnych odłamów sekty. Po zapłacie łapówki nowo powstająca sekta otrzymała w końcu zgodę od świątyni Kōkokuji należącej do sekty zen rinzai na wpisanie jej do rejestru jako jednego z klasztorów rinzai. Nastąpiło to w 1700 roku. Pojawił się jednak nowy problem, jako że inne klasztory związane z Kōkokuji złożyły zażalenie odmawiając lub obawiając się włączenia do rejestru Myōanji podejrzewając jakiś spisek i bojąc się ewentualnych reperkusji ze strony bakufu. Sekta Fuke chcąc umocnić swój wizerunek musiała podeprzeć go wiarygodnym tłem historycznym, które wiązałoby ją z Kōkokuji. Wykorzystano do tego postać Kakushina i wymyślono historię o domniemanym jego związku z *shakuhachi*, na którym nauczył się grać będąc

¹⁸²Takeda 1997: 46.

¹⁸³Określany jako 古無僧.

¹⁸⁴Nakatsuka 1979: 266.

¹⁸⁵Tamże, 254.

w Chinach¹⁸⁶. Dzięki temu że Kōkokuji wzięła Myōanji pod swe skrzydła, ta stała się jedną ze szkół sekty rinzai jako sekta Fuke, oficjalnie zyskała status świątyni stając się główną a co za tym idzie mogła od tej pory przeprowadzać ceremonię wyświęcenia na mnichów czy wyznaczać poszczególnych przełożonych (jap. *jūshoku*, 住職). W związku z tym kiedy mowa o początkach instytucji komusō, należy wskazać właśnie na początek ery Genroku (1688–1704)¹⁸⁷.

Pozostawał problem rejestracji w lokalnym urzędzie od spraw religijnych, co wiązało się z problematyką *Dekretu ery Keichō*. W 1614 roku Tokugawa Ieyasu, po tym jak tylko rozpoczął panowanie i przeniósł się do Edo, wydał tzw. *Dekret ery Keichō* (jap. *Keichō no okitegaki*, 慶長之掟書), skierowany do komusō, co było równoznaczne z udzieleniem jego osobistej autoryzacji i gwarancji. Tekst został podpisany przez przedstawicieli bakufu — Hondę Kozukenosuke (本多上野介; 1566–1637), Itakurę Iganokami (板倉伊賀守; 1545–1624) i Hondę Sadonokami (本多佐渡守; 1538–1616). Dokument stanowi część *Przemysleń o zakazach Tokugawów* (jap. *Tokugawa Kinreiko*, 徳川禁令考) ułożonych przez Ministerstwo Sądownictwa w 1874 roku¹⁸⁸. Tokugawa Ietsuna, czwarty shōgun, wystosował prośbę do dwóch głównych świątyń sekty Fuke o przekazanie mu oryginału dokumentu. Problem jednak polegał na tym, że nie można było znaleźć oryginału pisma, które własnoręcznie miał sporządzić Ieyasu¹⁸⁹. Otrzymałszy odpowiedź o rzekomym zaginięciu oryginału na skutek pożaru sekta Fuke między 1677 a 1846 rokiem przedstawiła przynajmniej sześć wersji rozporządzenia bakufu¹⁹⁰.

Kopie te różnią się znacznie pod względem ilości poszczególnych artykułów i w samej treści i odbiegają swym charakterem od pozostałych rozporządzeń wydawanych przez bakufu w tamtym okresie. Trudno było wytłumaczyć te różnice twierdząc, że dokument był ręcznie przepisywany ze względu na ich charakter. Poza pierwszą wersją, o której wspomnieliśmy powyżej, istnieje druga wersja pod tym samym tytułem, która została przedłożona przez główne świątynie sekty Fuke, Ichigetsuji i Reihōji w 1792 roku, z dodatkowymi paragrafami mówiącymi o prawie noszenia broni przez komusō oraz kwestiach noclegu podczas pielgrzymowania po kraju. Tego samego roku Chikukei Shōko (竹溪嘯), przedstawiciel świątyni Reihōji przedłożył wersję zawierającą dziesięć paragrafów. Dokument stanowi część tzw. *Zasad sekty Fuke* (jap. *Fukeshū go jōmoku*, 普化宗御条目) przechowywany w bibliotece rządowej założonej przez władze rządowe w 1884 roku. Czwartą wersję stanowi dokument o nazwie *Reguła komusō* (jap. *komusō osadame*, 無僧御定) lub *Publiczna reguła Ieyasu* (jap. *Ieyasu kō osadame*, 家康公御定). Kolejna wersja została opublikowana w 1831 roku przez Shugę (戢我), przełożonego świątyni Anrakuji, który pełnił wówczas rolę przedstawiciela świątyni Reihōji i zawiera dwadzieścia punktów. Najdłuższa wersja, bo zawierająca aż dwadzieścia jeden punktów nosi tytuł *Reguła sekty*

¹⁸⁶Tanabe 1954: 125.

¹⁸⁷Nakatsuka 1979: 257.

¹⁸⁸Kurihara 1918: 129–132.

¹⁸⁹Wraz z kopią *Dekretu ery Keichō* bakufu przedłożono również tekst *Biografii kyotaku* (Takahashi 1990: 6).

¹⁹⁰Takahashi: 1990: 54.

Fuke (jap. *Fukeshūmon no sadame*, 普化宗門之定). W dokumencie tym, poza podpisami i pieczęciami trzech przedstawicieli shōgunatu Tokugawa widnieje również podpis i pieczęć trzech urzędników shōgunatu z okresu ery Enpō (1673–1681), Hotty Kaganokami (堀田加賀守), Oty Settsunokami (太田摂津守) oraz Makino Naizenshō (牧野内膳正) co wskazywałoby na to, że shōgunat tym samym oficjalnie raz jeszcze potwierdził przywileje udzielone sekcje Fuke, jakie otrzymała ona za panowania poprzedniego shōguna¹⁹¹. Przyjrzyjmy się treści najkrótszej i najdłuższej kopii *Dekretu ery Keichō*:

(Najkrótsza wersja)

1. Sekta komusō jest grupą o charakterze religijnym stworzona po to, aby służyć potrzebom rōninów, którzy pragną wycofać się na jakiś czas z życia publicznego. Świątynie komusō nie podlegają jurysdykcji władz, w rejonie gdzie się znajdują. Ponadto, są przeznaczone jedynie dla samurajów.
2. Poza samurajami, zwyczajni kapłani oraz ludzie należący do niższych klas, tacy jak chłopci, rzemieślnicy lub zwykłe spólstwo nie mogą zostać komusō.
3. Jeśli komusō napotka na swej drodze kogoś podejrzanego, ma on prawo aresztować tę osobę a następnie przekazać ją lokalnym władzom.
4. Komusō jest samurajem, co oznacza, że podczas odbywania pielgrzymki ści-ga swoich wrogów. W związku z tym miejscowi mieszkańcy powinni pozwolić mu praktykować żebractwo i wspomagać go na ile potrafią. Jeśli jakaś osoba będzie mu przeszkadzać, komusō ma w obowiązku poinformować o tym lokalną świątynię komusō. W przypadku, gdy sprawa nie zostanie tam rozwiązana, komusō powinien przedstawić stosowny raport urzędowi [zajmujący się sprawami świątyni buddyjskich i chramów shintōistycznych] w Edo.
5. Komusō nigdy nie powinien ściągać z głowy słomianego kapelusza, jeśli nie ma ku temu poważnych powodów.
6. Władze świątynne jak i wszyscy członkowie sekty Fuke powinni pomagać na wszelkie sposoby komusō, który ści-ga wrogów bakufu.
7. Komusō, zanim pozbawi życia wroga, musi otrzymać zezwolenie od głównej świątyni.
8. Kiedy samuraj wchodzi na teren świątyni nosząc przy sobie miecz ociekający krwią, powinien najpierw zostać przesłuchany przez przełożonych świątyni, zanim zaoferuje mu się schronienie. Jeśli jego argumenty okażą się wiarygodne, należy go przyjąć. W przeciwnym wypadku, należy go przekazać w ręce władz.
9. Główna świątynia wydaje rozporządzenia i każdy powinien się do nich stosować. W przypadku, gdy ktoś się im przeciwstawia, powinien zostać ukarany.

¹⁹¹Takahashi 1990: 54 64.

Uwaga: To jest sekta religijna przeznaczona dla wojowników! Szanuj i przestrzegaj jej praw! Nie zapominaj o kodeksie samuraja! Przez to otrzymujesz nieograniczoną wolność podróżowania po kraju!¹⁹²

(Najdłuższa wersja)

1. Japońska sekta komusō jest grupą o charakterze religijnym utworzoną, aby służyć potrzebom rōninów, którzy pragną wycofać się na jakiś czas z życia publicznego. Świątynie komusō nie podlegają jurysdykcji władz, w rejonie gdzie się znajdują. Ponadto, są przeznaczone jedynie dla samurajów.
2. Kiedy główna świątynia wydaje jakąś ustawę każdy ma obowiązek jej przestrzegać. Komusō należący do którejś z pomniejszych świątyń podlega rozporządzeniom karnym głównej świątyni.
3. Komusō podczas pielgrzymki ma obowiązek przestrzegać zasad swojej sekty. Nie ma prawa postępować wedle własnego uznania.
4. Kiedy komusō praktykuje żebractwo w którejś z obcych prowincji, mieszkańcy tych ziem nie mogą napastować go według lokalnego prawa. Jeśli zabroni się komusō praktykowania żebractwa, powinien zawiadomić o tym główną świątynię. Jeśli główna świątynia nie jest w stanie zająć się sprawą, powinna zawiadomić o tym niezwłocznie urząd w stolicy.
5. Komusō nie ma prawa zdejmowania z głowy słomianego kosza i pokazywania twarzy podczas pielgrzymowania ulicami lub w miejscach noclegowych.
6. Komusō nie ma prawa nosić przy sobie broni podczas żebractwa. Zezwala mu się jedynie na posiadanie miecza nie dłuższego niż 30,3 cm i nakazuje się noszenie go pod ubraniem.
7. Komusō jest także samurajem, który ściga swoich wrogów podczas pielgrzymowania. W związku z tym powinien mieć wolny dostęp do przedstawień teatralnych, itd. i nie podlegać nakazowi płacenia cła bez względu na to gdzie się uda.
8. Mnich stróż powinien być wysyłany do każdej z prowincji, aby nadzorować poczynania komusō.
9. Jeśli komusō pełniący rolę stróża zdemaskuje fałszywego komusō, powinien potraktować go według obowiązującego prawa. Jeśli mnich stróż zgodzi się na przyjęcie łapówki i uwolni fałszywego komusō, obaj będą za to surowo ukarani. W związku z tym bądź uważny i zachowuj się należycie!
10. Poza komusō nikt nie ma prawa grać na *shakuhachi*. Jeśli jakiś samuraj zapragnie grać na *shakuhachi*, powinien ubiegać się o pozwolenie w głównej

¹⁹²Tłum. Takahashi 1990: 55–57.

świątyni. Jedynie samurajom pozwala się na granie na *shakuhachi* i zostanie komusō.

11. Jeśli komusō zauważy, że któryś z jego towarzyszy knuje jakiś spisek, powinien niezwłocznie złożyć raport władzom. Uczestnicy spisku, wraz z główną świątynią oraz mnichem-stróżem, zostaną surowo ukarani.

12. Kiedy komusō praktykuje *takuhatsu*, nie może mu towarzyszyć więcej niż jeden Komusō.

13. Komusō powinien wystrzegać się wyłudzenia darowizny lub noclegu od osób ubogich. Ponadto, uczty, bankiety i...¹⁹³

14. Kiedy komusō natrafi na jednego ze swoich wrogów, obaj powinni ubiegać się o pozwolenie od głównej świątyni, aby zostać zwolnionymi ze statusu bycia komusō. Powinni stoczyć pojedynek na terenie świątyni. Pojedynkującym nie zezwala się na otrzymanie jakiegokolwiek dodatkowej pomocy. Jedynie samurajom tak przystaje.

15. Jeśli samuraj wejdzie na teren świątyni mając przy sobie miecz ociekający krwią, przełożeni świątyni, zanim zaoferują mu schronienie, powinni najpierw go przesłuchać. Jeśli istnieje jakiś precedens, nie powinien on ukrywać swoich uczynków z przeszłości, ponieważ jeśli jego przewinienia wyjdą na jaw w przyszłości, będzie na zawsze pozbawiony ochrony ze strony świątyni.

16. Komusō może zgładzić wroga, ale nie ma prawa uczestniczyć w grupowej walce. Pozwala mu się jedynie na to, aby w bijatyce towarzyszył mu co najwyżej jeden komusō. Jedynie samurajom się tak przystaje.

17. Komusō nie ma prawa jeździć konno ani używać palankinu podczas pielgrzymowania, aby nie spotykać zbyt wielu ludzi.

18. Kiedy komusō przybędzie do granicy prowincji powinien grzecznie przedstawić swe referencje, które otrzymał z głównej świątyni po czym należy go przepuścić. Jeśli komusō unika kontroli ze strony straży granicznej, powinno się go przesłuchać. Bądź ostrożny i przestrzegaj prawa!

19. Kiedy komusō praktykuje żebractwo poza własnym terytorium, na terenie miasta, w którym znajduje się zamek, nie ma prawa zostawać tam dłużej aniżeli siedem dni. Podczas praktyki *takuhatsu* zabrania się mu grać świecką lub popularną muzykę. Nie zezwala mu się na uczestniczenie w jakiegokolwiek działalności artystycznej.

20. Kiedy komusō praktykuje żebractwo nie powinien używać *shakuhachi*, które jest krótsze niż 54.5 cm długości ani też grać innych utworów niż te, które zostały zalecone.

¹⁹³W oryginalnym tekście analizowanym przez Kuriharę brakuje chińskich znaków (Takahashi 1990: 66).

21. Reguły dyscypliny komusō dotyczą wszystkich samurajów. Nie zapominaj o prawej ścieżce rycerstwa, ponieważ w każdej chwili komusō może ponownie zostać samurajem. Naucz się bycia mnichem, a w sercu noś ducha rycerstwa. Pamiętaj, że to sekta religijna dla wojowników. Dzięki temu otrzymujesz nieograniczoną swobodę podróżowania po kraju¹⁹⁴.

Dekret ery Keichō stanowił być albo nie być dla komusō. Był oficjalnym uznaniem sekty Fuke wraz z jasnym zdefiniowaniem przywilejów, jakie jej przysługują. Podważenie autentyczności dokumentu byłoby równoznaczne z podważeniem fundamentu ich istnienia¹⁹⁵. Osobą, która najwcześniej zabrała głos w sprawie domniemanego sfałszowania dokumentu był Arai Hakuseki (新井白石; 1657–1725), konfucjanista, naukowiec, pisarz i polityk oraz prywatny doradca shōguna Tokugawy Ienobu (徳川家宣; 1662–1712)¹⁹⁶. Hakuseki uważał, że styl, w jakim został napisany dokument w niczym nie przypomina języka, jakim posługiwał się bakufu w tamtym okresie i stwierdził, że dokument nie został sporządzony 1614 roku a około 1680 roku. Ponadto nazwiska trzech przedstawicieli rządu wraz z ich osobistymi pieczęciami nie odpowiadają charakterowi dekretu¹⁹⁷. Na nieautentyczny charakter *Dekretu ery Keichō* wskazywał też Sūden (崇傳), przełożony świątyni Nanzenji w Kioto. Sūden zajmował się polityką religijną rządu Tokugawów i prowadził dziennik wszystkich ustaw i rozporządzeń wydawanych przez shōgunat, a skierowanych do poszczególnych sekt religijnych. W żadnym z nich nie ma ani jednej wzmianki o sekcie Fuke czy komusō¹⁹⁸. Żadnego śladu dokumentu nie znaleziono także w *Uszeregowanym zbiorze praw i zasad* (jap. *kenkyō ruiten*, 憲教類典), zbiorze rozporządzeń religijnych i nakazów, jakie bakufu wydał w 1614 roku a następnie przekazywał poszczególnym świątyniom należącym do konkretnych sekt buddyjskich¹⁹⁹.

Pomimo głosów wyraźnie wskazujących na sfałszowanie dokumentu przez komusō, w 1677 roku władze bakufu poprzez lokalny urząd zajmujący się nadzorem religijnym wystosowały wobec sekty Fuke oficjalne memorandum potwierdzające jej ordynację prawną w formie tzw. *Rozporządzenia z 5. roku ery Enpō* (jap. *Enpō gonen no hatto*, 延寶五年の法度)²⁰⁰. Jest to również najwcześniejszy autentyczny tekst świadczący o korespondencji prowadzonej między shōgunatem a komusō (poza uznanym przez rząd *Dekretem ery Keichō*) zaadresowanym do dwóch świątyń, Ichigetsuji i Reihōji. Jest to pierwsze namacalne świadectwo o oficjalnym uznaniu sekty Fuke przez rząd Tokugawów. Pismo zostało skierowane do wszystkich odłamów sekty komusō²⁰¹. Tekst dokumentu składa się

¹⁹⁴Tamże, 64–67.

¹⁹⁵Okada 2001: 117.

¹⁹⁶Kurihara 1918: 144.

¹⁹⁷Nakatsuka 1979: 227–233.

¹⁹⁸Takahashi 1990: 70.

¹⁹⁹Nakatsuka 1979: 241–242.

²⁰⁰Okada 2001: 117.

²⁰¹Rozporządzenie z 1677 roku nie zostało wystosowane do sekty Fuke jako takiej, a raczej do świątyń i pod-świątyń „różnych odłamów [sekty] komusō” (jap. *komusō shoha*, 虛無僧諸派), co jest dowodem na

zaledwie z trzech punktów, które regulują następujące aspekty świątyń komusō: 1) administrację — zarówno główne jak i pomniejsze świątynie powinny wybierać głównych mnichów na drodze demokratycznej, a administracja powinna być sprawiedliwa; 2) przyjmowanie nowych uczniów — główne jak i pomniejsze świątynie powinny najpierw zbadać adeptów, zanim wydadzą zgodę na to, by wstąpił on w szeregi komusō. Świątynie nie powinny przyjmować przestępców ani podejrzanych osobników; 3) przestrzeganie istniejącego prawa — główne i pomniejsze świątynie nie powinny karać mnichów na własną rękę ale stosować się do obowiązujących norm społecznych. Dokument przestrzegał przed surową karą w przypadku nie przestrzegania któregoś z wyżej wymienionych punktów²⁰². Na podstawie *Rozporządzenia z 5. roku ery Enpō* wszystkie świątynie i pod-świątynie związane z poszczególnymi frakcjami sekty uzyskały oficjalny status i był to pierwszy raz, kiedy władza państwowa (bakufu) wysłała oficjalną notę do świątyń komusō. Termin „sekta Fuke” jednak ani razu nie został w nim użyty. Jak podkreśla Tsukitani, świątynie sekty same zaczęły się określać jako ‚Fukeshū’ lub ‚Fuke zenshū’²⁰³. Mimo iż termin „sekta Fuke” nie widnieje w dokumencie, prawdopodobnie organ państwowy był świadom istnienia tego typu instytucji religijnej, którą poprzez wydanie tego rozporządzenia próbował skutecznie kontrolować²⁰⁴. Tym samym od tej pory sekta Fuke funkcjonowała jako prawny przedstawiciel komusō aż do delegalizacji sekty 1871 r.²⁰⁵ Chęć sprawowania skutecznej kontroli nad rōninami również wpłynął na „przymknięcie oka” jeśli chodzi o *Dekret ery Keichō*²⁰⁶. Decyzja mogła mieć związek z ogólną polityką shōgunatu. W tym czasie bakufu prowadził zakrojoną na szeroką skalę politykę zakładania rejestrów świątyń buddyjskich i świątyni shintōistycznych, dzięki czemu mógł sprawować nad nimi skuteczną kontrolę wykorzystując do tego urząd *jisha bugyō*. Pierwsze rozporządzenie *jiin hatto* wydano w 1669 roku, drugie w 1773 roku, kolejne natomiast w 1787 roku.

W kontekście procesu ujednoczenia władzy nad poszczególnymi instytucjami wyznaniowymi, pomimo silnych wątpliwości co do statutu sekty Fuke, shōgunat zmuszony był poniekąd do jego ratyfikacji, ponieważ było to skuteczne rozwiązanie kwestii niepokojącej liczby bezpańskich samurajów, których poczynania, w połączeniu z coraz częściej wybuchającymi w poszczególnych częściach kraju powstaniemi chłopskimi mogły w ostateczności doprowadzić do rewolty antyrządowej²⁰⁷. Rząd był przekonany, że dzięki zatwierdzeniu dokumentu uda mu się sprawować kontrolę nad rōninami. Należało stworzyć dobrze zorganizowaną i łatwo do monitorowania niszę, wewnątrz której takie jednostki mogłyby we względnej swobodzie funkcjonować. Ten sposób myślenia sprawił, że bakufu wyrażało znaczną chęć, przynajmniej na początku, udzielenia komusō specjalnych przywilejów,

to, że sekta Fuke nigdy tak naprawdę nie została oficjalnie uznana na szczeblu państwowym (Kurihara 1918: 155–156).

²⁰²Nakatsuka 1979: 208–209.

²⁰³Tsukitani za Linder 2012: 58.

²⁰⁴Tamże, 113.

²⁰⁵Kurihara 1918: 155–156.

²⁰⁶Okada 2001: 118.

²⁰⁷Tamże, 118.

na których im szczególnie zależało w zamian za możliwość kontroli działań ruchu i jego członków²⁰⁸. Ponadto różnego rodzaju przywileje, z których mogli korzystać od tej pory komusō wymienione w *Dekrecie ery Keichō* stanowiły bardzo atrakcyjną ofertę też dla tych rōninów, którzy wyrządzali najwięcej szkody porządkowi społecznemu. Dzięki ukróceniu ich swobody a zarazem zaoferowaniu atrakcyjnych warunków, bakufu mógł skutecznie wzmacniać swą władzę nad państwem.

Liczba paragrafów dekretu zwiększała się z czasem, wraz z tym jak pozycja sekty Fuke słabła. Wersje o najmniejszej liczbie paragrafów zdają się najbardziej sprzyjać bakufu. Stanowią one listę obowiązków, jakie posiadają komusō w stosunku do bakufu oraz minimalne prawa, jakie im przysługują. Z drugiej strony, dokumenty o największej liczbie paragrafów dawały komusō sporo wolności i liczne przywileje, o których nie ma ani wzmianki w innych kopiach. Innymi słowy, dokument, który pierwotnie został napisany po to, aby sekta Fuke została oficjalnie uznana na szczeblu państwowym, z czasem zmieniał swój charakter, co było wyraźnym manipulowaniem rządu jeśli chodzi o politykę skierowaną wobec sekty. To z kolei było spowodowane chęcią zabezpieczenia własnej pozycji i zwiększenia własnych przywilejów²⁰⁹. Treść dokumentów sporządzanych przez świątynię Ichigetsuji i Reihōji często się zmieniała, dodawane były nowe klauzule lub zmieniane już istniejące. Definiowały one w znacznym stopniu charakter sekty Fuke i codzienny styl życia komusō w okresie, w którym dekret był w mocy prawnej, czyli od połowy XVII wieku do schyłku XIX wieku²¹⁰.

Podczas gdy *Biografia kyotaku* służyła głównie ułatwieniu procesu legitymizacji komusō jako sekty należącej do tradycji zen i chlubiącej się korzeniami sięgającymi daleko przed okres rządów Tokugawów, *Dekret ery Keichō* miał spełnić zupełnie inną funkcję. Była to mianowicie próba wyjaśnienia i racjonalizacji statusu ruchu, jakim była sekta komusō oraz przedstawienie oraz usprawiedliwienie poszczególnych praktyk komusō i umiejscowienie tego procesu wewnątrz wiarygodnej ramy tradycyjnych praktyk, będących od dawna uznawane przez władze polityczne kraju. Ponadto, celem dekretu było powierzenie całej odpowiedzialności za uregulowanie zasad sekty głównym świątyniom komusō (jap. *komusōdera*, 無僧寺) podlegających bezpośrednio władzy bakufu, który mógł je kontrolować dzięki urzędowi *jisha bugyō*²¹¹.

Obopólna zgoda zdawała się być zadowalającym rozwiązaniem dla obu stron. komusō otrzymali prawne przywileje i uznanie na szczeblu społecznym, główne świątynie komusō również zostały oficjalnie uznane i otrzymały władzę, dzięki której mogły sprawować pieczę nad całą sektą. Z drugiej strony, shōgunat miał ułatwione zadanie interweniowania w przypadku potencjalnego zagrożenia ze strony członków ruchu. Jednak po 1840 roku, kiedy stało się oczywiste, że ustępstwa na rzecz komusō w rzeczywistości nie przyczyniały się do większej kontroli sekty i że otrzymane przywileje są często nadużywane, rząd

²⁰⁸Tamże, 420.

²⁰⁹Takahashi 1990: 67–68.

²¹⁰Okada 2001: 120.

²¹¹Sanford 1977: 420.

uzmysłowił sobie, że *Dekret Ery Keichō* był zwykłym fałszerstwem, który niczego tak naprawdę nie autoryzował i postanowił cofnąć decyzję o ratyfikowaniu dokumentu. Decyzja ta jednak nie przyniosła większych rezultatów, jako, że do tamtego czasu prawa i wolności sekty Fuke były zbyt szerokie, aby bakufu mogło je ograniczyć. Klęska jaką poniósł nie była tylko i wyłącznie porażką shōgunatu Tokugawów. Odpowiedzialność spoczywała w głównej mierze na głównych świątyniach sekty. Nie oznacza to, że nie były one zainteresowane sprawowaniem nadzoru nad komusō, ponieważ taka kontrola była koniecznym *quid pro quo* w przypadku chęci utrzymania patronatu rządowego, ale to, że nie były one w stanie utrzymać legalnej władzy, którą im powierzono. Nie była to zatem klęska wynikająca z niewłaściwej intencji tudzież błędnych założeń programowych, ale z ogólnej niezdolności, która przegrała w obliczu niezwykle skomplikowanych i genialnie przemyślanych wewnętrznych uregulowań, których przestrzeganie stanowiło rzecz nadrzędną wśród jej członków, komusō²¹².

²¹²Tamże, 421.

Rozdział 4

Upadek i rozwiązanie sekty Fuke

Do oficjalnej delegalizacji sekty komusō doszło w 1871 roku. Podczas gdy z jednej strony zlikwidowanie sekty było jedynie jednym z przykładów polityki nowego rządu oraz ogólnych nastrojów społecznych będących wyrazem pragnienia stworzenia nowoczesnego kraju, z drugiej strony można taką decyzję rozpatrywać również w kontekście zakrojonej na znacznie szerszą skalę antybuddyjskiej polityki tamtego okresu, która sięgając początkami wiele lat wstecz przybrała na sile po rozpadzie reżimu rodu Tokugawów²¹³. W niniejszym rozdziale szczegółowo zostaną omówione czynniki, które przyczyniły się w ostateczności do rozwiązania sekty Fuke na początku ery Meiji, w 1871 roku.

4.1 Precz z buddami i Śākyamunim

Kiedy w XVII wieku w imię obrony „boskiego kraju” (jap. *shinkoku*, 神國) nasileniu uległa propaganda antychrześcijańska, bakufu wykorzystywał system *danka* w tropieniu chrześcijan i początkowo tylko oni musieli się rejestrować. System ten stał się również jedną z głównych przyczyn ataku na buddyzm pod hasłem „precz z buddami i Śākyamunim” (jap. *haibutsu kishaku*, 廢佛毀釈) — gwałtownego ruchu, który wybuchł na początku ery Meiji i w rezultacie zakończył się decyzją o oddzieleniu religii buddyjskiej od shintō (jap. *shimbutsu bunri*, 神佛分離) Prześladowanie buddyzmu znalazło także oddźwięk w postaci stopniowego likwidowania klasztorów i świątyń oraz niszczenia posągów i wszelakich wizerunków buddyjskich, a pierwszym z autorów takowej polityki był Tokugawa Mitsukuni (徳川光圀; 1628–1700), który przed 1660 roku rozkazał zamknąć w księstwie Mito (dzisiejsza prefektura Ibaraki) ponad 1100 świątyń buddyjskich, z których ponad 700 zostało doszczętnie zniszczonych, a reszta została sprzedana, przekazana

²¹³Sanford 1977: 436.

na użytek prywatny bądź połączona z innymi. W tym samym czasie zażądał, aby w każdej wsi zbudowano jeden chram shintōistyczny (jap. *isson isssha*, 一村一社) i w przeciągu niespełna trzydziestu lat zostało wzniesionych prawie czterysta świątyni shintō²¹⁴.

Nagonka na religię buddyjską nie miała jednak jedynie charakteru politycznego. Również pod względem intelektualnym ówczesna myśl buddyjska zaczęła znacznie ustępować myśli neokonfucjańskiej w wydaniu Zhu Xi (1130–1200) (jap. *shushigaku*, 朱子學), która zyskała w okresie Edo pozycję niemal oficjalnej ideologii bakufu. Przyczyniła się ona w znacznym stopniu do ustabilizowania życia intelektualnego ówczesnego okresu wysuwając na pierwszy plan raczej statyczny charakter społeczeństwa i kładąc szczególny nacisk na takie cnoty jak lojalność czy miłość synowską²¹⁵. Uczeni konfucjańscy często gościli u shōguna oraz książąt feudalnych, a idee konfucjańskie szeroko rozpowszechniły się wśród mieszkańców miast²¹⁶. Walka o prym była o tyle łatwa dla konfucjanistów, że studia buddyjskie znajdowały się w okresie stagnacji i charakteryzowała je skostniała, formalna egzegeza²¹⁷. Jednym z najbardziej dobitnych przykładów polityki *haibutsu kishaku* było wydarzenie z 1869 roku, kiedy to w prowincji Satsuma 1066 świątyni buddyjskich zostało zniszczonych, 2964 kapłanów zmuszonych do powrotu do świeckiego życia, albo przejścia na shintō. Niszczono wszystko, co miało jakikolwiek związek z buddyzmem. Ten sam los spotkał buddyzm w księstwach Oki, Mino, Matsumoto, Sado, Tosa i Toyama, gdzie tysiące świątyni zniknęło z powierzchni ziemi, a posągi, dzwony i inne instrumenty religijne były często przetapiane na brąz²¹⁸. Buddyzm w tym okresie był uważany za religię nieczystą i heretycką²¹⁹.

4.2 Wewnętrzne rozpręczenie w sekcie Fuke

Surowe reperkusje ze strony rządu nie mogły pozostać bez echa również w sekcie Fuke. Jak wspomniano powyżej, podczas omawiania *Dekretu Ery Keichō*, rząd Tokugawów zabezpieczał funkcjonowanie sekty Fuke w społeczeństwie, co wiązało się ze specjalnymi

²¹⁴Program reform przeprowadzony w połowie XVI wieku oraz w połowie XVIII wieku w księstwie Mito wytyczył zasadniczo dalszy bieg wydarzeń oraz kierunek polityki prześladowania buddyzmu w okresie Meiji (Ketelaar 1990: 48–49).

²¹⁵Thelle 1987: 4.

²¹⁶Wśród najbardziej znaczących reprezentantów szkoły *shushigaku* byli Fujiwara Seika (藤原惺窩; 1561–1619), Hayashi Razan i Kaibara Ekiken (貝原益軒; 1630–1714) (Kotański 1963: 114–115).

²¹⁷Również wyznawcy shintō nie pozostawali bierni wśród ogólnych nastrojów antybuddyjskich, szczególnie po tym, jak na nowo odkryto klasyczną literaturę i historię, do czego w zasadniczej mierze przyczynił się Motoori Norinaga (本居宣長; 1730–1801) i Hirata Atsutane (平田篤胤; 1776–1843). Był to tym samym początek wielkiego odrodzenia shintō jako silnego, samodzielnego systemu światopoglądowego. Pomimo, że przez długie lata obie religie potrafiły ze sobą współegzystować, teraz buddyzm traktowano jako obcy element falsyfikujący stare formy shintō i który należało wyeliminować (Thelle 1987: 19).

²¹⁸Posągom buddyjskim odrywano głowy, wrzucano je do rzeki lub zakopywano w ziemi. Czasami dochodziło do sytuacji, kiedy drewniane posągi służyły jako tarcza strzelnicza a głowy służyły jako piłka do zabawy (Ketelaar 1990: 9).

²¹⁹Tamże, 68.

przywilejami udzielonymi jej członkom. To z kolei było metodą ukrócenia wolności ogromnej liczby pozbawionych zatrudnienia samurajów jak i łatwym sposobem rekrutacji oraz rozlokowania własnych szpiegów na terenie całego kraju. Częściowo się to udało, jednak z czasem problemy zaczęły nawarstwiać się wewnątrz samej sekty. Mimo że w szeregach komusō było wiele nieprzeciętnych jednostek, które pielęgnując ducha praktyki *suizen* (吹禪), wykorzystywali instrument *shakuhachi* w celu praktyki duchowej, nie było rzadkością napotkanie komusō, których cechowały wyraźne zachowania społeczne i którzy otrzymane przywileje wykorzystywali dla niecnych występków. Wynikało to z faktu, że były niezwykle atrakcyjne dla zwykłych przestępców, którzy chętnie wstępowali w szeregi komusō. Swoboda i funkcjonowanie poniekąd ponad powszechnie obowiązującym surowym prawem, jakimi cieszyli się komusō i coraz częściej występujący w niej element przestępczy doprowadził do sytuacji, kiedy sekta Fuke nie była w stanie sprawować wystarczającej kontroli nad swoimi członkami.

Problem utrzymania dyscypliny wewnątrz sekty stał się przyczyną coraz częstszej praktyki, która polegała na organizowaniu naboru komusō nie pochodzących z rodzin samurajskich. Było to wbrew pierwotnym ustaleniom bakufu. Rozporządzenia od początku ściśle regulowały kwestie proceduralne m.in. mianowania przełożonych poszczególnych świątyń, wybór nowych członków sekty czy postępowanie dyscyplinarne w przypadku tych, którzy postąpili wbrew prawu. Coraz silniejsza tendencja do wychodzenia poza obręb sekty i otwieranie się na zwykłych mieszkańców było jawnym przeciwstawianiem się polityce rządu, ale również wyrazem wewnętrznej bezsilności. Coraz częściej wśród komusō spotkać można było takich, którzy zainteresowani byli tylko i wyłącznie korzystaniem z gwarantowanych przez sektę przywilejów oraz czerpaniem dzięki temu korzyści finansowych. Mimo że pozwalanie jednostkom nie będącym samurajami na otrzymywanie licencji komusō było skuteczną metodą łatania budżetu świątyń to coraz to większa liczba tzw. komusō-laików służyła również ostudzeniu duchowych trendów zaszczerpionych w sekcie w rezultacie wcześniejszej, nieco sztucznej, asymilacji z zen. Co więcej, praktyka *shakuhachi* do tej pory zarezerwowana tylko i wyłącznie dla komusō nie uchroniła się przez inwazją sporej liczby prywatnych grajków — czy to rōninów, kupców czy ulicznych dandysów (fot. 13)²²⁰.

Degeneracja sekty Fuke była poniekąd nieunikniona. Pośród ogólnych nastrojów panujących w okresie Edo atmosfera rozluźnienia i ignorowania obowiązujących przepisów nie była rzadkim zjawiskiem. Ponad sto lat pokojowego panowania rodu Tokugawów stworzyło poczucie stagnacji a początkowy wigor i energia zanikły. Zmiana w ubiorze komusō — używanie udekorowanej brokatem poszewki na flet wraz z innymi atrybutami charakterystycznymi dla dandysa, w doskonały sposób odzwierciedlała przemianę w myśleniu w tamtym okresie²²¹.

Takie rozluźnienie dyscypliny w sekcie i coraz częstsze zaniedbywanie podstawowych założeń znalazło z kolei odzwierciedlenie w różnorodnych dekreтах wydawanych przez

²²⁰Sanford 1977: 436.

²²¹Nakatsuka za Blasdel 2008: 111.



Rysunek 13: Posąg Kichiku w świątyni Myōanji w Kioto (za Sanford 1977).

władze sekty Fuke pod koniec XVII wieku. Jednym z takich rozporządzeń jest wydany w 1695 roku przez świątynię Myōanji *Dekret skierowany do licencjonowanych uczniów* (jap. *Honsoku deshie moshiwatashi jo*, 本則弟子江申渡定), w którym zwracano uwagę na to, że wykryto przypadki posiadania licencji komusō pośród osób mieszkających poza świątyniami sekty Fuke. Poza tym wyraźnie zakazywano komusō używania *shakuhachi* do gry przy akompaniamencie innych instrumentów, takich jak koto czy shamisen ani wykonywania tanecznej czy ludowej muzyki²²². Innym dokumentem wydanym w 1752 roku przez Myōanji były tzw. *Dwadzieścia trzy artykuły konstytucji sekty* (jap. *kakun nijūsan kajō*, 家訓二十三ヶ条), którego treść surowo zabraniała wydawania licencji komusō rolnikom i mieszkańcom miast. Było to równoznaczne z zakazem nauczania gry na *shakuhachi* w miejscach publicznych (mimo dwuznacznej treści jednego z paragrafów mówiącego o wadze utrzymania dobrych relacji pomiędzy członkami sekty a rolnikami i mieszkańcami miast właśnie)²²³.

Samo istnienie wyżej wymienionych zasad regulujących poszczególne aspekty zachowania komusō wskazuje na to, że „tradycja komusō” znajdowała się ciągle na etapie formowania. Mimo że muzyka jak i sam instrument *shakuhachi* zdążył przejść już do tego czasu wiele zmian, nie uzyskał jeszcze ostatecznego kształtu jako tradycja. Mimo, że

²²²Nakatsuka 1979: 166–170.

²²³Tamże, 151–165.

instrument ten po raz pierwszy pojawił się w Japonii w VII wieku, pozostaje wiele wątpliwości jeśli chodzi o jego związek z *shakuhachi* występującym w średniowieczu. Tradycja komusō *shakuhachi* uformowała się nie wcześniej niż pod koniec XVII wieku²²⁴. Nakamura Sōsan, autor *Antologii dla początkujących na instrumentach strunowych i bambusowych* w następujący sposób pisze o pochodzeniu *shakuhachi* i komusō:

Z reguły *shakuhachi* mierzy sobie 54,5 cm. Nie wiadomo w zasadzie skąd pochodzi. Mimo iż mówi się, że żył niegdyś Hottō (Kakushin) w mieście Yura i był założycielem tej Drogi, jest to raczej wątpliwe. Mówi się, że od dawien dawna *shakuhachi* używali *boroboro*, ale także praktykowali nań *bonji*, *kanji*, *iro'oshi*, *shirabonji*²²⁵.

4.3 *Fuki awase sho* — popularyzacja *fuke shakuhachi*

Ostateczną i najbardziej widoczną oznaką wewnętrznego rozprężenia w sekcie i szukania pomocy z zewnątrz było pojawienie się w miastach licznych szkółek, które nauczały gry na *shakuhachi* (jap. *fukiawase sho*, 吹合所). Początkowo nauka gry na *shakuhachi* odbywała się na terenie świątyni i określano ją terminem *fuki awase*, czyli dosłownie „wspólne granie”. Uczniami byli młodzi adepci sekty Fuke pobierający naukę gry u starszych, bardziej wprawionych komusō. Kiedy jednak poziom dyscypliny znacznie się obniżył, tego typu szkolenie przeniosło się do wsi i miast, gdzie nauka odbywała się właśnie w nowo zakładanych szkółkach *fuki awase sho*. Dla przykładu, w jednej z odpowiedzi na zapytanie rządu wysłanej w 1792 roku przez sektę Fuke była dołączona lista dziewiętnastu imion nauczycieli udzielających korepetycji z gry na *shakuhachi* mieszkających w Edo. Podobnie było w rejonie dzisiejszego Kansai czyli Kioto i ōsace. W 1852 roku świątynia Myōanji wysłała wiadomość do swoich przedstawicieli sprawujących kontrolę nad komusō w poszczególnych prowincjach, której treść wskazuje na to, że także ci strażnicy brali udział w działalności *fuki awase sho*²²⁶. Związane to było z nadawaniem szczególnych nazw (jap. *chikumei*, 竹名), odpowiednika licencji komusō tyle, że osobom świeckim, co było też jedną z metod zbierania funduszy. Mimo ostrego sprzeciwu ze strony bakufu i natychmiastowego zakazu wydawania *chikumei*, władze sekty po zapewnieniu, że zrezygnują z tej polityki, w rzeczywistości zwiększyły ich liczbę, czego rezultatem była coraz większa liczba miejsc, w których gry na *shakuhachi* uczono świeckich. Świątynie Reihōji i Ichigetsuji tłumaczyły się tym, że postępująca laicyzacja jest już zbyt zaawansowana by cokolwiek na nią poradzić²²⁷.

²²⁴Linder 2012: 126.

²²⁵Cyt. za Ueno 1988: 204.

²²⁶Nakatsuka za Blasdel 2008: 109.

²²⁷Takahashi 1990: 114–115.

Ten problem mógł mieć jeszcze jedną przyczynę. Mianowicie przez to, że w okresie Edo praktyka na *shakuhachi* dozwolona była jedynie członkom sekty Fuke, wymuszało to konieczność zabiegania o to aby każdy komusō potrafił grać na tym instrumencie przynajmniej w podstawowym stopniu. Ponadto, ponieważ wydawanie licencji komusō ograniczone było do głównych świątyń (z czasem prawo to rozszerzyło się również na kilka pomniejszych świątyń), obowiązek przeprowadzania szkoleń praktyki *shakuhachi* przypadła właśnie nim. W rzeczywistości w poszczególnych świątyniach sytuacja rysowała się często zupełnie inaczej. Skupiając się na własnych ambicjach politycznych ani Reihōji ani Ichigetsuji nie traktowały poważnie praktyki *shakuhachi*. Zdolności muzyczne nigdy nie były traktowane jako priorytet w żadnej z tych świątyń i nie były wymogiem otrzymania statusu rezydenta czy nawet przełożonego świątyni. Prywatne szkółki *fuki awase sho* były zatem sprytnym sposobem na uniknięcie kłopotu związanego ze zmundnym szkoleniem rzemiosła gry na *shakuhachi* swoich podopiecznych²²⁸.

Dynamiczny rozwój szkółek *fuki awase sho* i przydzielanie profesjonalnych imion *chikumei* osobom świeckim wraz z coraz większą liczbą występów, podczas których *shakuhachi* używano w akompaniamencie z koto i shamisenem wyraźnie świadczy o tym, że pomimo oficjalnego statusu *shakuhachi*, jako narzędzia praktyki będącego wyłączną własnością członków sekty Fuke, wzrastała popularność tego instrumentu, jako zwyczajnego instrumentu muzycznego. W naturalny sposób taka ewolucja wywarła przemożny wpływ na jakość muzyki wewnątrz sekty²²⁹ co doprowadziło do tego, że coraz rzadziej nacisk kładziono na podniesienie jakości utworów, na dalszy plan spychając wagę także procesu praktyki duchowej²³⁰. Jest to wyraźne świadectwo na to, że po upływie niespełna stulecia od momentu oficjalnego uznania mnichów komusō w społeczeństwie, członkowie sekty Fuke razem z pospółstwem nauczali rzemiosła gry na *shakuhachi*. U schyłku okresu Edo flet *shakuhachi* przekształcał się z instrumentu o charakterze duchowym w zwyczajny instrument muzyczny stanowiący narzędzie rozrywki (fot. 14). Komusō grali na nim razem wraz z innymi instrumentami szarpanymi nauczając osoby świeckie, mimo że było to surowo zakazane²³¹.

²²⁸Sanford 1977: 429.

²²⁹Linder 2012: 178.

²³⁰Najdobitniejszym przykładem takiego obrotu spraw jest powstanie szkoły *kinoko*, w tradycji której, w odróżnieniu od linii przekazu skupionej wokół świątyni Myōanji, gdzie bardziej widoczny był duch praktyki *suizen*, kładziono większy nacisk na muzyczne brzmienie granych utworów. Tego typu tendencja rozwijała się i przetrwała do dnia dzisiejszego. Z jednej strony problem ten można rozpatrywać w kontekście degeneracji sekty Fuke. Z drugiej strony, w kontekście potężnych zmian przeprowadzanych w imię modernizacji kraju w okresie Meiji, taki kierunek rozwoju *shakuhachi* może się wydawać jedynym „kołem ratunkowym”, dzięki któremu brzmienia tego instrumentu możemy słuchać do dzisiaj, choć jego brzmienie z całą pewnością znacznie różni się od tego z okresu Edo.

²³¹Sanford 1997: 430.



Rysunek 14: Młoda para przebrana za komusō autorstwa Kitagawa Utamaro (za Linder 2012).

4.4 Delegalizacja sekty Fuke

W wyniku surowej polityki bakufu sytuacja w kraju ustabilizowała się i nie było już tak silnej potrzeby dbania o sieć szpiegowską, co przekreślało sens istnienia i utrzymywania sekty Fuke. Co więcej, coraz częściej do rządu napływały skargi mówiące o przypadkach zastraszania i wymuszania pieniędzy od mieszkańców miast i wsi przez komusō domagających się niezwłocznego ukarania złoczyńców²³². Taki obrót sprawy wymusił wydawanie przez rząd od końca XVIII wieku pisemnych pouczeń skierowanych do przedstawicieli sekty Fuke mających na celu ukrócenie nadużywania przyznanych swobód przez jej członków. W jednym z pierwszych takich rozporządzeń z 1695 roku shōgunat przestrzegał przed tym, że zacznie stosować surowe obostrzenia wobec tych komusō, którzy nie przestrzegają prawa oraz fałszywych komusō²³³. Sekta próbując przeciwdziałać atakom ze strony rządu i chcąc utrzymać wypracowaną pozycję powoływała się na dokumenty mające na celu udokumentowanie własnego pochodzenia i nadanych praw. Wśród nich znalazł się m.in. *Kyotaku denki kokujikai*, którego wydanie zbiegło się z okresem, w którym sekta Fuke przeżywała poważne problemy w stosunkach z bakufu. To w połączeniu ze znaczną domieszką fikcji w legendzie o historii tradycji Fuke również przemawia za faktem, że wydaniu tłumaczenia wraz z komentarzem przyświecał wyraźny cel — próba legitymizacji sekty poprzez starożytną legendę jej powstania²³⁴.

²³²Nakatsuka za Blasdel 2008: 111.

²³³Kurihara 1918: 167.

²³⁴Nakatsuka za Blasdel 2008: 97.

Poza tym świątynie sekty Fuke dostarczały bakufu coraz to nowszych wersji *Dekretu ery Keichō* wzbogaconych coraz większą ilością paragrafów dających członkom sekty liczne przywileje. Te próby miały na celu wzmocnienie statusu i legitymizacji sekty w oczach rządu. Inną próbą naprawienia stosunków z shōgunatem było przedłożenie w 1841 roku przez świątynię Ichigetsuji i Reihōji w *jisha bugyō* deklaracji potwierdzającej religijny charakter sekty²³⁵. Podczas gdy w 1846 roku shōgunat po raz ostatni wystosował oficjalną prośbę do władz sekty Fuke o przedłożenie kopii oryginału *Dekretu ery Keichō*, przedstawiciele sekty swoją odmowę uzasadniali tym, że świątynia Ichigetsuji rzekomo utraciła dokument na skutek pożaru, do jakiego doszło w 1708 roku natomiast świątynia Reihōji utraciła oryginał w pożarze, który wybuchł w 1672 roku²³⁶. Po dokonaniu skrupulatnej analizy faktów przeprowadzonej przez urząd zajmujący się sprawami religijnymi, shōgunat oficjalnie wydał wyrok o celowym fałszerstwie *Dekretu ery Keichō*. Naito Kiinokami (内藤紀伊守) pełniący wówczas rolę urzędnika *jisha bugyō* i bezpośrednio badający sprawę przedstawił w 1847 roku rządowi *Raport dotyczący naprawy szkodliwych zwyczajów sekty Fuke* (jap. *Fukeshū ryūhei kaikaku no gi ni tsuki moshia gesoro kakizuke*, 普化宗流弊改革之義に付申上候書付). Jeszcze tego samego roku Tokugawa Ieoshi (徳川家慶; 1793–1853) ustosunkował się do przedstawionego mu raportu i wydał decyzję w postaci *Regulacji zwyczajów mnichów Fuke* (jap. *Fukesō no gi nitsuki ofure*, 普化僧之儀二付御觸), zgodnie z którym przywileje sekty Fuke, o których traktuje *Dekret ery Keichō* przestają niniejszym samym obowiązywać a, co więcej, jednoznacznie stwierdzał, że nigdy nie zostały one nadane. Dokument podkreślał także fakt, że skoro sekta uważa się za część tradycji zen rinzai, powinna podtrzymywać ideały zen, a nie stanowić schronienie dla bezpieczeństwa samurajów. W rezultacie dotychczas obowiązująca reguła mówiąca o tym, że tylko i wyłącznie ci o rodowodzie samurajskim mogą wstąpić do sekty została ostatecznie wycofana²³⁷. Cofnięto większość przywilejów gwarantowanych przez *Dekret ery Keichō*, a sekta Fuke została zredukowana do poziomu zwyczajnej sekty religijnej. Ponadto zakazano praktyki *takuhatsu*, która coraz częściej ograniczała się do zwyczajnego wymuszania pieniędzy. Statut komusō od tej pory nie stanowił już azylu dla rōninów i w znacznym stopniu została ograniczona ich wolność²³⁸. Tym samym dotychczasowe wpływy sekty i jej ogólny prestiż znacznie upadły.

Mimo późniejszych częstych prób odbudowy swojej pozycji, sekta Fuke nigdy już nie odzyskała wcześniejszego rozmiaru wpływów i podupadająca zmierzała ku schyłkowi okresu Edo, kiedy to razem z bakufu ostatecznie upadła²³⁹. Nastąpiło to w 1871 roku, kiedy rząd wydał Edykt Wielkiej Rady Stanu (jap. *Daijōkan fukoku*, 太政官布告), na mocy

²³⁵Tamże, 168.

²³⁶Takahashi 1990: 73.

²³⁷Tamże, 120.

²³⁸Takahashi 1990: 121.

²³⁹Marginalna pozycja i względnie luźny związek sekty Fuke z instytucją zen rinzai wraz z coraz większą popularnością *shakuhachi* wśród osób świeckich (co stało się przyczyną powstania różnych szkół *shakuhachi* w erze Meiji) mogły stanowić jedną z głównych przyczyn tego, że środowisku buddyjskiemu w Japonii nie zależało szczególnie na odbudowaniu sekty Fuke (Deeg 2007: 33).



Rysunek 15: Przykład zeświecczenia *fuke shakuhachi* w XIX wieku (fot. Hōjun; za pozwoleniem Uniwersytetu Komazawa w Tōkyō).

którego sekta Fuke oficjalnie przestawała istnieć²⁴⁰. Świątynie komusō zostały albo zniszczone albo przejęte przez inne sekty religijne. Dla przykładu, mnisi ze świątyni Reihōji zostali wypędzeni, teren zamieniono w plac zabaw a główny budynek służył za magazyn, nad którym nadzór pełnili miejscowi mieszkańcy. Całość spłonęła w pożarze w roku 1893 (fot. 15)²⁴¹. Grunty należące do świątyni Ichigetsuji zostały rozprzedane, a świątynia stała się częścią sekty shingon²⁴². Komusō zmuszono do porzucenia szat mnisich. Rok później całkowicie zakazano praktyki *takuhatsu* (fot. 16) i praktyki grania na *shakuhachi*, a instrument do tej pory traktowany jako narzędzie duchowe zaczął służyć jako zwyczajny instrument muzyczny. Bez względu na poczynania członków sekty Fuke, żadna z grup, które miały powiązania z bakufu nie mogły przetrwać po reformie przeprowadzonej przez władze Meiji. Mimo, że bezprawie stanowiło ogólny problem w ostatniej fazie okresu Edo wydaje się, że przynajmniej niektóre z przewinień, jakie zarzucano komusō, przede wszystkim jeśli chodzi o nadużywanie przywilejów, mogły przeważać szalę i stały się pretekstem do tego, aby ostatecznie rozwiązać sektę Fuke²⁴³.

²⁴⁰Kurihara 1918: 175–176.

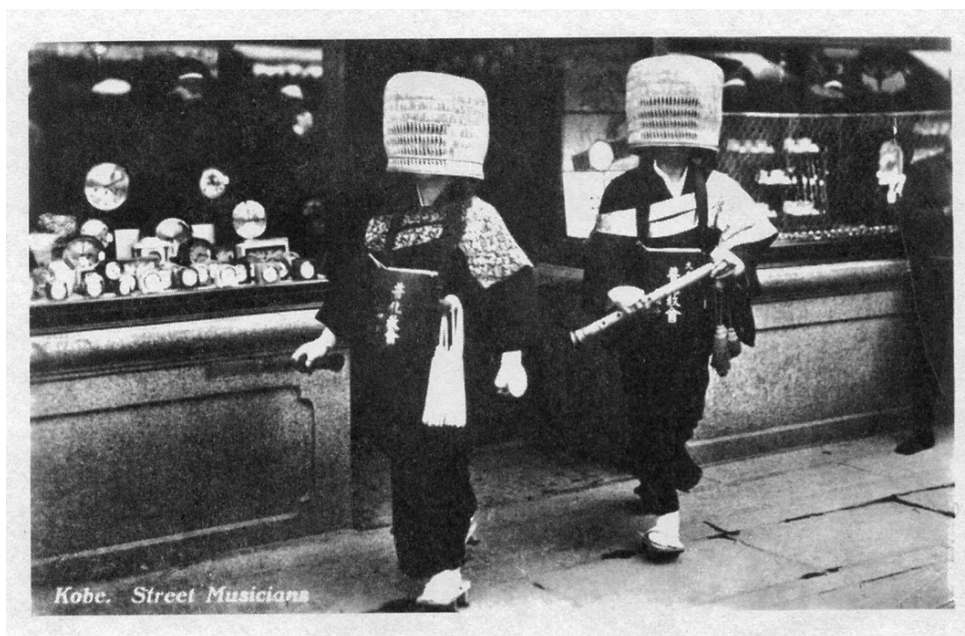
²⁴¹Sanford 1977: 437.

²⁴²Yamashita 1972: 166–168.

²⁴³Gutzwiller za Riley 1992: 138.



Rysunek 16: Pozostałości po świątyni Reihōji w mieście ōme, w Tōkyō. Na zdjęciu nagrobki komusō (fot. Hōjun).



Rysunek 17: Komusō podczas praktykowania *takuhatsu* (fot. Hōjun; za pozwoleniem Uniwersytetu Komazawa w Tōkyō).

Zakończenie

Skonstruowanie historii i całej ideologii sekty Fuke było wynikiem sytuacji społeczno-politycznej okresu Edo w Japonii, a w szczególności konfliktu pomiędzy zamożną warstwą burżuazji kupieckiej, która za wszelką cenę starała się o kulturowo-intelektualną emancypację w kontekście upadku i zubożenia większości warstwy wojowników za pomocą świadomego wykorzystania płaszczyzny religijno-duchowej w postaci „zapożyczenia” lub stworzenia własnej, prawomocnej (choć fikcyjnej) linii przekazu i tradycji. Efektem tego świadomego procesu wymyślania tradycji było wydanie w 1795 roku *Biografii kyotaku*, która nie tylko wskazywała — za pomocą wykorzystania wizerunku mnicha Puhua i Kakushina — na źródło sekty, zaznaczała nierozzerwalny związek ze starożytną tradycją zen i utożsamiała się z wojowniczym, samurajskim aspektem własnej, wyjątkowej praktyki (Kusonoki Masakatsu). Ponadto, powoływanie się na niektóre teksty źródłowe mówiące o wcześniejszych związkach i domniemanej ciągłości tradycji na płaszczyźnie: *boro-komosō-komosō*, w łatwy sposób „zabezpieczało” prawo do istnienia sekty na poziomie historycznym. Ten z kolei stał się podstawą do przekonania władz na udzielenie azylu w postaci zalegalizowania ruchu komusō na poziomie społecznym, gwarantującym przez to liczne przywileje.

Mimo że zlikwidowanie sekty w 1871 roku i laicyzacja jej członków zakończyło ten wyjątkowy „eksperyment” trwający około 200 lat, nie oznaczało to ostatecznego końca tradycji komusō. Wielu wybitnych wirtuozów *shakuhachi* opuściło świątynie i zaczęło wędrować po kraju nauczając rzemiosła gry na tym instrumencie. Mimo że duch zen ciągle obecny był w ich praktyce coraz częściej traktowano instrument jako narzędzie do tworzenia muzyki, nierzadko przy akompaniamencie innych instrumentów. Był to początek tradycji tzw. nowoczesnego *shakuhachi*, tematu czekającego na szersze opracowanie.

Bibliografia

- Blasdel, Christopher Yohmei 2008. *The Shakuhachi A Manual for Learning*. Tōkyō: Printed Matter Press.
- Borup, Jørn 2001. *Japanese Rinzai Zen: Myōshinji, a living religion*. Brill: Leiden/Boston.
- Chika Jundō (red.) 1998. *Dentō koten shakuhachi oboegaki*. Tōkyō: Shuppan geijutsusha.
- Deeg, Max 2007. „Komuso and 'Shakuhachi-Zen': From Historical Legitimation to the Spiritualisation of a Buddhist Denomination in the Edo Period”, *Japanese Religions* 32, 1&2: 7-38.
- Dōgen Kigen 2005. *Oko i Skarbiec Prawdziwego Praca. O praktykowaniu Drogi*. Zwoje I-XVI (przeł. Maciej Kanert). Kraków: Homini.
- Dōgen 2006. *Reguła zgromadzenia mnichów buddyjskich* (przeł. Maciej Kanert). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dumoulin, Henrich 2005. *Zen Buddhism: A History. Volume 2: Japan*. Indiana: World Wisdom.
- Elliot, Charles 1994. *Japanese Buddhism*. Richmond: Curzon Press Ltd.
- Frédéric, Louis 1988. *Życie codzienne w Japonii u progu nowoczesności*. (przeł. Eligia Bąkowska). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Frédéric, Louis 1971. *Życie codzienne w Japonii w epoce samurajów (1185–1603)*. (przeł. Eligia Bąkowska). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fukuda Hideichi (red.) 1982. *Towazugatari*. Tokyo: Shinchosha.
- Gould, T. 1982. Hasło „Fukeshū”. W: Shinmura Izuru (red.). *Kōjien*. Tōkyō: Iwanami Bunko.
- Gutzwiller, Andreas. „Shakuhachi of the Fuke-Sect: Instrument of Zen”, *World of Music* (26, nr 3): 53–65.
- Hall, John, Whitney 1979. *Japonia od czasów najdawniejszych do dzisiaj*. (przeł. Krystyna Czyżewska-Madajewicz). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hobsbawm, Eric J., Terence O. Ranger, (red.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hur, Nam-Lin 2007. *Death and Social Order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the 'Danka' System*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Iriya Yoshitaka 1989. *Rinzai roku*. Tōkyō: Iwanami-bunko.

- Jaffe, Richard 2001. *Neither Monk nor Layman. Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jaffe, Richard, Mohr, Michael 1998. „Editors’ Introduction. Meiji Zen”, *Japanese Journal of Religious Studies* 25 1/2 (Spring): 3–4.
- Johnson, Henry 2010. *The shamisen: Tradition and diversity*. Brill: Leiden/Boston.
- Kanda Shun’ichi 1998. *Kinseizenki kawashū*. Tōkyō: Koten Bunko.
- Kanert, Maciej 2005. *Buddyzm japoński. Jego polityczne i społeczne implikacje w okresie 538-645*. Warszawa: TRIO.
- Kawamoto Itsudō (red.) 1925. *Kyotaku denki. Shakuhachi no yūrai zōhō chushaku*. Tōkyō: Gakubundo Zohan.
- Ketelaar, James Edward 1990. *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and its persecution*. Princeton: Princeton University Press.
- Kikkawa Eishi 1965. *Nihon ongaku no rekishi*. Tōkyō: Sōgensha.
- Kim, Hee-Jin 2004. *Eihei Dōgen. Mystical Realist*. Boston: Wisdom Publications.
- Kirchner, Thomas Yūhō 2008. *The Record of Linji*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Kitamura Nobuyo (red.) 1830. *Kiyūshōran*. Tōkyō: Kondō Katsuhan-jo.
- Koide Kohei 1971. *Nihon no dentō ongaku*. Tōkyō: Ongaku no tomosha.
- Kotański, Wiesław 1963. *Zarys dziejów religii w Japonii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kurihara, Kōta 1918. *Shakuhachi shikō*. Tōkyō: Chikuyūsha.
- Kyoji Ishii 2008. *Ikkyū Oshō Daizen*. Tōkyō: Kawade Shobo Shinsha.
- Lee, Riley 1992. *Yearning for the bell; A study of transmission in the shakuhachi honkyoku tradition*. Sydney: University of Sydney.
- Leupp J. Gary 1992. *Servants, Shophands, and Laborers in the Cities of Tokugawa Japan*. New Jersey: Princeton University Press.
- Linder, Jinmei Gunmar 2012: *Deconstructing Tradition in Japanese Music – Study of Shakuhachi, Historical Authenticity and Transmission of Tradition*. Stockholm University: Stockholm.
- Masahara Ichirō 2004. „Fukeshū no naritachi ni Ikyū no kage”, *Ichion jōbutsu* 34: 20-34.
- Matsuo Kenji 2007: *A History of Japanese Buddhism*. Global Oriental: Kent.
- McMullin, Neil 1984. *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Nakamura Hajime 1981. *Bukkyōgo-daijiten*. Tōkyō: Tōkyō Shoseki.
- Nakatsuka Chikuzen 1979. *Kinkoryū shakuhachi shikan*. Tōkyō: Nihon ongakusha.

- Ogawa Takashi 2008. *Rinzairoku. Zen no goroku no kotoba to shisō*. Tōkyō: Iwanami bunko.
- Okada Fujio 2001. *Komusō no nazo — Suizen no kokoro*. Akida: Akida Bunka Shuppan.
- Okamoto Chikugai 2012. *Shakuhachi zuisōshū*. Tōkyō: Myōan sōryūkai.
- Ratti, Oscar, Adele Westbrook 1997. *Sekrety Samurajów. Studium o japońskich sztukach walki*. Translated by Marek Matusiak. Bydgoszcz: Diamond Books.
- Rodowicz, Jadwiga 2006. „Nō w okresie Meiji”. W: Beata, Kubiak Ho-Chi. *Japonia okresu Meiji. Od tradycji ku nowoczesności*. Warszawa: NOZOMI.
- Sanford, James H. 1977. „Shakuhachi Zen. The Fukeshu And Komuso”, *Monumenta Nipponica*, Vol. 32, No. 4 (Winter): 411-440.
- Sansom, George 1963. *A History of Japan (1615-1867)*. Stanford: Stanford University Press.
- Takahashi Kūzan 1979. *Fukeshū no rekishi*. Tōkyō: Fukeshūshi kankō kai.
- Takahashi, Tone 1990. *Tozan-ryū: An Innovation of the Shakuhachi Tradition From Fuke-shu to Secularism*. The Florida State University School of Music. Florida.
- Takeda Kyoson 1997. *Komusō. Hijiri to zoku no ikeishatachi*. Tōkyō: Shinano.
- Tamamuro Fumio 2001. „Local Society and the Temple-Parishioner Relationship within the Bakufu’s Governance Structure”, *Japanese Journal of Religious Studies* 28 3/4: 262-264.
- Tanabe Hisao 1954. *Nihon no ongaku*. Tōkyō: Bunka Kenkyusha.
- Tanaka Kenji 2008. *Nihon ongakushi*. Tōkyō : Tōkyō dō shuppan.
- Thelle, Notto R 1987. *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue 1854-1899*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Tsukitani Tsuneko 2000. *Shakuhachi koten honkyoku no kenkyū*. Tōkyō: Shuppan Geijutsu-sha.
- Tsuneko, Tsukitani, Tōru, Seyama, Satosih, Sihmura, Riley, Kelly Lee The Shakuhachi: The instrument and its music, change and diversification
- Tubielewicz, Jolanta 1984. *Historia Japonii*. Warszawa: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich.
- Tubielewicz, Jolanta 1996. *Kultura Japonii. Słownik*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Turnbull, S.R 1977. *The Samurai. A military history*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- Ueno Katami 1988. *Shakuhachi no rekishi*. Tōkyō: Shimada ongaku shuppan.

- Varley, Paul 2006. *Kultura japońska*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Vlastos, Stephen (red.) 1998. *Mirror of Modernity — Invented Traditions of Modern Japan*. California: University of California Press.
- Watanabe Tsunaya (red.) 1966. *Shasekishū*. Tōkyō: Iwanami Bunko.
- Wesołowska, Marta 2012. *Gagaku. Dzieje i symbolika japońskiej muzyki dworskiej*. Warszawa: TRIO.
- Yamaguchi Masayoshi 2005. *Shakuhachi shi gaisetsu*. Tōkyō: Shuppan Geijutsusha.
- Yasuraoka Kōsaku (red.) 1967. *Tsurezuregusa zenchūshaku*. Tōkyō: Kadokawa shoten.
- Yoshida Kenkō 1957. *Tsurezuregusa* [w]: *Nihon koten bungaku taikei*. Tōkyō: Iwanami shoten.
- Żeromska, Estera 2010. *Japoński teatr klasyczny. Korzenie i metamorfozy. Tom 1. No, kyogen*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.

Wywiady:

Maekawa Kōgetsu, członek Stowarzyszenia Nad Badaniami Komusō. Wywiad przeprowadzony przez autora pracy 17 lipca 2012. Nagranie na dyktafon. Dom prywatny, Kawasaki.