

Wojciech Jeżewski

## PODSTAWOWE ASPEKTY ETYKI BUDDYJSKIEJ\*

Recepcja buddyzmu i innych azjatyckich religijnych światopoglądów w obszarze dominacji kultury zachodniej<sup>1</sup> ma – zdaje się – szersze podłoże niż proste zainteresowanie odmiennością kulturową. W pracy tej, ze względu na szczupłość miejsca, ograniczę się do omówienia podstaw etyki buddyjskiej. Wydaje mi się bowiem, że większość popularnych tekstów do niej nawiązujących pomija te kwestie, skupiając się głównie na dwóch wynikających z nich aspektach: teorii etyki praktycznej i przydatności terapeutycznej. Pominę też niezwykle interesujący wpływ, jaki wywarła filozofia buddyjska na trwające mniej więcej od lat sześćdziesiątych przemiany kulturowe w obrębie cywilizacji zachodniej.

U podstaw całej myśli buddyjskiej<sup>2</sup> leżą zasady dialektyczne – „Cztery Szlachetne Prawdy: cierpienie istnieje; każde cierpienie ma przyczynę; jest możliwość uwolnienia się od niego; istnieje też droga prowadząca do tej wolności”<sup>3</sup>. Są one kwintesencją, źródłem, streszczeniem rozważań Buddy. Z interpretacji tych zasad wywodzą się wszelkie pojęcia epistemologiczne, etyczne, ontyczne i praktyczne buddyzmu<sup>4</sup>. Same prawdy zaś są wywiedzione w oparciu o osobiste doświadczenie Buddy (o czym świadczą biografowie). Rozważmy je kolejno.

Cierpienie istnieje. Jest taka przypowieść o czterech wyprawach Buddy poza pałac<sup>5</sup>, podczas których spotkał starca, chorego, żałobników i żebrzącego

\* Redakcja „Etyki” serdecznie dziękuje dr hab. Annie Jedynak za przejrzenie niniejszego tekstu.

<sup>1</sup> Zob.: *Buddyzm na Zachodzie*, w: D. Keown *Buddyzm*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 1997.

<sup>2</sup> Należy pamiętać, że buddyzm nie powstał w próżni. Budda historyczny poruszał się w przestrzeni wyznaczonej przez pojęcia i zasady doktryny indyjskiej (hinduizm, braminizm). W tym historycznym znaczeniu jest on wielkim reformatorem tradycyjnej etyki, z której przejął przede wszystkim część pojęciową (przekształcił natomiast znacznie część doktrynalną).

<sup>3</sup> Dalajlama *Moc Współczucia*, tłum. J. Grabiak, M. Żarnowski, Poznań 1996, s. 9–10.

<sup>4</sup> Na łonie buddyzmu istnieją dwa zasadniczo odrębne odłamy: Hinajana (mały wóz) i Mahajana (duży wóz). Pierwsza szkoła rozprzestrzeniła się głównie w południowej Azji (m.in. Sri Lanka, Tajlandia, Birma), druga w centralnej (m.in. Tybet, Chiny, Japonia). Różnią się przede wszystkim interpretacją trzeciej i czwartej Szlachetnej Prawdy. W tekście nie będę omawiał różnic, jakie między nimi zachodzą.

<sup>5</sup> Budda, wł. Siddhartha Gautama, pochodził z drugiego pośród czterech stanów bramińskiego społeczeństwa – arystokratycznego stanu wojowników.

mnicha, co uświadomiło mu cierpienie, na jakie wystawiony jest człowiek. Można wyróżnić dwa źródła cierpienia: ciało i psychikę (umysł). Ciało podlega bólowi, chorobie, śmierci. Umysł podlega zmysłom, emocjom i pragnieniom.

Cierpienie ma przyczynę. Ta prawda oparta jest na trzech konstatacjach dotyczących natury świata: (a) świat jawi się nam w serii obserwowalnych zjawisk, więc (b) świat jest niesubstancjalny (bo zjawisko to zmiana, a substancja to stałość) i (c) świat jest nietrwały (bo jest niesubstancjalny). Stałość, w jakiej mylnie jawi się nam świat, jest wynikiem układu zjawisk występujących w pewnych określonych układach przyczynowo-skutkowych<sup>6</sup>. „Przyczyna i skutek – mimo iż mogą się one różnić co do swej natury – muszą mieć te same zasadnicze własności, musi istnieć między nimi określona więź, w przeciwnym bowiem wypadku ta sama przyczyna nie mogłaby pociągać za sobą tego samego skutku”<sup>7</sup>. Są to nieskończone ciągi bez początku, związane oddziaływaniem pomiędzy swoimi składnikami – reakcja–bodziec–reakcja–bodziec–reakcja–bodziec<sup>8</sup>. Według rygorystycznie pojmowanej buddyjskiej logiki dedukcji, nie mamy prawa uznać, że Coś istnieje samoistnie, bez przyczyny. Dialektyczna zasada stawania się nie dotyczy jedynie – rozumianych w sposób zachodni – zjawisk fizyczno-chemicznych, ale swym zasięgiem obejmuje również wszechświat jako całość i człowieka w jego aspekcie duchowym. Człowiek jako składnik rzeczywistego świata podlega bowiem takiej samej analizie jak świat przedmiotów. W czasie najprostszej autorefleksji odnajdujemy w sobie dualizm ciała i umysłu. W dekonstrukcji pojęcia „osoba” nie znajdujemy argumentów świadczących o jedności i trwałości psychicznej i fizycznej<sup>9</sup>. Nasza zjawiskowość wymaga przyczyny: „Zarówno ciało, jak i umysł muszą mieć przyczynę. Tworzą się one w chwili poczęcia i zaczynają funkcjonować. Przyczyną na przykład ciała człowieka są ciała jego rodziców. Ale materia nie może przecież wytworzyć umysłu ani też umysł materii. Stąd praźródłem umysłu może być tylko umysł istniejący przed poczęciem; innymi słowy, musi istnieć ciągłość

<sup>6</sup> Przykładem uzasadnienia twierdzenia o niesubstancjalności i nietrwałości jest znana dekonstrukcja pojęcia „rydwan”. Jest to ćwiczenie sofistyczne. Zadajemy pytanie: Czym jest rydwan? Dochodzimy do wniosku, że nie jest żadną składową rzeczą (dyszlem, gwoździem itp.), nie jest też tymi wszystkimi rzeczami naraz, nie składa się też z niczego tych rzeczy. „Wniosek” jest jeden: „rydwan” jest tylko dźwiękiem, nie ma rzeczywistego rydwanu.

<sup>7</sup> Dalajlama *Wprowadzenie do buddyzmu*, tłum. Klub Anthanor, część I, s. 5.

<sup>8</sup> W buddyzmie występuje cykliczna koncepcja czasu i cykliczny porządek kosmiczny – tworzy to swoiste *perpetuum mobile*. Świat powstaje z rozpadu świata poprzedniego, po czym starzeje się, aby sam w końcu ulec rozpadowi i stać się przyczyną świata kolejnego. W tym sensie Wielki Wybuch, traktowany przez zachodnich fizyków jako prapoczątek wszechświata, jest jedynie efektem rozpadu Wszechświata poprzedniego w niekończącym się cyklu przemian.

<sup>9</sup> Dekonstrukcja osobowości polega na zanalizowaniu wszystkich uniwersalnych cech osobowych. Jest pięć składników (*skandha*) określających „osobę”: forma cielesna, wrażenia i odczucia, percepcje, impulsy, świadomość. „Osoba” objawia się poprzez nie, nie istnieje jednak żaden realny (doświadczalny) fundament jej scalający.



między umysłem aktualnym i istniejącym uprzednio”<sup>10</sup>. Znając naturę świata i człowieka, znamy też przyczynę cierpienia. Jest nią ignorancja, przypisująca światu i ludziom inne cechy, niż w rzeczywistości mają. Skutkiem błędnego rozpoznania jest niemożliwe do spełnienia pragnienie trwałości i substancjalności, które rodzi bolesne niezaspokojenie (*dukkha*). Podsumowując, pierwotnym źródłem cierpienia jest niewiedza (*avidja*), na jej podłożu, do błędnie rozpoznanego stanu rzeczy nabieramy stosunku emocjonalnego. Cierpienie jest wynikiem niespełniania przez rzeczywistość pokładanych w niej nadziei.

Są dwa porządki przyczynowo-skutkowe, zwane prawem karmy (sans. *karma*), które wywołują cierpienie podczas życia ludzkiego: (a) psychiczny: cierpienie powstaje na linii pożądanie – zaspokojenie, i (b) cielesny: cierpienie powstaje na linii życie – śmierć. Nasze przywiązanie do iluzji (*maja*) wywołuje jeszcze jeden negatywny skutek – zamknięcie naszego życia w kosmicznej perspektywie ciągłego odradzania się (krąg narodzin i śmierci, sans. *samsara*). Z tejże kosmicznej perspektywy cierpienie jest wynikiem gry, jaka trwa między wszechświatem a człowiekiem<sup>11</sup>. Rodzimy się nie znając reguł gry. Dopóki ich nie poznamy, nie mamy szans na pozytywny wynik gry.

Wyzwolenie od cierpienia. Prawda trzecia jest konsekwencją Prawdy drugiej: jeśli możemy rozpoznać racjonalną przyczynę naszych cierpień, to możemy również uniknąć cierpienia. Należy pozbyć się jedynie pragnienia, które jest wynikiem niewiedzy (*avidja*). „Człowiek niewiedzący to ten, który traktuje swoje ego jako ostateczną rzeczywistość, podczas gdy osoba zdolna do przezwyciężenia sensu ego nie jest pogrążona w niewiedzy. (...) Przeciwnieństwem *avidja* jest wyzwolenie. Wyzwolenie z czego? Z niewiedzy, z tego niedobrego ograniczenia się do «ja»”<sup>12</sup>. Pełne wyzwolenie jest osiągnięciem stanu nirwany<sup>13</sup>, czyli całkowitego zestrojenia się z funkcjonowaniem wszechświata (*dharmy*)<sup>14</sup>, co jest równoważne z przerwaniem procesu ponownych narodzin i śmierci (*samsara*), wywoływanych przez zasadę przyczyny i skutku (*karma*). Przez „poddanie się” należy tu rozumieć zupełną „otwartość” na przepływ przez nas kosmicznej *dharmy*. Zwrotem najlepiej oddającym ten stan w języku polskim jest „być powietrzem”, czyli nie

<sup>10</sup> Dalajlama *Wprowadzenie ...*, str. 5.

<sup>11</sup> Buddyjskie źródła najprawdopodobniej nie podają, dlaczego do gry w ogóle dochodzi; przyczyn być może należałoby szukać w hinduskiej mitologii.

<sup>12</sup> R. Weber *Poszukiwanie jedności*, tłum. T. Jurewicz, Warszawa 1990, s. 57.

<sup>13</sup> Nirwana oznacza „zgaszenie” lub „zdmuchnięcie”; p.: D. Keown *Buddyzm, op. cit.*, s. 68.

<sup>14</sup> *Dharma* jest pojęciem wieloznacznym: po pierwsze oznacza jednostkowy byt zjawiskowy (jak pisze Dalajlama [w: *Wprowadzenie ...*, *op. cit.*, s. 9]: „Wszystkie rzeczy tego świata, których natura daje się zdefiniować, znane są jako Dharmy”), po drugie występuje jako określenie nauk Buddy oraz całego zestawu pouczeń etyczno-religijnych, i w końcu, po trzecie, w najszerszym rozumieniu wszelkiej prawdziwej wiedzy [czyli prowadzącej do rozpoznania ładu wszechświata (*rita*), odwiecznych praw harmonii leżących u podstaw Natury], bo jak głosi Dalajlama (*ibidem*, s. 9) – każda „szlachetna działalność intelektualna, fizyczna czy społeczna implikuje Dharmę czyli religię”.

stawiać żadnego oporu, być niezauważalnym. To najtrudniejszy do wyjaśnienia fragment myśli buddyjskiej. Stan nirwany jest całkowitym wygaśnięciem wszystkich przyczyn powodujących cierpienie, a więc jest to stan bez-jaźni i bez-cieleśności (bo przywiązanie do autonomiczności własnej jaźni i własnego ciała, nie mówiąc o świecie zewnętrznym, jest źródłem cierpienia). „Nirwana z pewnością nie jest unicestwieniem ego, ponieważ nie ma żadnego ego, które można by unicestwić. Jeśli w ogóle unicestwia cokolwiek, to złudzenie, fałszywe poczucie ego. (...) Nibbana [nirwana – przyp. aut.] nie jest istnieniem i nie może być też nieistnieniem. Istnienie i nieistnienie są na równi uwarunkowane i relatywne. Nibbana, która jest czymś ostatecznym, nie może być określona jako istnienie bądź nieistnienie”<sup>15</sup>. Nirwana to osiągnięcie „Pustki”<sup>16</sup>. „Pustka” nie ma jednak znaczenia ontologicznego, nie może w ogóle mieć żadnego określonego znaczenia. Sens tego ostatecznego podłoża wyjaśnia do pewnego stopnia Zasada Współzależnego Powstawania. Mówi ona, że wszelkie zjawiska są uwarunkowane przez inne, a więc są one pozbawione swej autonomicznej, samodzielnej istoty. Stąd: „Poszukując prawdziwej istoty zjawiska lub zdarzenia, znajdujemy jedynie Pustkę. Nie znaczy to, że ona sama jest absolutna, ponieważ również Pustka jako pojęcie nie może się oprzeć naszej analizie. Gdy potraktujemy ją jako obiekt i znów zbadamy, nie odnajdziemy jej”<sup>17</sup>. Doktryna Pustki mówi tyle: rzeczywistość świata, który uznajemy za rzeczywisty, jest pozorna i wynika z konstrukcji naszych zmysłów, psychiki i w rezultacie języka; z powyższych względów nie mamy możliwości poznania<sup>18</sup> innej (prawdziwej) rzeczywistości, cały więc nasz wysiłek powinniśmy skierować na ćwiczenie się w rozpoznawaniu tej iluzji (medytacja), bo przewartościowanie, jakiemu jesteśmy skłonni poddać nasz subiektywny świat, prowadzi do cierpienia. Wiedza o naturze wszechświata leży poza zakresem odpowiedzi na pytanie, które zadał Budda: Jak uniknąć cierpienia? I rzeczywiście, buddyzm zatrzymuje się na nirwanie jako terapeutycznym procesie przemiany świadomości, powstrzymując się od sądów o naturze Rzeczywistości. Nie znaczy to jednak, że buddyzm lekceważy wiedzę o naturze świata. Zwraca uwagę na pragmatyczny i poznawczy charakter nauki, przedstawiającej uzasadnienie dla naszych zdroworozsądkowych spostrzeżeń. Jednocześnie jednak wiedza w rozumieniu buddyjskim, i w ogóle azjatyckim, ma zupełnie inny cel niż nauka. Nie ma tu po pierwsze rozdziału pomiędzy religią i przyrodą. Nie ma tu też ciekawości podszytej chęcią podporządkowania przyrody ani prób racjonalizowania i obiektywizacji

<sup>15</sup> Kompilacja cytatów za: J. Sieradzan (red.) *Przekroczyć próg mądrości*, Kraków 1997, s. 122.

<sup>16</sup> Inaczej mówiąc doktryna Środkowej Ścieżki przedstawiona przez mnicha buddyjskiego Nagardżunę; zob.: Nagardżuna *Wybór pism*, tłum. J. Sieradzan, Kraków w Roku Wodnej Owcy (1992).

<sup>17</sup> Zob.: Dalajlama *Moc ...*, *op. cit.*, s. 65.

<sup>18</sup> Chodzi o poznanie empiryczne, poznanie poprzez obserwację, poznanie poprzez wnioskowanie; nirwana też ma być poznaniem, ale całkowicie innego rodzaju: pozazmysłowym, pozaintelektualnym, pozaintuicyjnym.



osiągniętych wyników. Wiedza ma charakter służebny ze względu na cel, jaki stawia sobie człowiek formułujący za Buddą pytanie o możliwość eliminacji cierpienia. Przekroczenie wiedzy gdzieś na horyzoncie naszych doświadczeń jest konsekwencją tego celu. Nirwana jest więc zarazem najdoskonalszym wyrazem i skutkiem osiągnięcia wiedzy o naturze wszechświata, prowadzącej do likwidacji cierpienia. Jest też zakończeniem procesu przemiany świadomości – ostatecznym kresem ludzkiego doświadczenia i rozumienia. Człowiek podnosi się ze stadium myśli dyskursywnej i rozróżniającej do stanu „absolutnej wolności od jakichkolwiek skażeń moralnych i intelektualnych”, do stanu „najwyższego oświecenia, całkowitego i nie dającego się określić”<sup>19</sup>. Próbuje się jednak opisać to, co poza doświadczenie wykracza, nieuchronnie wchodząc na grunt mistyczny. Jest to możliwe przez metaforyczne, intuicyjne opisy stanów osiąganych na najwyższych stopniach medytacji, przez poszukiwanie analogii pomiędzy tymi stanami a konstrukcjami językowymi<sup>20</sup>. Mamy więc opis, który nie prowadzi do właściwego zrozumienia, a jedynie do oddania nastroju. Stan „otwarcia” osiągany w nirwanie wyposażony jest w atrybuty doskonałości: pełni szczęścia i mądrości. Taki opis jest zarazem konsekwencją nieteistycznego porządku świata<sup>21</sup> – sens ostateczny owe mu „wyzwoleniu” (nirwana jest przerwaniem kręgu *samsary*) nadaje właśnie owo kontinuum (*rita*) zawarte pomiędzy istnieniem a nieistnieniem – nieopisywalne (bo wykraczające poza różnicujące pojęcia języka), a jednak opisywane. To „świat najwyższej realizacji czyli świat stanu umysłu Buddy, kontrolowany przez Absolutną Współczującą Mądrość, która nie powoduje nawet cienia cierpienia; (...) świat Doskonałej Czystości, Mądrości, Absolutnego Współodczuwania ze wszystkim, co się przejawia (...); świat Absolutnej Harmonii, skąd nieprzerwanie płynie niczym niecuwarunkowane (nie dające się zastopować) promieniowanie, wspomagające wszystko, co się przejawia, by uwolniło się od cierpienia i zaistniało w świecie nirwany, która jest aktywnym zrealizowaniem szczęścia w połączeniu z całym kosmosem (zaprzeczeniem obojętności), nirwany, która jest autentyczną identyfikacją ze wszystkimi formami życia i radosną grą Mądrości”<sup>22</sup>.

Droga od cierpienia do wyzwolenia. Prawda ta jest konsekwencją trzech pozostałych i nadaje całemu zagadnieniu praktyczny wymiar. Jest to „prawda o drodze prowadzącej do zniszczenia cierpienia: jest nią szlachetna, z ośmiu części zło-

<sup>19</sup> Zob.: Dalajlama *Wprowadzenie ...*, *op. cit.*, s. 11.

<sup>20</sup> Podobna sytuacja występuje we współczesnej fizyce. Właściwości fizyczne, jakie przypisujemy terminowi „molekuła” opisujemy za pomocą analogii do zwrotów, opisujących zjawiska obserwowalne np. słowa „rój”; podobna sytuacja występuje w teorii światła, które opisujemy raz za pomocą odniesienia do właściwości dynamicznych cząstek, a raz do właściwości fal; zob.: W. V. Quine *Przedmioty postulowane a rzeczywistość*, w: W. V. Quine *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1986.

<sup>21</sup> Świat buddyjski nie ma transcendentnego Stwórcy. Sami praktykujący określają buddyzm jako religię nieteistyczną, aby odróżnić ateizm (materializm) od od buddyjskiej ścieżki rozwoju świadomości.

<sup>22</sup> A. Jędrzejewska *Myoshu*, w: *Przekroczyć ...*, *op. cit.*, s. 38.

żona Ścieżka: słuszny pogląd, słuszne postanowienie, słuszne słowo, słuszny czyn, słuszny żywot, słuszne dążenie, słuszne skupienie, słuszna medytacja<sup>23</sup>. Słuszne, bo zgodne z kosmicznym prawem *dharmy*. Te osiem elementów składa się na trzy kategorie wyznaczające drogę doskonalenia moralnego: zdobywanie mądrości (*panna*) – dwa pierwsze elementy, postępowania cnotliwego (*sila*) – trzy następne elementy i uprawiania medytacji (*samadhi*) – pozostałe trzy elementy.

Na tym poziomie wyraźnie zaznacza się subiektywny i doświadczalny charakter nauk buddyjskich. Buddyzm nie posługuje się rygorystycznymi nakazami, ale zbiorem pouczeń o różnym stopniu ważności i skomplikowania, odgrywającymi rolę drogowskazów dla wszystkich tych, którzy nie dostąpili jeszcze oświecenia. Wskazania moralne są wynikiem doświadczeń osób o najwyższym rozwoju duchowym; są normatywnym zapisem sposobu życia i działania tychże osób – nie są prawami objawionymi, ale doświadczonymi (choć z perspektywy zwykłego śmiertelnika mają wymiar objawienia). Ostatecznie bowiem, sens życia ludzkiego sprowadza się właściwie do wypełnienia pewnego wiecznego wzoru zapisanego we wszechświecie: nirwana = poznanie = dharma = stan umysłu Buddy, który równoważny jest z brakiem cierpienia, a ten z kolei z rozpoznaniem i zespoleniem się z naturą wszechświata. Każde świadome zmniejszenie cierpienia nabiera wymiaru religijnego, uniwersalnego: nie odnosi się bowiem tylko do indywidualnej *karmy*, ale również do *karmy* wszechświata. To godne „tkwienie” w pewnym moralnym porządku natury, bez względu na naszą egzystencjalną i moralną sytuację, jest wynikiem idei jedności. Najśłynniejsze chyba zdanie hinduskie brzmi: Ty jesteś Tym. Zło nie leży poza nami, jest wynikiem naszej ignorancji. Człowiek sam sobie wytwarza piekło na Ziemi. Cnota jest wiedzą i równocześnie zniesieniem zła. Jest to jedna z podstawowych cech różniących buddyzm od chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo ma strukturę hierarchiczną, wertykalną (Bóg [dobro], szatan [zło], człowiek, świat materialny), buddyzm natomiast liniową, lertykalną: jakościowo wszystko jest tożsame, różni je natomiast położenie na osi – odległość od punktu zerowego.

Relacje pomiędzy człowiekiem, jego uczynkiem, wolną wolą i konsekwencjami tego czynu dla wyzwolenia wyznaczają – omawiane już – współoddziałujące prawa *karmy* i *dharmy*. Prawo *karmy* mówi, że każdy uczynek ma swoją przyczynę i nieuchronnie wywołuje jakiś skutek. Prawo *dharmy* mówi, że dobry uczynek kumuluje dobrą energię karmiczną, natomiast zły uczynek kumuluje złą energię karmiczną, i że energia ta wpłynie na przebieg tego lub przyszłego życia. Można powiedzieć, że istnieją tu dwa modele moralne. Działanie moralne jest zbieraniem dobrych uczynków, a zasada kumulowania energii karmicznej pociąga za sobą – niekonięcznie bezinteresowne – dążenie do zgromadzenia jak największej ilości zasług (*punna*), w celu wypracowania jak najlepszego życia w przyszłości. Ta kumulacja dobrej energii karmicznej ma jednak pewien negatywny odcień – wydłuża łańcuch istnienia, który w ostateczności jest źródłem cierpienia. To model

<sup>23</sup> M. Mejer *Buddyzm*, Warszawa 1980, s. 248.



moralności praktycznej. Z drugiej strony u kresu drogi doskonalenia moralnego leży całkowite wyzwolenie od cierpienia (nirwana). Jest to równoważne z wydstaniem się poza krąg śmierci i ponownych narodzin, a więc osiągnięciem stanu, w którym zasługi, energia karmiczna nie odgrywają roli. Jest to bezpośrednio rozpoznanie *dharmy*. To model moralności doskonałej. W nirwanie dochodzi do rozpoznania moralności jako mądrości i harmonii wszechświata. Życie doczesne, polegające na praktykowaniu cnót, nie może w pełni ujawnić *dharmy* – jest ono tylko budowane na jej podobieństwo, służy więc poniekąd tylko doskonaleniu naszej wrażliwości na odkrywanie *dharmy* (bez tej wrażliwości, doskonałej poprzez ośmiostopniową ścieżkę, nie było by możliwe osiągnięcie nirwany).

Wolna wola jest czymś naturalnym z punktu widzenia człowieka. Wiemy, że mamy możliwość wyboru, bo jest to jedna z podstawowych i doświadczalnie sprawdzalnych właściwości świadomości. Wolna wola, tak jak każde pojęcie dotyczące ludzkiej konstytucji, ma też negatywny wymiar – podtrzymuje bowiem fałszywe mniemanie o nas jako samodzielnych, niezależnych jednostkach. *Karma* „sprowadza nas” na świat w odpowiednim miejscu i sytuacji (kraj, rodzina, status majątkowy, iloraz inteligencji itp.), wyznacza też ważniejsze wydarzenia w naszym życiu oraz ogólny stosunek do świata materialnego. Można powiedzieć, że zachowane w psychice ślady uczynków z przeszłości kształtują to, jak odbieramy odpowiednie wydarzenia w świecie i jak się do nich ustosunkowujemy obecnie. Pozostaje pytanie o status *karmy*: czy jest to determinizm logiczny, czy przeznaczenie kierowane jakąś wszech-świadomością, a więc, co powoduje moje kolejne istnienie lub w którym momencie „ciężar złych uczynków” przeważa szalę, decydując o formie mojego kolejnego istnienia (sprawę można dowolnie komplikować). W praktyce buddyjskiej wolna wola jest konsekwencją nadrzędnej roli umysłu wobec ciała. „Rolą inteligencji jest uświadomienie sobie korzystnych i niekorzystnych skutków naszych działań i wybór takiej drogi, która będzie najodpowiedniejsza”<sup>24</sup>. *Karma* wyznacza pole naszego działania, naszemu umysłowi pozostawiając jednak analizę rozgrywających się zdarzeń i wybór strategii zachowania wobec zmiennej rzeczywistości.

Każdy czyn rodzi dwojakiemu rodzaju skutki: nieprzechodnie (efekt mojego działania wpływa na moje życie) i przechodnie (efekt mojego działania wpływa na czyjeś życie). Dlatego w etyce buddyjskiej równoległy jest porządek wartości związany z dbaniem o własne dobro (rozumiane jako realizacja prawa naturalnego – *dharmy*) i ze społeczną troską o innych. Samodoskonalenie to pielęgnowanie „właściwych dyspozycji i nawyków, tak aby postępowanie moralne stało się naturalną i spontaniczną manifestacją uzewnętrznionych i należycie ugruntowanych poglądów oraz wartości”<sup>25</sup>. W praktyce oznacza odpowiednie nastawienie do świata zewnętrznego, objawiające się spokojem umysłu i umiejętnością znajdowania w każdym zdarzeniu przyczyn zadowolenia i szczęścia. Dopiero gdy

<sup>24</sup> Dalajlama *Moc...*, *op. cit.*, s. 11.

<sup>25</sup> D. Keown *Buddyzm*, *op. cit.*, s. 116.

osiągniemy stan względnego zadowolenia z własnego życia (bardziej: wiedzę o przyczynach takiego stanu) stajemy się otwarci na problemy społeczne i przydatni dla innych. Perspektywa społeczna wyłania się paradoksalnie z dekonstrukcji *ego* jako stałego fundamentu naszych pragnień, rozczarowań i emocji. Stajemy się uniwersalni i potencjalnie tożsami z innymi (nie ma ego, nie ma ciała, nie ma wyraźnych granic między mną a światem). To bliskie pokrewieństwo wyraża się w głównej zasadzie buddyźmu – swoistej odmianie imperatywu kategorycznego: „Ponieważ wszystkie istoty poszukują szczęścia i unikają cierpienia, nie należy nigdy czynić niczego, czego nie chcielibyśmy, aby nam czyniono”<sup>26</sup>. Stąd fundamentalnym postulatem buddyźmu jest nienaruszalność życia (*ahimsa*). Wyrasta on z głębokiego utożsamienia się z innymi istotami żyjącymi. „Wśród wszystkich czujących istot nie ma nawet jednej takiej, która nie byłaby twoim ojcem lub matką. Aby więc w jakiś sposób odplacić wszystkim czującym istotom za ich dobroć, zacznij pracować na rzecz ich pomyślności”<sup>27</sup>. Ta podstawowa prawda wymaga ciągłego podtrzymywania. Stąd u podstaw moralnego życia leżą trzy cnoty kardynalne: beznamiętność (*araga*), czyli brak pożądania, życzliwość (*adosa*) wobec wszystkich istot, zrozumienie (*amoha*) nauk buddyjskich. Razem wyrażają się one we współczującym stosunku do świata (zrozumienie przyczyn cierpienia i chęć pomocy tym, którzy cierpią).

Powróćmy jeszcze na chwilę do paradoksów, którymi operuje buddyżm. Podstawowym problemem, godzącym – zdawałoby się – w samo sedno nauk buddyjskich, jest konstytucja człowieka, a właściwie, w rozumieniu klasycznym, jej brak. Człowiek nie jest określony ani substancjalnie, ani duchowo. Jego pojęcie wciąż oscyluje pomiędzy paradoksem istnienia, któremu przypisuje się nieistnienie, a nieistnieniem (nirwana), któremu przypisuje się istnienie, choć odmawia się temu istnieniu wymiernej konstytucji.

„Nibbana [nirwana] jest, lecz nie ma nikogo, kto jej poszukuje;  
Ścieżka istnieje, ale nie ma podróżującego po niej”<sup>28</sup>.

Drugi aspekt wiedzy o człowieku jeszcze sprawę utrudnia. Człowiek nie objawia się w jednym nieokreślonym istnieniu, lecz w ich dowolnie długim szeregu, będącym wynikiem powszechnego prawa przyczynowo-skutkowego, determinującego przyszłe działania (chodzi o konieczność ukonstytuowania każdego z nich w przeszłości, w ich przyczynie). Budowanie na tej podstawie jakiegokolwiek teorii moralnej, której integralnym składnikiem jest odpowiedzialność za czyny i wolna wola, jest zaiste karkołomnym, sofistycznym zadaniem. Można by powiedzieć, że cała buddyjska filozofia jest refleksją nad relacją „tego, co szczegółowe, do tego, co powszechne. Rozumienie to pozwala postrzegać jedność w wielości, ducha w materii, świętość w rzeczach codziennych oraz rolę indywidualnej świa-

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>27</sup> *Padmasambhawa*, cyt. za: *Przekroczyć...*, *op. cit.*, s. 105.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 122.



domości w świadomości kosmicznej”<sup>29</sup>. Dobłą analogią jest „obraz oceanu i jego fal. Każda fala powstaje bądź jest też wyrzucana (projekcja) z całości oceanu. Fala ta zanurza się następnie w ocean, jest z powrotem włączana (iniekcja) do całości; wtedy powstaje następna fala”. Z jednej strony jedna fala wywołuje drugą. Z drugiej strony na „każdą falę oddziałują poprzednie fale – po prostu dlatego, że wszystkie fale podnoszą się i opadają, są wyrzucane i włączane przez cały ocean”<sup>30</sup>. W procesie odradzania (krąg *samsary*) dochodzi do naturalnego dążenia „fali” do powrotu w głębię oceanu. Człowiek nie od razu rozpoznaje siebie jako „falę” wyłonioną z oceanu i początkowo przypisuje sobie jednostkową tożsamość. Nie przeszkadza to jednak, aby towarzyszyła jego życiu (w kosmicznym wymiarze odradzania) skłonność do moralności jako zasady nieczynienia zła (bo jest to w końcu skłonność do własnej natury). Człowiek jawi się więc jako odwieczny popis sił energii natury. Co więcej, nie ma logicznej przyczyny, która by wyjaśniała sens owego wynurzania się okrucichów bądź co bądź zagubionej świadomości (bo nie może istnieć pierwsza przyczyna w świecie kategorycznej implikacji). Człowiek istnieje więc, ale nie jako jedność formy i ciągłość jaźni. „(...) każda osoba jest ucieleśnieniem siły życiowej. Ale siła życiowa jest czymś płynnym, czymś rozwijającym się. (Nie można) powiedzieć, że jest tu gdzieś zamknięty sprawca – coś, co trwa w sobie samym i pozostaje oddzielone od reszty. (...) energia życiowa ujawnia się w różnych manifestacjach układających się w jedną nieprzerwaną linię. Pod tym względem linia ta jest różna od wszystkich innych, ale jako siła sama w sobie nie jest różna. W rzeczywistości oznacza to, że jest zarazem różna i ta sama. (Można powiedzieć), że wszystkie ludzkie istoty są istotami ludzkimi, ale jednocześnie każda z nich jest różna od innych. Tak zatem jest tu zarazem jedność i różnorodność”<sup>31</sup>.

U podłoża założeń buddyzmu – zdawałoby się prostych i doświadczalnie sprawdzalnych (jak głoszą jego adherenci) – powstają zasadnicze pytania, na które nietatwo znaleźć odpowiedzi, a jeśli się je formuluje, to równocześnie rezygnuje się z płaszczyzny znormalizowanego racjonalizmu na rzecz konstrukcji mocno spekulatywnych. Stąd w doktrynie buddyzmu można odnaleźć wiele podobieństw do wielkich systemów transcendentalnych Europy (w ogóle wyszukiwanie analogii pomiędzy myślą buddyjską a europejskimi doktrynami filozoficznymi można by potraktować jak doskonałe ćwiczenie spostrzegawczości). Owe niejasności, czy czasami paradoksalne konsekwencje, jakie daje się wywieść z filozoficznych założeń buddyzmu, nie tylko nie są dyskwalifikujące, ale stanowią centralny punkt tej myśli. Paradoksy są konsekwencją rozpatrywania buddyzmu jako doktryny filozoficznej, dla której poszukuje się logicznie spójnych wewnętrznych zasad oraz całościowego uzasadnienia. Tymczasem buddyzm idzie

<sup>29</sup> Zob.: R. Weber *Poszukiwanie...*, *op. cit.*, s. 56.

<sup>30</sup> Ten i poprzedni cytat: David Bohm *Kreatywność – popis natury*, w: R. Weber *Poszukiwanie...*, *op. cit.*, s. 87.

<sup>31</sup> Lama A. Govinda *Materia i maja*, w: R. Weber *Poszukiwanie...*, *op. cit.*, s. 62.

w dokładnie odwrotnym kierunku ucząc, że wszelkie rozróżnienia, podziały, klasyfikacje i hierarchie są subiektywne i z konieczności fałszywe. Na poziomie „Pułki” wszystkie pojęcia rozplývają się, wszystko staje się tożsame ze sobą, co znośi wszelkie problemy i jakakolwiek możliwość pytania.

Podsumowując, należałoby przytoczyć słowa Buddy, które dobitnie ukazują miejsce i wagę tych rozważań. Oto one: „poznaj cierpienie, choć nie ma nic do poznania; odrzuć przyczyny cierpienia, choć nie ma nic do odrzucenia; usilnie staraj się przerwać cierpienie, choć nie ma nic do przerywania; kultywuj wszystko to, co przyczynia się do przerywania cierpienia, choć nie ma nic do kultywowania”<sup>32</sup>. Pomijając więc aspekty filozoficzne, z naszej ziemskiej perspektywy „nie-wtajemniczonych” pytaniem zasadniczym pozostaje, czy jest ktoś, kto doskonalać się zgodnie z wytycznymi ośmiostopniowej ścieżki i osiągać najwyższe stany medytacyjne powiedziałby: To nie dla mnie, to nie jest to; i powrócił do swoich poprzednich wierzeń lub oddał się dalszym poszukiwaniom „wiary prawdziwej”.

#### FUNDAMENTAL ASPECTS OF BUDDHIST ETHICS

The author discusses the fundamental axioms of Buddhist ethics, formulated by Sidhartha Gautama, known as Buddha. He regards the Four Noble Truths as underlying all theoretical concepts and practical principles of Buddhism. The First Truth (stating the universal fact of suffering) is a simple existential statement, based on the mythologised experience of the young Sidhartha Gautama. The Second Truth (stating the existence of the cause of suffering), has the most important ontological consequences, because it identifies the misconception concerning the nature of all existence as the cause of suffering. The relevant principle of cause and effect is formulated, and ignorance (avidja) is identified as the cause of suffering. The Third Truth (it is possible to stop suffering) is the consequence of the Second Truth: by identifying its rational cause, one can avoid suffering. The present article focuses on the concept of Nirvana, fundamental to Buddha's teaching and the related theory of emptiness (The Middle Path doctrine). They arouse many controversies, which underlie the supposed paradoxes of Buddhism. The Fourth Truth (there is a way to overcome suffering) is an annex of sorts to the Third Truth, giving Buddhist teaching a practical aspect, producing complex normative systems of caste regulations and addressing the consequences of one's actions for release from the human condition.

The assertion that all categorisations, classifications and theories are subjective and of necessity untrue, underlies Buddhist teaching. Buddhism has developed no metaethical system based on the Four Noble Truths (and there is no official Buddhist doctrine). Approaching Buddhism as a philosophical doctrine is a fundamental mistake common among those who attempt to interpret it.

---

<sup>32</sup> Cyt. za: Dalajlama *Wprowadzenie ...*, s. 9.