

Jarosław Zapart

„BUDDYZM KRYTYCZNY” W WYMIARZE SPOŁECZNYM, FILOZOFICZNYM I METODOLOGICZNYM (I)

1. BUDDYZM KRYTYCZNY – WPROWADZENIE DO TEORII I METODY

W roku 817 Saichō, założyciel japońskiej szkoły tendai, rozpoczął czteroletnią korespondencję z Tokuitsu, mnichem-uczonym z tradycji hossō¹. Ta pisemna debata była jedną z najważniejszych w historii japońskiego buddyzmu. Saichō stał na gruncie ideału „jednego wozu” (*ekayāna*), jaki znajdujemy w *Sutrze Lotosu* (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*), i opowiadał się za uniwersalnością doktryny natury buddy oraz powszechnością stanu oświecenia wszystkich istot. Tokuitsu bronił też szkoły jogaćary (*yogācāra*) w interpretacji Dharmapali (Dharmapāla) i Xuan Zanga mówiącej o pięciu odmiennie dysponowanych karmicznie grupach (*pañcagotra*), z których jedna, tak zwani icchantikowie (*icchantika*), nigdy nie dostąpi oświecenia. Powszechnie uważa się, że Saichō „wygrał” ową debatę i że stanowisko zakładające nadrzędną rolę doktryny natury buddy, a także ideał wrodzonego stanu oświecenia (*hongaku shisō*)² stały się ogólnie akceptowanymi koncepcjami japońskiego buddyzmu³.

¹ Szkoła ta jest odpowiednikiem chińskiej szkoły „wyłącznie świadomości” – *weishi* (*faxiang*).

² Termin *hongaku* (chin. *pen-chiao*) po raz pierwszy pojawił się w *Dasheng Qixin Lun* (*Przebudzeniu wiary w mahajanie*). Koncepcja ta uznaje, że oświecenie jest wrodzoną własnością istot żywych i nie musi być osiąganę poprzez stopniową praktykę. Idea ta była bardzo ważna w Chinach, szczególnie w szkole tiantai, gdzie wpłynęła na rozwój koncepcji natury buddy przynależnej wszystkim bytom (także nieożywionym). W Japonii koncepcja *hongaku* przyczyniła się silnie do uformowania przekonania, w myśl którego wszystko, co istnieje, „jest buddą”, a zatem każdy aspekt codzienności powinien być postrzegany jako przejaw działalności buddy (Por. P. L. Swanson, „*Zen Is Not Buddhism*”. *Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature*, „Numen” 1993, Vol. 40, No. 2, s. 117–118).

³ Por. V. Zolt, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007, s. 210–211.

Pod koniec lat 80. XX wieku doszło do serii wystąpień japońskich buddologów z tokijskiego uniwersytetu Komazawa – ośrodka związanego ze szkołą zen sōtō. Czołowymi postaciami tego ruchu, który wkrótce zyskał miano „buddyzmu krytycznego” (*hihan bukkō*), byli uznani badacze buddyzmu mahajany – Noriaki Hakamaya i Shirō Matsumoto. Dwójka ta przypuściła frontalny atak na idee, które uważano dotychczas za istotę sinojapońskiego buddyzmu, szczególnie chan (zen) – koncepcję natury buddy (*tathāgatagarbha*, *fo xing* 佛性) i *hongaku shisō* – nazywając je wprost „niebuddyjskimi”.

W pewnym sensie buddyzm krytyczny nie mówił niczego nowego; doktryna natury buddy była od zawsze obiektem krytyk i oskarżeń o przemycanie do buddyzmu substancjalistycznych tendencji znanych z monistycznych tradycji hinduskich. Żywa międzynarodowa dysputa, jaką uruchomiły publikacje wspomnianych badaczy, mogła przypominać spór pomiędzy Saichō a Tokuitsu, chociaż toczony w innym kontekście i na dużo większą skalę. Pojawiające się w tej dyskusji pytania miały charakter fundamentalny: „jakie jest właściwe rozumienie nauk Buddy?”, „które z nurtów niejednorodnej tradycji buddyjskiej powinniśmy uznać za «prawdziwe», a które za «fałszywe»?”, „które powinniśmy w rezultacie przyjąć, a które odrzucić?”.

Według Paula Swansona na dyskurs buddyzmu krytycznego składają się trzy poziomy: buddologiczny (doktrynalny), „sekiarski” (związany z zen i doń się odnoszący) oraz poziom krytyki społecznej⁴. Spośród nich szczególnie istotne są wymiary doktrynalny oraz społeczny i to one zostały wybrane jako główny przedmiot niniejszego tekstu.

Pierwsza część artykułu obejmuje analizę genezy buddyzmu krytycznego. Analiza ta jest przeprowadzona poprzez prezentację relacji między buddyzmem krytycznym a wybranymi kwestiami japońskiego życia społecznego. Wymiar doktrynalny podejmowanego zjawiska jest omówiony przede wszystkim na przykładzie krytyki idei natury buddy dokonanej przez Shirō Matsumoto. Druga część tekstu jest przedstawieniem wybranych apologetycznych reakcji na tę krytykę. Zabieg ten ma na celu ukazanie różnych spojrzeń na złożone zagadnienie ortodoksyjności koncepcji natury buddy. Dodać należy, iż pełne ujęcie buddyzmu krytycznego jest niemożliwe bez przedstawienia swoistej dlań metodologii – ta omówiona zostanie na końcu.

⁴ P. L. Swanson, *Why They Say Zen Is Not Buddhism*, [w:] *Pruning the Bodhi Tree*, Honolulu 1997, s. 13–14.

1.1 WYMIAR DOKTRYNALNY BUDDYZMU KRYTYCZNEGO – WPROWADZENIE

Noriaki Hakamaya przeciwstawia „prawdziwy buddyzm”, będący w jego mniemaniu filozofią krytyczną (*critical philosophy*, *kritische Philosophie*), filozofii „tematycznej” (*topical philosophy*, *topische Philosophie*). Hakamaya postrzega rozwój buddyzmu i jego filozofii jako rywalizację ujęcia krytycznego i tematycznego. Inspirację czerpie z myśli włoskiego filozofa Giambattisty Vico (1668–1744), którego dzieło było w pewnej mierze odpowiedzią na myśl Kartezjusza. Vico – wieloletni wykładowca retoryki – rozważał najlepsze metody edukacji: czy należy, wzorem starożytnych, nauczając, kłaść nacisk na retorykę i wyobraźnię, czy też stosować metodę kartezjańską? Uznając tę ostatnią za słuszną (ale nie ostateczną), Vico bronił poglądu starożytnych. Metoda kartezjańska jest metodą krytyczną, która w pierwszej kolejności uczy studenta znajdowania luk w rozumowaniu i konstrukcjach myślowych. Starożytna retoryka zaś oparta jest na wynajdowaniu właściwych tematów (toposów) i znajdowania połączeń między nimi. Zdaniem Vico nauczanie umiejętności tworzenia skutecznych argumentów powinno poprzedzać naukę myślenia krytycznego, jako że ludzie młodzi mają naturalnie rozbudowaną wyobraźnię. Vico podkreśla, że metoda krytyczna przesłania zdolność posługiwania się wyobraźnią i fantazją, która jest niezwykle istotna dla ludzkiego myślenia⁵. Tak jak swobodne tworzenie argumentów ma prymat nad oceną ich prawdziwości, tak też filozofia „tematyczna” powinna mieć prymat nad filozofią „krytyczną”. W związku z tym Vico uznaje, że *inventio* poprzedza *demonstratio* – inwencja poprzedza dowód. Innymi słowy, dla Vico nie do zaakceptowania było założenie, że istota filozofii winna opierać się na procesie racjonalnej dedukcji. Powinna poprzedzać ją zdolność imaginacji.

Hakamaya z właściwym sobie przekąsem stwierdził, że Vico miał niewielki wpływ na zachodnią filozofię, gdyż jego zasadzone na retoryce argumenty nie mogły równać się z kartezjańskim *ratio*. Badacz przyznał jednak, że tendencja „reakcyjnego irracjonalizmu” raz po raz znajduje posłuch nawet na Zachodzie, czego przykładem mają być czasy współczesne⁶. Z tego powodu Hakamaya poczuł się zobowiązany przyjąć postawę przeciwną Vico w sporze pomiędzy *topica* i *critica*, która szczególnie w Japonii miała wywrzeć ogromny wpływ na dyskurs religijno-filozoficzny.

⁵ N. Hakamaya, *Critical Philosophy Versus Topical Philosophy*, [w:] *Pruning The Bodhi Tree*, op. cit., s. 56.

⁶ Ibidem, s. 57–58.

W szerszym rozumieniu filozofia „tematyczna” zakłada istnienie pewnego pierwotnego, uniwersalnego i wymykającego się rozumowi podłoża, „toposu”, z którego wszystko powstaje i do którego wszystko powraca z chwilą śmierci. Taki pogląd został nazwany za pomocą ukutego przez Shirō Matsumoto sanskryckiego neologizmu *dhātu-vāda*. Do myśli „w typie dhatu-wady” buddyzm krytyczny zalicza koncepcję tathagatagarbhy (*tathā-gatagarbha*), naukę o naturze buddy (*fo xing* 佛性) oraz ideę uniwersalnego oświecenia (*hongaku*). Koncepcjom tym zarzuca się próbę przemycenia do buddyzmu idei podobnych do doktryny atmana (*ātman*), które miałyby naruszać prawo współzależnego powstawania (*pratītyasamutpāda*). Prawo to – nie w popularnej na Dalekim Wschodzie interpretacji szkoły huayan, ale jako linearna sekwencja przyczyny i skutku pozbawiona substancjalnej „podbudowy” – jest postrzegane jako kwintesencja „prawdziwego buddyzmu”. Dla buddyzmu krytycznego wszelkie „tubylcze” idee w rodzaju atmana-brahmana, dao, szamanizmu czy animizmu są zakorzenione w „myśleniu toposowym” i dlatego są niebuddyjskie. Buddyzm winien być postrzegany jako krytyczny głos podważający (etniczną) tożsamość opartą na tego typu conceptach.

Zdaniem Matsumoto na podobnie krytyczne potraktowanie zasługują inkluzywistyczne tendencje buddyzmu, takie jak ekajana *Sutry lotosu* oraz nauki szkoły tendai. Nurtom tym przeciwstawione zostają poglądy buddyjskich nauczycieli z okresu Kamakura – Honena (1133–1212) i Nichirena (1222–1282). Ich postawa, promująca wyłącznie jeden rodzaj skutecznej praktyki, była często krytykowana jako nietolerancyjna, jednak dla buddyzmu krytycznego jest ona wyrazem właściwego rozumienia buddyzmu jako metody krytycznej. To inkluzywizm ekajany i tendai uznawany jest za szkodliwy, gdyż promuje bez-krytyczne wchłanianie wszystkich form praktyki. W modelu trzech pojazdów, jak stwierdza Matsumoto, to pojazd bodhisattwy powinien być faworyzowany, a śrawaki (*śrāvaka*) i pratyekabuddy (*pratyekabuddha*) krytykowany i wreszcie odrzucony⁷.

Hakamaya i Matsumoto utrzymują, że buddyzm nie powinien szukać oparcia w doświadczeniu mistycznym, lecz winien zasadzać się na wierze i rozumie pozwalających oddzielić prawdę od fałszu. W następstwie tego ostrej krytyce poddawany jest zen, jako tradycja podająca się za niepolegającą na słowach i dążącą do osiągnięcia niekonceptualnego wglądu w naturę rzeczywistości. Tego typu pomysły zostają uznane za sprzeczne z etosem buddyzmu, gdyż starają się celowo odseparować człowieka od możliwości krytycznej weryfikacji rzeczywistości.

⁷ J. Stone, *Some Reflections on Critical Buddhism*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1999, Vol. 26, No. 1–2, s. 162.

1.2 WYMIAR „SEKCIARSKI”

Z przytoczonych powyżej przykładów można wywnioskować, że w swoim reformatorskim zapale buddyzm krytyczny usiłuje usunąć z buddyzmu sinojańskiego komponenty konstytuujące go od wieków. Wolni od krytyki pozostają jedynie Zhi Yi, trzeci patriarcha tiantai, oraz założyciel japońskiego sōtō – Dōgen⁸. Myśl Dōgena, szczególnie ważna dla Hakamaji, zostaje poddana nowemu odczytaniu w duchu apologetycznym. Zdaniem badacza Dōgen wyraził swoją postawę wobec idei wrodzonego oświecenia (*hongaku*) w zawołowanej formie pod postacią krytyki tak zwanej herezji *senika*⁹. Dōgen w ujęciu Hakamaji jawi się jako otwarcie sprzeciwiający się idei *hongaku*, co potwierdzać ma jego 12-zwojowe *Shōbōgenzō*. Dzieło to (będące uzupełnieniem 75-zwojowego *Shōbōgenzō*) zawiera instrukcje z zakresu dyscypliny i podstawowe nauki o przyczynowości oraz prawie karmana. Hakamaya, idąc pod prąd tradycyjnego ujęcia, widzi w późniejszym *Shōbōgenzō* znaczną zmianę światopoglądu Dōgena, odwrót od wcześniejszej, inspirowanej *hongaku* filozofii i powrót do „prawdziwie buddyjskiej” nauki zasadzającej się na przyczynowości.

Takie odczytanie Dōgena czyni z niego myśliciela odwracającego się od filozofii „tematycznej”, która w ostatecznym rozrachunku jest powodem społecznej dyskryminacji. Hakamaya zarzuca całym pokoleniom interpretatorów sōtō błędne odczytanie przewodniej myśli Dōgena, co doprowadzić miało w rezultacie do szeregu dyskryminacyjnych praktyk widocznych w nauczaniu i praktyce tej szkoły. Ta próba obrony Dōgena jest jednak karkołomna, gdyż o ile inni współcześni Dōgenowi buddyjscy nauczyciele (Hōnen, Shinran, Nichiren) dążyli do poprawy warunków życia ludzi wywodzących się z klas upośledzonych, o tyle Dōgen – pochodzący z arystokratycznej rodziny i skupiony na życiu monastycznym – jest postacią trudną do umiejscowienia w tym kontekście. Nie mamy żadnych świadectw mówiących o jego społecznym zaangażowaniu na rzecz najniższych klas społecznych. Stanowisko Hakamaji znakomicie wpisuje się w linię szkoły sōtō stawiającą postać swego nauczyciela ponad historycznym kontekstem i wszelką krytyką¹⁰. Ukazuje to, w jaki sposób buddyzm krytyczny może zostać użyty jako narzędzie do obrony interesów jednej szkoły. To właśnie stanowi o jego „sekcjarskim” wymiarze i każe powątpiewać, jak uczynił to Peter Gregory, czy w odniesieniu

⁸ Ibidem, s. 162–163.

⁹ Miała ona głosić istnienie pewnego rodzaju wrodzonej, nieśmiertelnej „duchowej inteligencji” (*reichi*), która trwa po śmierci ciała.

¹⁰ W. Bodiford, *Zen and the Art of Religious Prejudice*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1996, Vol. 23, No. 1–2, s. 22.

do swojej własnej tradycji buddyzm krytyczny był krytyczny w stopniu wystarczającym¹¹.

1.3 WYMIAR SPOŁECZNY – WPROWADZENIE

Społeczny wymiar buddyzmu japońskiego jest obszarem refleksji, który stał się najważniejszą inspiracją dla „buddystów krytycznych”. Po pierwsze zwracają oni uwagę na fakt, że powszechne w japońskim zen twierdzenia o tym, że trawa i kamienie posiadają naturę buddy brzmią co prawda bardzo zachęcająco, lecz w rzeczywistości (poprzez przyjęcie, że wszystkie zjawiska są wyrazem jednej absolutnej prawdy) mogą utrzymywać niesprawiedliwe *status quo*, które opiera się na systemie hierarchii legitymizujących istniejący porządek polityczny i społeczny¹². Mając to na uwadze, buddyzm krytyczny stara się udowodnić, że w Japonii filozofia dhatu-wady leżała u podstaw zjawisk takich jak militarystyczny nacjonalizm oraz dyskryminacja grup upośledzonych społecznie.

2. SPOŁECZNE ŹRÓDŁA BUDDYZMU KRYTYCZNEGO

Buddyzm krytyczny nie uformował się wzięwszy za punkt wyjścia odległe w czasie debaty nad kontrowersyjnymi aspektami doktryny, nie powstał także z ideowego nonkonformizmu kilku śmiałków chcących zrewidować doktrynalne oblicze swojej religii. Był odpowiedzią na konkretne wydarzenia, jakie wstrząsnęły szkołą sōtō na przełomie lat 70. i 80. XX wieku i ujawniły społeczne napięcia pomiędzy rolą instytucji religijnych a porządkiem społecznym.

Podczas odbywającej się w Princeton Światowej Konferencji Religii i Pokoju w 1979 roku Machida Muneo, sekretarz generalny szkoły zen sōtō i prezydent Japońskiej Federacji Buddyjskiej, nakłonił delegatów ze Światowej Komisji Praw Człowieka do usunięcia z ostatecznego raportu wszelkich wzmianek o losie dyskryminowanych mniejszości społecznych w Japonii¹³. Motywował to chęcią ochrony japońskiego honoru narodowego.

¹¹ Ibidem, s. 20.

¹² J. Stone, op. cit., s. 162.

¹³ Ostateczny *passus* brzmiał: „Powinniśmy być głęboko zaniepokojeni losem ludzi zwanych niedotykalnymi”, zaś jego pierwotna wersja (przed interwencją Machidy): „Powinniśmy być głęboko zaniepokojeni losem ludzi takich jak indyjscy niedotykalni i japońscy *burakumin*” (Por. W. Bodiford, op. cit., s. 2, przyp. 1).

Jednakże na kolejnej (czwartej) Konferencji Religii i Pokoju w 1984 roku w Kenii Muneo przyznał się do celowego zatuszowania kwestii dyskryminowanych mniejszości. Wyznał też, że od czasu ostatniej konferencji w Japonii zostały podjęte działania mające na celu wyeliminowanie wszelkich przejawów społecznej dyskryminacji.

Jak doszło do tak radykalnej zmiany stanowiska Machidy Muneo? Otóż jego wystąpienie z 1979 roku wzbudziło ostry sprzeciw Ligi (na rzecz) Wyzwolenia Buraku (Buraku Kaihō Dōmei) – organizacji reprezentującej interesy *burakumin*, upośledzonej społecznie grupy związanej niegdyś z wykonywaniem zawodów uważanych za nieczyste (na przykład kat, grabarz, rzeźnik) i mieszkającej w odizolowanych osadach. Wraz ze zniesieniem systemu feudalnego w 1871 roku zostali oni oficjalnie uwolnieni od swej kastowej tożsamości. Przed 1871 roku nazwa *buraku* oznaczała po prostu wioskę (osadę), później zyskała pejoratywne znaczenie odizolowanego getta zamieszkiwanego przez „niedotykalnych”.

Liga zorganizowała szereg przesłuchań liderów szkoły sōtō (w tym Machidy Muneo), które ujawniły wiele dyskryminacyjnych praktyk w jej obrębie. Warto skupić się na kilku z nich.

- Sporządzano nekrologi (*kakochō*), w których widoczny był społeczny status zmarłego. Nekrologi, będące częścią systemu *tera-uke*, obowiązkowej rejestracji ludności wprowadzonej w okresie Tokugawa (1603–1868), zawierały pełne informacje osobowe wraz z ewentualnym buddyjskim tytułem dla ludzi wysoko urodzonych. Nekrologi *burakumin* przyporządkowane były do osobnej kategorii nienależącej do głównego rejestru świątynnego, podobnie jak nekrologi chrześcijan, przestępców, bezdomnych, trędowatych i osób upośledzonych umysłowo. Ich segregacja w dużej mierze odzwierciedlała segregację obowiązującą w życiu codziennym jak i podczas ceremonii religijnych. Zdarzało się, że w wypadku „niedotykalnych” nekrologi były rażąco dyskryminujące. Imiona społecznych wyrzutków były specjalnie oznaczane (na przykład akapitem), niekiedy pisano przy nazwisku słowo *sendara*, co jest transliteracją sanskryckiego *caṇḍāla*¹⁴. Niekiedy skracano formę zapisu do *senda* albo znaku oznaczającego sylabę *sen*. Czasem na oznaczenie statusu używano po prostu słów takich jak: zwierzę, bestia (*chiku*), sługa

¹⁴ Zgodnie z hinduską *Księgą praw Manu (Manusmṛti)* caṇḍalowie powstałi ze związku kobiety pochodzącej z warny bramińskiej i mężczyzny z śudrów. Historycznie związani z najbardziej pogardzanymi zawodami (na przykład oporządzanie zmarłych), znani są jako jedni z „niedotykalnych” lub – jak sami siebie nazywają – dalitów („ciemniejszych”).

(*boku*) itp. Tak zakodowane¹⁵ informacje umieszczane były również na rodzinnych grobowcach i w ten sposób wystawione na widok publiczny. Co gorsza, nekrologi miały istotne znaczenie przy wyborze współmałżonka/współmałżonki i były udostępniane do wglądu wszystkim, którzy chcieli upewnić się o „czystości” rodowej partnera lub partnerki.

- Jeszcze w okresie poprzedzającym siogunat Tokugawa w łonie szkoły sōtō istniały specjalne ceremonie pogrzebowe przeznaczone dla „niełudzi” (*hinin*), w tym dla osób psychicznie chorych, trędowatych oraz ofiar innych społecznie nieakceptowanych chorób. Celem tych ceremonii nie było powodzenie zmarłego, lecz zamiar całkowitego zerwania karmicznych więzów pomiędzy nim a lokalną społecznością. Poprzez wyposażenie zmarłego w specjalny talizman negowano jego związki z rodziną i wszystkimi ludźmi w ogóle. W ten sposób upewniano się, że zmarły nigdy nie powróci na ziemię jako duch, by nawiedzać swoich prześladowców.
- Podręczniki rytuału sōtō, publikowane do lat 70. XX wieku, zawierały przeznaczone dla kapłanów instrukcje, jak zachować rytualną czystość po kontakcie z osobami obciążonymi statusem społecznych wyrzutków.
- Czasem popularne wierzenia ludowe były przez zen sōtō podchwytywane i podtrzymywane. Tak stało się w wypadku, popularnego w tym okresie, fatalistycznego rozumienia prawa karmana. Już *Sutra lotosu* utrzymywała, że każdy, kto szkaluje dobre imię tejże sutry, odrodzi się w następnym życiu z potwornymi deformacjami ciała. Dokumenty i kazania sōtō niejednokrotnie przejmowały tego typu rozumowanie, aby uzasadnić społeczne różnice klasowe, a także po to, by ludzie uznani za bezużytecznych dla społeczeństwa nigdy nie dostąpili oświecenia¹⁶.
- Fatalistyczną interpretację prawa karmana łączono z pojęciem nieczystości rytualnej. Nieczystość łączoną z krwią i menstruacją powiązano z takim ujęciem prawa karmana, które miało uzasadnić mizoginistyczne rytuały powszechne w zen. Uważano, że krew menstruacyjna zanieczyszcza ziemię, obraża duchy i generuje złego karmana, który otwiera kobietom drogę wprost do „krwawego piekła”, z którego mogą wybawić je wyłącznie mnisi sōtō poprzez ofiarowanie poświęconej kopii *Księgi piekła menstruacji* (*Ketsubonkyō*).
- Strach przed karmiczną odpłatą wykorzystywano także podczas popularnych obrzędów mających ulaskawić poddane aborcji płody (*mizuko*

¹⁵ System zapisu nekrologów był skomplikowany i możliwy do odczytania tylko przez kapłanów sōtō.

¹⁶ W. Bodiford, op. cit., s. 14–15.

kuyō). Żerując na poczuciu winy kobiet, obrzędy te rysowały wizję straszliwych mąk, przez jakie przejść muszą nienarodzone dzieci. Co więcej, wieszczono także ich zemstę na niedoszłych matkach, jeżeli te nie zlecą wykonania obrzędu *mizuko kuyō* kapłanom *sōtō*. Wskazania do wykonania tego rytuału pojawiały się w buddyjskich podręcznikach rytuału aż do 1988 roku, kiedy to zostały usunięte dzięki działaniom naprawczym podjętym po „aferze Machidy”. Do tegoż samego roku trwała dystrybucja *Księgi piekła menstruacji*.

Aby zapobiec tego typu praktykom powołano w 1982 roku Komisję do spraw Ochrony i Promocji Praw Człowieka, która skupiała zorientowanych na reformy młodych kapłanów intelektualistów. Nowi liderzy pragnęli nie tylko reformy aspektów nauk szkoły *sōtō* silnie oddziałujących na życie społeczne, ale także zmiany kierunku badań prowadzonych na uczelniach związanych z *sōtō*, takich jak Uniwersytet Komazawa. W 1984 powołano tam komisję mającą ustalić doktrynalne podstawy społecznej dyskryminacji. Członkami komisji byli Hakamaya i Matsumoto. Tak narodził się „buddyzm krytyczny”.

Buddyzm krytyczny pytał o to, które z elementów doktryny buddyjskiej umożliwiły przeniknięcie do praktyk tej religii zachowań o wyrażnie dyskryminującym rysie. W samokrytycznym zapale niektórzy badacze podważali pewne elementy tradycji zenistycznej, dochodząc do wniosku, że zen nie powinien być nazywany buddyzmem. Buddyzm krytyczny nie negował historycznej roli zen, ale oskarżał go o odwrócenie się od pierwotnego buddyjskiego (czytaj: „krytycznego”) etosu. Bowiem zamiast poprzez krytyczną analizę dociekać, co jest, a co nie jest buddyzmem, zen postawił na tak rozmyte pojęcia, jak „bezpośredni wgląd”, nie-umysł” i „niepoleganie na słowach”. Tego typu idee posłużyły do usprawiedliwiania autorytarnych ideologii i zablokowały możliwość skutecznej krytyki¹⁷. Pionierski wymiar tego ruchu podkreśla fakt, iż to Hakamaya i Matsumoto po raz pierwszy w historii Japonii zastosowali wobec rodzimej tradycji buddyjskiej te same narzędzia krytyczne, jakich używali wobec buddyzmu indyjskiego i tybetańskiego, który badali na gruncie naukowym. Była to postawa nowa, ponieważ badania nad japońskimi tradycjami objęte były tabu ze względu na powiązania ośrodków akademickich ze szkołami buddyjskimi.

W toku dalszych rozważań przedstawiona zostanie szczegółowa treść krytyki koncepcji natury buddy dokonana przez Matsumoto, w ramach której nazywa on tę ideę „niebuddyjską”. Następnie przybliżone zostaną wybrane reakcje zachodnich badaczy wzbudzone przez ową krytykę. Pozwoli to na pełniejsze uchwycenie buddyzmu krytycznego w aspekcie dok-

¹⁷ Ibidem, s. 19.

trynalnym, a także będzie swoistym przeglądem kontrowersyjnych kwestii skupionych wokół doktryny tathagatagarbhy i natury buddy.

3. NATURA BUDDY JAKO ŹRÓDŁO Dyskryminacji społecznej – SHIRŌ MATSUMOTO I koncepcja dhatu-wady

W jednym ze swoich tekstów Matsumoto wyznaje, iż bezpośrednio zaangażowanie w kwestię dyskryminacji w buddyzmie japońskim obudziło jego własną tożsamość religijną. Zadał sobie pytanie o to, czym jest prawdziwy buddyzm i co to znaczy być buddystą. Udzielenie odpowiedzi wydało mu się niemożliwe z naukowego, obiektywnego punktu widzenia. W rozumieniu Matsumoto być buddystą oznaczało przeciwstawić się złu wyrządzonemu przez innych buddystów, a taka postawa jest nie do pogodzenia ze światopoglądem naukowca. Porzucił on więc postawę naukowca i przyjął subiektywny punkt widzenia¹⁸.

Matsumoto zauważa, że koncepcja tathagatagarbhy – często wskazywana jako postulująca jedność i równość wszystkich istot – w rzeczywistości stanowi jedną z przyczyn społecznej dyskryminacji. Matsumoto widzi buddyzm jako pole zmagania dwóch głównych nurtów: dhatu-wady (*dhātu-vāda*, reprezentowanej przez tradycję tathagatagarbhy i szkołę jogačary) i śunjata-wady (*śūnyatā-vāda*, reprezentowanej głównie przez madhajamakę [*madhyamaka*]). Naturalnie Matsumoto piętnuje nurt dhatu-wady jako sprzeczny z podstawowymi kryteriami ortodoksji, które przyjmuje: nauką o niesubstancjalności (beżjaźniowości, *anātman*) i 12-członowym prawem współzależnego powstawania. Mając na myśli prawo pratījasamutpady, Matsumoto natychmiast dodaje, że nie chodzi mu o nauki o wzajemnym współpowstawaniu i bezczasowej przyczynowości wypracowanej w późniejszym okresie przez szkołę huayan, ale o czasową, przyczynową sekwencję dharm składającą się na prawo współzależnego powstawania¹⁹ odkrytego przez Buddę pod drzewem bodhi. Prawo to zostało wyłożone w klasycznej formie w *Mahavagga* (pierwszej części drugiej księgi [*Khandhaka*] palijskiej *Winaya-pitaki* [*Vinaya Piṭaka*]).

W klasycznej formie pratījasamutpada jest następstwem zjawisk będących wynikiem szczególnego uwarunkowania: zjawiska powstają wyłącz-

¹⁸ S. Matsumoto, *Critiques of Tathāgatagarbha Thought in Buddhist Philosophy*, „Journal of the Faculty of Buddhism of Komazawa University” 1997, Vol. 55, s. 229.

¹⁹ O interpretacji tego prawa w szkole huayan por. V. Zoltz, op. cit., s. 189–190.

nie w zależności od powstania zjawisk innego rodzaju. Wyraża to słynna formuła:

Kiedy to jest obecne, tamto się pojawia; z powstaniem tego tamto powstaje. Kiedy to nie jest obecne, tamto się nie pojawia; z ustaniem tego, tamto ustaje²⁰.

Sekwencja zjawisk stanowiąca wzór zachodzenia zmian jest stała i niezmienna. Dlatego Budda określa zależne powstawanie mianem takości (*tathatā*), nieinności (*avītathatā*) i nieodmienności (*anāyatathatā*)²¹.

Matsumoto, przyjmując powyższe stanowisko za podstawę „prawdziwego buddyzmu”, uznaje wszelkie teorie głoszące istnienie jakiegś wiecznej substancji lub podstawy, na której rzeczywistość się opiera, za niezgodne z nauczaniem Buddy. Tej podstawie (*locus*) nadaje miano *dhātu* (od *√dhā* – umieszczać coś), a wszelkie nauki, które implikują jego istnienie, nazywa *dhātu-wadą*. Nauki zawarte w sutrach tathagatagarbhy są przykładem *dhātu-wady*, ponieważ zakładają istnienie stałego pierwiastka, na którym zasadzone są dharmy (*super-loci*)²².

Relacje pomiędzy dharmami a podtrzymującym je *dhātu* są następujące:

- *dhātu* jest podstawą dla dharm,
- *dhātu* jest przyczyną (*hetu*) dharm,
- *dhātu* jest jedno, dharm jest wiele,
- *dhātu* jest rzeczywiste, dharmy nierzeczywiste,
- *dhātu* jest istotą (atmanem) dharm,
- dharmy są w ostatecznym sensie nierzeczywiste, ale „mają swój udział” w rzeczywistości, ponieważ są zasadzone na *dhātu*. Wielość dharm nie może zostać usunięta, bo stanowi integralną część systemu. Natura *dhātu* nie usuwa wielości dharm; przeciwnie – podtrzymuje je²³.

Przyjmując powyższy schemat, Matsumoto dowodzi, iż *pratītyasamutpāda*, jako sekwencja postępująca od przyczyny do skutku w nieprzerwanym łańcuchu, jest następstwem dharm bez udziału jakiegokolwiek podtrzymującego je pierwiastka.

²⁰ *Majjhimanikāya* 38.19, 22, *Samyuttanikāya* 12.11, 20.

²¹ K. Kosior, *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001, s. 192.

²² Matsumoto wywodzi etymologię dharmy od *√dhṛ* i pojmuje ją jako „coś, co jest podtrzymywane przez coś innego”.

²³ S. Matsumoto, *Buddha-nature as the Principle of Discrimination*, „Journal of Buddhist Studies” 1996, Vol. 27, s. 326.

Jak już wspomnieliśmy, teoria dhatu-wady wydaje się być nauką o równości wszystkich rzeczy. Jednakże Matsumoto stara się dowieść, że w rzeczywistości ten typ nauk prowadzi do społecznej dyskryminacji, ponieważ gdy przyjmiemy istnienie jednej, leżącej u podstaw wszystkiego zasady, wtedy zło i dobro, przemoc i słabość, bogactwo i ubóstwo stają się w istocie „tym samym” i nie pojawia się potrzeba lub zachęta do przeciwstawiania się niesprawiedliwości albo do naprawiania zła. Wszelka dhatu-wada sprzyja więc i podtrzymuje dyskryminację oraz niesprawiedliwość. Ideał immanentnej natury buddy wydaje się pozornie napawać optymizmem, lecz tak naprawdę sprzyja umacnianiu społecznego (i nie tylko) *status quo* i uniemożliwia polepszenie warunków ludzkiej egzystencji.

Za typowy przykład dyskryminacyjnego działania dhatu-wady uznaje Matsumoto *casus* icchantików w sutrze *Mahāparinirvāṇa*. Icchantikowie są wykluczeni z możliwości dostąpienia oświecenia, pomimo pozornego inkluzywizmu tej sutry, czyli zapewnienia, że wszystkie istoty posiadają naturę (element) buddy – *buddhadhātu*. Zdaniem Matsumoto, w sutrze tej deklaracja, że czujące istoty posiadają naturę buddy, nie jest równoznaczna z tym, że wszystkie czujące istoty osiągną stan buddy. Ten paradoks daje się wyjaśnić na gruncie teorii dhatu-wady: można posiadać naturę buddy, a jednocześnie nigdy nie stać się buddą, ponieważ równość głoszona przez dhatu-wadę jest pozorna – nieróżnicowanie (jedność) dhatu nie służy usunięciu różnicy pomiędzy nim a zależnymi od niego dharmami, ale jej podtrzymaniu.

Co jest źródłem takich, wydawałoby się sprzecznych z etosem buddyzmu, tendencji? Dla Matsumoto sprawa jest jasna: to wpływ hinduizmu, którego idee dochodzą do głosu w wielu tekstach mahajany. Badacz odnajduje wiele cech dhatu-wady w nauczaniu zawartym w *Bhagawadgicie* (*Bhagavadgītā*). Powołuje się na fragment z sutry *Tathāgatotpattisambhavanirdeśa* (stanowiącej część *Awatamsaki* [*Avataṃsakasūtra*]):

Tak jak przestwór (*ākāśa*) nie jest zależny od niczego, choć wszelkie działanie od niego zależne formuje się odrębnie, tak też mądrość tathagaty (*tathāgatajñāna*) nie jest zależna, chociaż wszelkie inne formy poznania, światowe i pozaświatowe zależne od mądrości tathagaty, formują się odrębnie²⁴.

I zestawia go z fragmentami *Gīty*:

Wszystko to wspiera się na mnie,
tak jak perły – na nitce (VII, 7)²⁵.

²⁴ Ibidem, s. 325. Fragmenty tekstów źródłowych przypisanych Matsumoto tłumaczę za nim.

²⁵ *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, tłum. i przyp. J. Sachse, wstęp H. Wałkowska, Warszawa 1988, s. 80.

Wiedz też, że ode mnie także pochodzą stany
zabarwione to sattwą, to radžasem, to tamasem.
To nie ja jestem w nich,
lecz one – we mnie (VII, 12)²⁶.

Wiedz, że tak jak potężny, wszechobecny wiatr
mieści się w przestrzeni,
tak samo wszelkie stworzenia zawierają się we mnie (IX, 6)²⁷.

Oczywiście mądrość tathagaty jest tu elementem, w którym Matsumoto widzi *locus* – ostateczne podłoże dla wszelkich innych rodzajów poznania. W *Gicie* Krszna (Kṛṣṇa) jest tym, kto podtrzymuje (*dhātu*), a tym, co podtrzymywane, jest cały świat albo wszystkie rzeczy (*dharma*). *Gita* nie jest pierwszym tekstem opierającym się na założeniach dhatu-wady, którą Matsumoto uznaje za samo serce klasycznej myśli hinduskiej. Podobne tendencje były wyrażane także w upaniszadach, na przykład w nauczaniu Uddalaki Aruniego z upaniszady *Āchondogja* (*Chāndogya-upaniṣad*):

Cóż innego może być jego korzeniem niż woda?
Przeto, mój drogi, tak jak woda-kiełek szuka korzenia w żarze,
jak żar-kiełek, mój drogi, szuka korzenia w bycie,
Gdyż zaprawdę, mój drogi, dla wszystkich stworzeń,
Byt (*sat*) jest korzeniem (*mūla*), byt jest schronieniem (*āyatana*), byt jest domem (*pratiṣṭhā*) (VI.8.4)²⁸.

Słowa *mūla*, *āyatana* i *pratiṣṭhā* mają to samo znaczenie podstawy (*dhātu*). Jasne jest, że byt (*sat*) uznany jest za podstawę i źródło wszystkiego, co istnieje.

Wracając do *Gity* – Matsumoto widzi jej wpływ jeszcze w jednym aspekcie. Pomimo iż *Gita* głosi ideał powszechnej równości (częste występowanie terminów *sama* [ten sam, równy], *sāmya* [równość])²⁹, utrzymuje, że system warnowy został stworzony przez Krsnę³⁰. Dla Matsumoto jest oczywiste, że równość, o jakiej mówi *Gita*, to nieodróżnicowanie metafizycz-

²⁶ Ibidem, s. 81.

²⁷ Ibidem, s. 95.

²⁸ *Upaniszady*, tłum. i wstęp M. Kudelska, Kraków 1998, s. 244.

²⁹ Jak we fragmencie *Bhagawadgity* czyli *Pieśni Pana*, op. cit., s. 64–65:

W wykształconym i pogrążonym w ciszy braminie,
w krowie, słoni, psie
i człowieku przygotowującym posiłki z psiego mięsa,
światli mężowie dostrzegają ten sam [pierwiastek] (V, 18).

³⁰ *Gita* IV, 13, por. ibidem, s. 51.

nej podstawy świata, które nie znosi jednak różnic pomiędzy zasadzonymi na niej bytami o nierównym statusie. Dzieje się tak, ponieważ jak już wiemy, „jedność” dhatu nigdy nie służy wyeliminowaniu różnic pomiędzy dharmami, ale raczej wspiera ich zróżnicowanie. Dlatego, pomimo uznania systemu warnowego za obowiązujący, *Gita* może głosić ideę równości, bowiem wszystko, co istnieje, ma swój udział w jednej uniwersalnej substancji.

Zdaniem Matsumoto idea równości wyrażona terminem *sama* stała się także popularna w tekstach szkoły jogaćary, takich jak *Bodhisattvabhūmi*. Badacz podaje fragment, w którym zaawansowany bodhisattwa poprzez bezpośredni wgląd dostrzega, że dharmy są w istocie tożsame z takością.

Bodhisattwa zaangażowany w osiągnięcie najwyższego celu poprzez wgląd dostrzega, iż wszystkie dharmy (*sarva-dharma*) są tożsame [równe] (*sama-sama*) z takością (*tathatā*). Widząc tę równość we wszystkich dharmach i mając umysł taki sam (*sama*) [jak owe dharmy], osiąga najwyższe opanowanie (*upekṣā*) [*sarvatra ca samadarśī samacittāḥ san paramāṃ upekṣāṃ pratilabhate*]³¹.

Dla Matsumoto kategoria *sama*, zrównana w tym tekście z *tathatā*, jest tym samym co *atman-brahman* *Bhagawadgity*. Badacz przeprowadza bezpośrednią analogię pomiędzy powyższym fragmentem a ustępem z szóstej księgi *Gity*.

Ten, kto osiągnął pełnię koncentracji,
widzi, że *atman*
obecny jest we wszystkich stworzeniach,
a wszystkie stworzenia – w *atmanie*,
ponieważ wszędzie dostrzega obecność
tego samego [pierwiastka] (VI, 29)
[*sarvabhūtaṣṭham ātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani īkṣyate*
yogayuktātma sarvatra samadarśanaḥ]³².

Wyrażenie „widząc równość we wszystkich dharmach” (*sarvatra ca samadarśī*) Matsumoto zestawia z frazą „dostrzega wszędzie obecność tego samego [pierwiastka]” (*sarvatra samadarśinaḥ*), odnotowując ich podobieństwo. Na tej podstawie konkluduje, że kategoria *sama* w *Gicie* (tożsama z *atmanem-brahmanem*), jak i *sama* w *Bodhisattvabhūmi* (tożsama z takością) nie różnią się substancjalnie i stanowią tę samą jakość, którą Matsumoto nazywa wprost *atmanem*³³.

³¹ S. Matsumoto, *Buddha-nature...*, op. cit., s. 311.

³² *Bhagawadgita* czyli *Pieśń Pana*, op. cit., s. 75.

³³ S. Matsumoto, *Buddha-nature...*, op. cit., s. 311.

W innym mahajanistycznym tekście – *Mahajanabhidharma-sutrze* (*Mahāyānābhidharmasūtra*), która była istotnym autorytetem dla wczesnych jogaćarinów, napotykamy następujący fragment:

Dhatu, które jest bez początku (*anādikālika*), jest niezróżnicowaną podstawą (*sama-āśraya*) wszelkich właściwości. Jeżeli to (tj. *dhatu=āśraya*) istnieje, istnieją również wszelkie formy życia jak i możliwość osiągnięcia nirwany³⁴.

Fragment ten uznaje Matsumoto za najważniejszy ślad i jednocześnie uzasadnienie swojej teorii dhatu-wady. Tutaj *sama*, to, co niezróżnicowane, równa się niezmiennemu dhatu albo podstawie (*āśraya*) wszystkich dharm. *Sama* implikuje jedność dhatu i wielość dharm, a także to, iż dhatu jest podstawą przejawiania się nie tylko dharm uznanych za pożądane (osiągnięcie nirwany), ale dharm jako takich („wszelkich form życia”)³⁵. Matsumoto uważa, iż nazwanie dhatu „tym, który jest bez początku” (*anādikālika*), jest równoznaczne z uznaniem, że istnieje on tak długo jak sam świat, czyli że jest odwieczny. Co więcej, zdaniem japońskiego badacza mamy „wystarczające powody”, by uznać dhatu za źródło i przyczynę (*hetu*) istnienia (wszech)świata³⁶. Przytoczony powyżej wers jest cytowany w przypisywanej Asandze (Asaṅga) *Mahajana-saṃgrasze* (*Mahāyāna-saṃgraha*) jako dowód na istnienie świadomości zbiorczej (*ālayavijñāna*), a także w *Ratnagotravibhadze* (*Ratnagotravibhāga* [RGV]) jako argument przemawiający za istnieniem tathagatagarbhy.

Matsumoto stara się jeszcze zwrócić uwagę na fakt, iż termin *sama* występuje kilkakrotnie w *Mulamadhjama-karice* (*Mūlamadhyamakārika*) Nagardżuny (Nāgārjuna), ale użyty jest tam jedynie w sensie logicznym. Właśnie w dekonstruktywnych, „krytycznych” tendencjach szkoły madhjamaki widzi Matsumoto przeciwieństwo substancjalistycznych tendencji tradycji natury buddy i jogaćary. To śunjata-wada jest kontynuacją „linii programowej” pierwotnego buddyzmu, natomiast dhatu-wada to owoc rozwoju mahajanistycznej doktryny zainspirowanej klasyczną myślą bramińską.

Podsumowując: dla Matsumoto teoria dhatu-wady stanowi podłoże nauk o zarodku tathagaty/naturze buddy, stanowi je również dla centralnych idei szkoły jogaćary. Teoria ta postuluje istnienie niezmiennego, realnie istniejącego pierwiastka podtrzymującego istnienie wszelkich form bytu. Ten sposób myślenia pochodzi z klasycznej filozofii bramińskiej i ma tam swoją długą historię. Oznacza to, że myśl tathagatagarbhy została stworzona pod wyraźnym wpływem hinduizmu i jako taka nie jest ideą buddyjską.

³⁴ Ibidem, s. 311–310.

³⁵ Ibidem, s. 310.

³⁶ Ibidem.

SOCIAL, PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF CRITICAL BUDDHISM (I)

The purpose of this text is to give insight into the main tenets of Critical Buddhism (*hihan bukkō*) – a Japanese Buddhist reformatory movement from the end of the 20th century. Critical Buddhism aimed at eradicating those doctrinal elements of Japanese Buddhism which were accused of creating a basis for discrimination of certain social groups. Critical Buddhism is presented as having three main aspects: social, doctrinal, and methodological. The first part of the article provides a general introduction to the problem and briefly surveys the doctrinal aspect (*hihan bukkō* as ‘critical philosophy’ opposing ‘topical philosophy’), also adding some remarks on the ‘sectarian’ aspect, i.e., Critical Buddhism as an alternative reading and apology of Dōgen’s doctrinal and social attitude. Next follows an in-depth analysis of the movement’s social aspect – crucial for understanding its motivations. It focuses on the beginnings of Critical Buddhism as part of a social and academic movement aimed at tracing the causes of discrimination of some social groups (*burakumin*, the handicapped, the mentally ill) by the Japanese Zen Sōtō school. Further study of the doctrinal aspect is then deepened by a thorough presentation of Shirō Matsumoto’s critique of doctrines, which he deems antithetical to Buddhism’s main criteria of orthodoxy – the law of *pratīyasamutpāda* and the notion of *anātman*. The idea of Buddha-nature (*foxing*) and that of original awakening (*hongaku*) are considered by Matsumoto to be non-Buddhist, because they posit the existence of an eternal substance, much like the *ātman-brahman* of the Upaniṣads. Through textual analysis of some classical Buddhist and Hindu texts Matsumoto shows how those ideas have provided a doctrinal basis for social injustice.

BIBLIOGRAFIA

1. *Bhagawadgita* czyli *Pieśń Pana*, tłum. i przyp. J. Sachse, wstęp H. Wałkowska, Warszawa 1988.
2. Bodiford W., *Zen and the Art of Religious Prejudice*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1996, Vol. 23, No. 1–2.
3. Hakamaya N., *Critical Philosophy Versus Topical Philosophy*, [w:] *Pruning the Bodhi Tree*, Honolulu 1997.
4. Matsumoto S., *Buddha-nature as the Principle of Discrimination*, „Journal of Buddhist Studies” 1996, Vol. 27.
5. Matsumoto S., *Critiques of Tathāgatagarbha Thought in Buddhist Philosophy*, „Journal of the Faculty of Buddhism of Komazawa University” 1997, Vol. 55.
6. Stone J., *Some Reflections on Critical Buddhism*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1999, Vol. 26, No. 1–2.
7. Swanson P. L., „Zen Is Not Buddhism”. *Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature*, „Numen” 1993, Vol. 40, No. 2.
8. Swanson P. L., *Why They Say Zen Is Not Buddhism*, [w:] *Pruning the Bodhi Tree*, Honolulu 1997.
9. *Upaniszady*, tłum. i wstęp M. Kudelska, Kraków 1998.
10. Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007.