

Joanna Grela

ETYKA W BUDDYZMIE

„Żadnego nie czynić zła,
To tylko robić, co dobre,
I własny oczyszczać umysł
– To wszystkich buddów nauka”.

(*Dhammapada* 183; tłum. I. Kania)

TEKSTY ŹRÓDŁOWE ETYKI BUDDYJSKIEJ

Etyka w buddyzmie to przede wszystkim sposób życia, czyli moralność i element duchowego treningu, ścieżki prowadzącej do wyzwolenia (etyka w sensie praktycznym), choć istnieje także buddyjska filozofia moralna. Podstawowym źródłem wskazań etycznych buddyzmu są kazania Buddy, przedstawiające prawo karmana: związki przyczynowo-skutkowe pomiędzy wartościowanymi moralnie działaniami a ich skutkami – późniejszymi doświadczeniami. Pokażna część pism kanonicznych – jeden z trzech tzw. koszy (pal. *tipi* ⇒ *aka*; sanskr. *Tripi-*

⇒ *aka*) – to winajapitaka (pal. i sanskr. *vinayapi* ⇒ *aka*), zbiór tekstów przedstawiających reguły życia klasztornego dla mnichów i mniszek. Etyka została wyłożona także w pozostałych „koszach” – w wielu sutrach therawady (kanon palijski) i mahajany (kanon tybetański i chiński) oraz w abhidharmie, gdzie wyjaśniono psychologię etyki; abhidharma zawiera ponadto komentarze m.in. do *dżatak* (pal. i sanskr. *jātaaka*), opowieści umoralniających dotyczących wcześniejszych wcieleń Buddy.

PODSTAWA NAUK ETYCZNYCH BUDDY I WCZESNEGO BUDDYZMU

W *Kazaniu wprowadzającym w ruch koło dharmy* Budda przedstawił w postaci tzw. czterech szlachetnych prawd swą podstawową naukę, stwierdzając, iż nie jest jej autorem, lecz tylko odkrywcą. Pierwsza z owych prawd głosi powszechność cierpienia; druga za przyczynę cierpienia uznaje żądzę, wywoływaną niewiedzą metafizyczną; trzecia głosi istnienie stanu bez cierpienia – nirwany; wreszcie czwarta przedstawia sposób osiągnięcia wyzwolenia, którym ma być tzw. ośmioraka ścieżka (pal. *a* ⇒ *hangika magga*; sanskr. *a* ⇒ *aṅgikamārga*). Ideałem soteriologicznym wczesnego buddyzmu jest arhat, który podążając ośmioraką ścieżką, osiąga stan nirwany.

Istotą przebudzenia oraz nauczania Buddy jest tzw. środkowa ścieżka (pal. *majjhimā-pai* ⇒ *pāda*; sanskr. *madhyamāpratipad*) – postawa unikająca skrajności zarówno metafizycznych (odrzućenie eternalizmu i nihilizmu), jak i etycznych – wyniszczającej ascezy oraz hedonizmu¹. Przedmiotem niniejszego artykułu będzie drugie, etyczne rozumienie środkowej ścieżki. Wedle niego, dzięki unikaniu ascezy (torturowało się nią wielu współczesnych Buddzie wędrownych ascetów) oraz niefolgowaniu namiętnościom można osiągnąć spokój wewnętrzny, który umożliwia praktykowanie kontemplacji prowadzącej do przemiany moralnej i intelektualnej.

W buddyzmie prawidłowy pogląd (pal. *sammā-di* ⇒ *hi*; sanskr. *samyak-d* ⇒ *i*) stanowi podstawę moralności, a wraz z nią – całość drogi do wyzwolenia. Kondycja ludzka (uwikłanie w sansarze) jest uwarunkowana niewiedzą metafizyczną, stąd też buddyzm szczególnie znaczenie przypisuje niszczeniu złudzeń, fałszywej tożsamości, a zwłaszcza przekonania o istnieniu niezmiennego podmiotu, jaźni. Postulaty humanistycznego altruizmu są podbudowane koncepcją beżająniowości (*anattā*; *anātman*) – jaźń bowiem, jak wszystko w uwarunkowanym świecie, jest nietrwała i zmienna. To, co nazywamy „indywidualnym ja”, w istocie stanowi zespół wciąż zmieniających się czynników. Nieobecność „ja” na poziomie metafizycznym jest w filozofii buddyjskiej podstawą etycznych i psychologicznych postulatów pracy nad własnym charakterem i wyzwolenia się z egoizmu.

Środkowa ścieżka została w buddyzmie ujęta w ramy wspomnianej ośmiorakiej ścieżki. Osiem wskazań niezbędnych do realizacji ideału soteriologicznego to: właściwy pogląd, właściwe postanowienie, właściwa mowa, właściwy sposób życia, właściwe działanie, właściwy wysiłek woli, właściwa uważność, właściwe skupienie. Środkową ścieżkę można też rozpatrywać w ujęciu tzw. trzech treningów (pal. *tissosikkhā*; sanskr. *triśikḥā*). Pierwszy z nich, stanowiący istotny element duchowego rozwoju adepta buddyzmu², to ćwiczenie się w moralnej samodyscyplinie (*adhisīlasikkhā*; *adhisīlaśikḥā*), które składa się z

¹ Zob. Sangharakszita, *Wprowadzenie do buddyzmu*, przeł. M. Macko, Wydawnictwo A, Kraków 2002, s. 188–189.

kolei z trzech etapów: powstrzymywania się przed czynami negatywnymi (sansk. *duĒk\taśaĒvaraśīla*), spełniania czynów pozytywnych (*kuśaladharmasa-Ēgrāhaśīla*), działania na rzecz innych (*sattvak\tyaśīla*). Drugi trening dotyczy medytacji i koncentracji, trzeci zaś wglądu w naturę rzeczywistości, mądrości. W schemat ośmiorakiej ścieżki trzy treningi wpisują się w następujący sposób:

- A) mądrość (aspekty 1 i 2 ośmiorakiej ścieżki);
- B) moralność (aspekty 3–5 ośmiorakiej ścieżki);
- C) medytacja (aspekty 6–8)³.

Dla etyki najistotniejsze są punkty A i B, którym odpowiadają – powtórzmy – właściwy pogląd, właściwe postanowienie, właściwa mowa, właściwe czyny, właściwe zarobkowanie⁴. Pozostałe trzy aspekty ośmiorakiej ścieżki, czyli trzeci rodzaj treningu, mają znaczenie przede wszystkim w kontemplacyjnych ćwiczeniach duchowych.

BUDDYJSKIE PRAWO KARMANA

Budda przejął bardzo rozpowszechnioną w Indiach teorię o odpowiedzialności za czyny moralnie kwalifikowalne – teorię karmana. Wedle niej, uniwersalne prawo dharmy w porządku moralnym objawia się w formie karmana (moralnego prawa przyczyny i skutku). W wyniku dobrych moralnie uczynków gromadzi się dobry karman, w wyniku złych – zły, odpowiednio kształtując przyszłą egzystencję czyniącego, przy czym, zgodnie z doktryną reinkarnacyjną, odpowiedzialność moralna obejmuje także przyszłe wcielenia⁵.

Buddyzm charakteryzuje się mentalistycznym obrazem świata: „To, czym jesteśmy dzisiaj, pochodzi z naszych wczorajszych myśli, a nasze dzisiejsze myśli tworzą nasze jutrzejsze życie; nasze życie jest dziełem naszego umysłu”⁶. Taka wizja prowadzi do etyki opartej na motywacji czynów. O tym, czy dany czyn będzie wartościowany pozytywnie⁷, czy negatywnie, decyduje przede wszystkim jego geneza: motywacja czyniącego. W buddyjskiej koncepcji karmana najistotniejszy jest nie akt cielesny czy werbalny, lecz impuls dobrej *resp.* złej woli (sansk. *cetanā*). Budda głosił, że „chcenie nazywamy czynem; naj-

² Ćwiczenie się w moralnym postępowaniu ma zapewniać spokój ducha, poczucie bezpieczeństwa i wewnętrzną siłę, niezbędny fundament mentalnego rozwoju – zob. P. Della Santina, *The Tree of Enlightenment. An Introduction to the Major Traditions of Buddhism*, Taipei 1997, s. 53–54.

³ Omówienie poszczególnych aspektów – zob. np. M. Mejer, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 97–99.

⁴ Zakazanymi sposobami zarobkowania są np.: kradzież, bycie rzeźnikiem, wytwarzanie i dystrybucja środków odurzających, broni, czary, wróżenie, niewolenie innych, intrygi itp.

⁵ *Samjutta Nikaja III*, 2.

⁶ *Dhammapada*, cyt. za: *Buddyzm*, red. J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Kraków 1987, s. 118.

⁷ W kanonie palijskim pozytywne uczynki określane są ogólnindyjskim terminem *puḍḍa*. Specyficznie buddyjski termin to pal. *kusala*, sanskr. *kuśala*, oznaczający dobre uczynki (*akusala* oznacza tu złe uczynki).

pierw zachciawszy, popełniamy potem czyn ciałem, mową lub myślą”⁸. Intencje są tu zatem źródłem działań fizycznych, werbalnych i mentalnych⁹.

Buddyzm, który szczególne znaczenie przypisuje intencjom, opracował dokładną analizę motywacji, wyróżniając jej negatywne i pozytywne odmiany. Trzy tzw. korzenie negatywnych działań (niewłaściwe motywacje, stany umysłu) to:

- chciwość, pożądanie (pal., sanskr. *lobha*), przejawiające się również dążeniem do sławy, dogmatycznym lgnięciem do idei itp.;
- nienawiść, gniew (pal. *dosa*; sanskr. *dveĒa*), obejmujące spektrum od irytacji po wściekłość;
- niewiedza, omroczenie (pal., sanskr. *moha*).

W niewiedzy zakorzenione są pozostałe negatywne emocje i związane z nimi motywacje. Negatywne motywacje mają jednak swoje pozytywne odpowiedniki, tzw. korzenie pozytywnych działań, stanowiące antidotum na negatywne emocje. Antidotum na pożądanie i lgnięcie do rzeczy stanowi powstrzymywanie się przed oszukiwaniem i kradzieżą, szczodrość, dzielenie się z innymi, wreszcie porzucenie świeckich przyjemności. Buddyjskie antidotum na złość to niekrzywdzenie, cierpliwość, życzliwość i miłość, a antidotum na niewiedzę to unikanie odurzania się, ćwiczenie jasności umysłu i uzyskanie wglądu w naturę rzeczywistości¹⁰.

Wolicjonalny charakter buddyjskiej etyki odróżnia ją od tradycji wedyjskiej, w której zachowanie się może być złe bądź dobre nawet wtedy, kiedy jest nieumyślne; człowiek grzeszy, gdy wchodzi w kontakt z substancjami grzechu, podczas rytuałów asymiluje „substancję szczęścia”, a dobry czyn – to czyn rytualny¹¹. Buddyjska wizja karmana odrzuca pogląd, wedle którego prawidłowe działanie rytualne jest zarazem etyczne, przypisując tym samym czyniącemu pełnię odpowiedzialności za swoje działania. Wedyjski termin „sanskara” (pal. *saĒkhāra*; sanskr. *saĒskāra*) – sakramenty, zabiegi rytualne przy narodzinach, postrzyżynach itp. – w buddyzmie nabiera znaczenia dyspozycji mentalnej, potencji określającej moralny charakter człowieka.

O kwalifikacji czynu prócz intencji decyduje także sposób jego dokonania, bezpośredni skutek czynu (cierpienie *resp.* szczęście własne i innych) oraz skutek z punktu widzenia ostatecznego celu duchowego rozwoju. Etyka buddyjska zawiera zatem także pewne składowe konsekwencjalistyczne i teleologiczne¹².

Waga danego czynu zależy ponadto od kwalifikacji jego obiektu – zabicie drobnego zwierzęcia jest uważane za czyn o mniejszej wadze niż zabicie zwierzęcia większego; analogicznie – zabicie człowieka o skromnych zaletach to czyn mniej obciążający karmicznie niż zabicie człowieka o większych zaletach

⁸ *Aġuttara Nikāya* III, 415, za: S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, PWN, Warszawa 1988, s. 214.

⁹ Por. I. Kania, *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Oficyna Literacka, Kraków 1999, s. 220–221.

¹⁰ Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundation, Values and Issues*, Cambridge University Press, b.r.w., s. 46–47.

¹¹ S. Schayer, *op.cit.*, s. 213.

¹² Szerzej na ten temat – zob. J. Grela, *Buddyjskie prawo karmana w tradycji tybetańskiej* [w:] *Studia Religiołogica*, pod red. J. Drabiny, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s..

itd.¹³ Waga czynu jest też dodatnio skorelowana z siłą intencji; czyn nieumyślny nie przynosi negatywnego skutku¹⁴. Wedle buddyjskiej etyki, czyniący znajduje się w gorszej sytuacji, jeśli nie wie, że dany czyn jest zły, niż wtedy, gdy wie, lecz mimo to ów czyn popełnia. W tym drugim wypadku występuje bowiem pewien opór, poprzedzające czyn wahanie, co sprawia, że „energia” takiego czynu ma słabszą moc¹⁵.

Do gromadzenia karmana dochodzi tylko wtedy, gdy za działaniami stoi któraś z tzw. mentalnych trucizn, czyli wymienionych wyżej niewłaściwych motywacji¹⁶. W buddyzmie wyróżnia się w związku z motywacją cztery rodzaje działań: ciemne – przynoszące cierpienie, jasne – owocujące szczęściem, mieszane – niosące skutki mieszane, oraz takie, które nie przynoszą ani jasnych, ani ciemnych skutków¹⁷. Trzy pierwsze dotyczą działań sansarycznych, natomiast czwartemu typowi czynów odpowiada ośmioraka ścieżka¹⁸ – podążający nią adept osiąga nirwanę, która nie jest ani ciemna, ani jasna¹⁹. Arhat – wyzwolony, nie tworzy już karmana negatywnego, gdyż zastąpił go pozytywnymi działaniami, przy czym nie chodzi tu o tzw. złudne działania, czyli podejmowane z poczuciem „ja”, lecz o działania pozbawione egoistycznych pobudek²⁰.

NAKAZY ETYCZNE BUDDYZMU

Postulaty etyczne buddyzmu są sformułowane w formie negatywnej (zakazów), odpowiada im jednak etyka pozytywna, mająca za cel czynienie dobra. W buddyzmie występuje kilka zestawów przykazań, np. pięć przykazań (pal., sanskr.

pañcasīla), dziesięć przykazań (pal. *dasasīla*; sanskr. *daśasīla*), dziesięć dobrych ścieżek działania (*dasakusalakammamāṭha*; *daśakuśalakarmamāṭha*), zbiór reguł zakonnych (*patimokkha*; *pratimokḥa*)²¹, by wzmiankować tylko podstawowe²². Ogólnie przestrzegany i zalecany wszystkim wyznawcom jest zbiór pięciu zakazów: nie zabijać, nie kraść, nie dopuszczać się niewłaściwej aktywności płciowej, nie kłamać, nie odurzać się²³. Pięć kolejnych zakazów do-

¹³ *Buddhist Scriptures*, E. Conze (tłum. i red.), Penguin, Harmondsworth 1959, s. 70–71.

¹⁴ *Vinaya Pitaka* IV, 125.

¹⁵ Por. *Milindapañha* 84.

¹⁶ *Aṅguttara Nikāya* I, 134–135.

¹⁷ *Majjhima Nikāya* I, 389–391.

¹⁸ *Aṅguttara Nikāya* II, 236.

¹⁹ *Aṅguttara Nikāya* III, 384–386.

²⁰ *The Middle Length Discourses of the Buddha*, przeł. Ñāṇomoli & Bodhi, Wisdom, Boston 1995, s. 651.

²¹ Por. D. Keown, *Buddyzm*, przeł. T. Jurewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 117.

²² Zob. także dalsze podrozdziały niniejszego artykułu.

²³ *Dhammapada* 246.

tyczy mnichów: nie wolno im jeść o niewłaściwych porach; uczestniczyć w tańcach i widowiskach oraz słuchać muzyki; używać wieńców i girland z kwiatów, wonności i klejnotów; wysokich siedzeń czy łóżek²⁴.

Pierwszy z zakazów – niezabijania, niekrzywdzenia istot żywych nawet słowem²⁵ – to przejęta przez buddyzm ze starszej tradycji dżinijskiej zasada ahinsy (pal., sanskr. *ahiĒsā*). W dżinizmie jest to pierwszy z pięciu ślubów wstrzeźliwości, które są odpowiednikami pięciu buddyjskich zakazów. Różnica pomiędzy dżinijskim a buddyjskim rozumieniem ahinsy polega m.in. na zawężeniu przez buddyzm jej zakresu – nie dotyczy ona, jak w dżinizmie, roślin. Zasada niekrzywdzenia obejmuje nie tylko inne istoty, ale także samego czyniącego (niezgodne z nią są zatem samobójstwo czy wyniszczająca asceza, zalecana przez dżinizm²⁶). Drugi zakaz obejmuje branie – ukradkiem, podstępem, siłą itp. – tego, co nie zostało komuś dane. Trzeci, niewłaściwa aktywność płciowa, to w wypadku mnichów wszelkie akty seksualne, a w wypadku świeckich wyznawców – stosunki z cudzymi partnerami, kazirodcze, odbywające się w nie stosownych miejscach itd.²⁷ Czwarty zakaz, obejmujący kłamstwo, należy rozumieć nie tylko jako oszukiwanie innych, ale także wszelkie sprzeniewierzenie się prawidłowym poglądom, prawdzie – wysoko waloryzowanej przez buddyzm. Uważa się, że picie alkoholu i odurzanie się narkotykami przyćmiewa jasność umysłu, a więc uniemożliwia percepcję prawdy, a ponadto może prowadzić do popełnienia dowolnych innych złych czynów, dlatego również są niewskazane, co stanowi treść piątego zakazu.

BUDDYJSKIE CNOTY

Do podstawowych buddyjskich cnót należą życzliwość (pal. *mettā*; sanskr. *ma-itrī*), współczucie (pal. *karunā*; sanskr. *karuḍā*), radość (pal., sanskr. *muditā*) oraz równowaga ducha (pal. *upekkhā*; sanskr. *upekĒā* – bezstronność)²⁸. Istotna jest tu dyspozycja psychiczna, a mniej sam przedmiot, na przykład obiekt współczucia²⁹. Ważnymi czynnikami są także: uważność (sanskr. *appamāda*), wstyd (pal. *hiri*; sanskr. *hirī*) i liczenie się z konsekwencjami czynów (pal. *ot-tappa*). Budda nazywa je wręcz „strażnikami świata”³⁰.

²⁴ *Suttanipata* 2, 14, 19–26.

²⁵ *Dhammapada* 225, 261, 270, 300.

²⁶ Zob. P. Balcerowicz, *Dżinizm. Starożytna religia Indii*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s. 161–162.

²⁷ Listę niewłaściwych obiektów i okoliczności wymieniają np. *Abhidharmakośa bhāṣya* IV 74 a–b; Tsong-kha-pa, *Lam-rim chen-mo*, b.d.w., s. 109 a–b.

²⁸ *Wisuddhimagga*, rozdz. 9 [295–317], za: H. Ringgren, A.V. Ström, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 378.

²⁹ Por. *Suttanipata* 1, 8, 8.

³⁰ *Aḡuttara Nikāya* II, 7; zob. K. Kosior, *Droga środkowa w nikajach*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1999, s. 109–110.

Wedle analizy Wallace'a³¹, cnoty można podzielić na trzy grupy:

- cnoty sumiennosci: prawdomówność i prawość;
- cnoty życzliwości: dobroć, współczucie, życzliwa radość i równowaga;
- cnoty wstrzeźliwości: samokontrola, abstynencja, zadowolenie, cierpliwość, celibat, czystość.

Buddyjska etyka kładzie nacisk na kształtowanie charakteru – człowiek poprzez swoje czyny, a nie przez zewnętrzne wpływy (na przykład z powodu innych) staje się tym, kim jest, staje się czysty lub nieczysty³². Cnota prowadzi do czystości umysłu, a to – poprzez stopnie wglądu – do nirwany³³. Wprawdzie w etyce buddyzmu przestrzeganie zasad ma istotne znaczenie, jednak życie moralne polega nie tylko na ich przestrzeganiu, lecz także na rozwijaniu cnót, pielęgnowaniu właściwych dyspozycji i nawyków. Dzięki cnotom postępowanie moralne, tj. zgodne z zasadami, ma stać się naturalną manifestacją zinternalizowanych poglądów i wartości. Celem buddyjskiego treningu jest bowiem zmiana nawyków, mająca skutkować spontanicznym, nieintencjonalnym przejawianiem się moralnych zachowań, niezapośredniczonych przez poczucie działającego „ja”, a nie restrykcyjne przestrzeganie litery norm³⁴.

ETYKA W BUDDYZMIE MAHAJANY

Późniejsze tradycje buddyjskie, mające swoje źródło w naukach Buddy i przejmujące jego zasadnicze idee, interpretują je w różny sposób. Mahajana opiera się na innym niż hinajana ideale soteriologicznym – ideale bodhisattwy (pal. *bodhisatta*; sanskr. *bodhisattva*), istoty, która pomaga innym, by uwolnili się od cierpienia nieodłącznego od sansary. Etyka ulega przy tym poszerzeniu: bodhisattwa nie tylko przestrzega zakazów, lecz także nieustannie pracuje dla innych. Jednym z centralnych pojęć mahajany stała się bodhicitta (pal., sanskr. *bodhicitta*), chęć osiągnięcia poziomu buddy dla dobra innych. Do tego ideału bodhisattwa zbliża się poprzez dziesięć stopni skorelowanych z tzw. paramitami (pal., sanskr. *pāramitā*; to, co przenosi na drugi brzeg): daniem, moralnością, cierpliwością, pilnością, koncentracją, wglądem, metodami, życzeniami, mocami, mądrością.

Mahajana uelastycznia zasady etyczne therawady, podporządkowując je ślubowaniom bodhisattwy i tzw. zręcznym środkom (pal. *upāya kusala*; sanskr. *upāyakauśalya*). Ażeby komuś pomóc, bodhisattwa może się dopuścić złamania ślubowań therawady, świadomie akceptując negatywne konsekwencje kar-

³¹ Za: P. de Silva, *Etyka buddyjska* [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, przeł. M. Pawelczyk, Książka i Wiedza, Warszawa 1988, s. 94.

³² *Dhammapada* 165.

³³ *Majjhima Nikāya* I, 149–150.

³⁴ Por. ciekawe, kognitywistyczne omówienie tej kwestii w odniesieniu do konfucjanizmu, taoizmu i buddyzmu, dokonane przez neurobiologa Francisca Varełę – F. Varela, *Quel savoir pour l'éthique? Action, sagesse et cognition*, przeł. F. Regnot, La Découverte, Paris 2004, s. 54–101.

miczne swego czynu³⁵. Jak głosi słynna przypowieść, Budda we wcześniejszym wcieleniu był kapitanem okrętu wiozącego pięciuset kupców. Gdy dowiedział się, że jeden z pasażerów planuje zabić pozostałych i przywłaszczyć sobie ich dobra, zabił go, by złodziej nie odrodził się w piekle. Gdyby Budda wyjawiał zamiary złodzieja innym marynarzom, ci zabiliby go, gromadząc w ten sposób złego karmana. Budda bierze zatem konsekwencje tego czynu na siebie, gotowy, by odrodzić się w piekle. Ponieważ jednak motywacja tego czynu była w pełni altruistyczna, jego rezultatem karmicznym okazuje się jedynie kolec wbity w stopę, a nie złe odrodzenie³⁶. Podobnie inne negatywne czyny (na przykład kłamstwo) są dopuszczalne, jeśli wynikają z czysto altruistycznych pobudek.

O treningu i zasadach postępowania bodhisattwy obszernie pisał Asanga (sansk. *asaôga*) w *Bodhisattvabhūmi* (III w. n.e.), a potem w VIII w. Śāntidewa (*śāntideva*). W pismach mahajany występują różne listy ślubowań bodhisattwy, przy czym sformułowania są zwykle negatywne – wymieniają to, co stanowi naruszenie bądź złamanie ślubowania, a nie to, co wyraża jego pozytywną treść. Ich przesłanie dotyczy trzech głównych aspektów: wykazywania chęci pomagania innym, nieczynienia tego, co innym szkodzi, kultywowania wszystkiego, co innym istotom może służyć³⁷. Różne teksty wymieniają różne listy głównych i pomniejszych uchybień³⁸. Dla przykładu, w tradycji tybetańskiej wymienia się 18 głównych i 46 pomniejszych uchybień, a w sutrze *Brahmājāla* (sansk., chiń. *Fanwangjing*), zachowanej wyłącznie w języku chińskim – 58³⁹. Sutra ta jest szczególnie ważna w buddyzmie chińskim, gdzie idee hinajany nie przyjęły się, więc zasady mahajany trzeba było połączyć z regułami winai, czyli reguł życia klasztornego dla mnichów. Z Chin tekst tej sutry przeniknął następnie do Japonii.

Śāntidewa stwierdza, że ponieważ wszyscy pragną szczęścia i unikają cierpienia, dlatego cierpienie trzeba usuwać – z tego powodu, że jest i boli⁴⁰. Analizując współzależność, stwierdza, że nieczułość na cudze cierpienie to postawa błędna, absurdalna, ponieważ „ja” i „ty” są pojęciami względnymi. Skoro zatem dbamy o siebie, to dlaczego pomijać innych?⁴¹ Postawa bodhisattwy polega na tym, że używa on swoich „korzeni dobra” (czyli swojego dobrego karma), by pomagać tym, którzy takowych „korzeni” nie mają⁴².

Moralne postępowanie jest w mahajanie wspomagane przyjęciem ślubowań, recytowaniem ich oraz przypominaniem ich sobie dla wyrobienia odpowiedniego nawyku. Mahajanistyczny nauczyciel Asanga istotę etyki sprowadził do

³⁵ Śāntideva, *ŚikĒā-sammuccaya*, 166–168.

³⁶ Ngawang Dhargyey, *The Anthology of Well-Spoken Advice on the Graded Paths of The Mind*, t. I, red. A. Berzin, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala 1982, s. 321.

³⁷ Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Editions du Seuil, Paris 2001, s. 84.

³⁸ Zob. P. Harvey, *op.cit.*, s. 132–134.

³⁹ Tekst sutry jest dostępny ze strony internetowej: <http://www.cbeta.org/result/T01.htm>

⁴⁰ Śāntideva, *Bodhisattvacarāvyatāra* VIII, 90–103.

⁴¹ Śāntideva, *ŚikĒā-sammuccaya* 357–358.

⁴² *Ibidem*, 282.

otrzymania ślubów, oczyszczenia intencji, poprawienia się po ich naruszeniu oraz uważności, by ich znów nie naruszyć⁴³.

ETYKA MONASTYCZNA

Winaja to reguły dyscypliny zakonnej opracowane pierwotnie na podstawie obserwacji zachowań Buddy w różnych sytuacjach, wzbogacone o reguły wyłożone przez niego, gdy donoszono mu o rozmaitych sytuacjach życia we wspólnocie. Dla Buddy mnisi byli jego najważniejszymi uczniami, dzięki którym dharma miała trwać; opracowano dla nich około 250 (liczba ta zmienia się w zależności od szkoły) reguł zwanych *pattimokha* (pal.), zawierających precyzyjne instrukcje dotyczące życia mniszego. Fundamentem jest zawsze pięć wymienionych już przykazań czy ślubów indywidualnego wyzwolenia, skodyfikowanych wkrótce po śmierci Buddy. Komentarze i interpretacje poszczególnych reguł mniszych stanowią najbardziej filozoficzną część dorobku buddyjskiej myśli etycznej, a rozbieżności wokół ustalenia kanonicznego zbioru reguł były przyczyną pierwszego rozłamu w buddyjskiej wspólnocie wiernych (pal. *sa-Úgha*; sanskr. *saôgha*).

Współcześnie w buddyzmie wykorzystywane są następujące trzy podstawowe zbiory tekstów mniszych ślubów:

1. winajapitaka kanonu palijskiego – podstawowa dla therawadinów;
2. winajapitaka mulasarwastowadinów – na niej opierają się reguły w klasztorach tybetańskich, wprowadzona do Tybetu w VIII wieku;
3. winajapitaka dharmaguptaków – obecna w Chinach i Japonii⁴⁴.

W Chinach przyjął się tylko buddyzm mahajany, rozwijany tam na bazie niektórych sutr. Dla uniknięcia niezgodności pomiędzy pochodzącą z kanonu buddyzmu południowego winają a tekstami mahajany wprowadzono do kanonu winai dodatkowe teksty, związane z etyką bodhisattwy; głównym z nich jest wzmiankowany już *Fanwangjing*. W chińskim czanie (którego japoński odpowiednik stanowi szkoła zen) do reguł mniszych dodatkowo dołączono etykietę codziennej pracy, m.in. uprawiania roli. W Japonii jedne szkoły łączą winaję z całym tekstem *Fanwangjing*, inne zaś (szkoły tendai, saichō) uwzględniają jedynie 58 reguł mahajanistycznych wyłożonych w tym tekście.

⁴³ Zob. M. Tatz, *Asanga's Chapter on Ethics with the Commentary of Tsong-Kha-Pa* [w:] *Studies in Asian Thought and Religion*, t. IV, Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston 1986, s. 47.

⁴⁴ Ph. Cornu, *op.cit.*, s. 667–669.

ŚLUBY

Buddyzm wyróżnia trzy główne grupy ślubów: indywidualnego wyzwolenia (sansk. *pratimokḥśāśāśvara*) i bodhisattwy (*bodhisattvaśāśvara*) – wyżej wzmiankowane – oraz tantryczne (*mantrāśāśvara*), obowiązujące adeptów dwóch ostatnich klas tantry. Dotyczą one odnoszenia się do nauczyciela tantry i współwyznawców, obejmując specyficzne dla tantrycznych technik widzenie i waloryzowanie świata ożywionego i nieożywionego, faworyzujące pożądane efekty duchowe⁴⁵.

NIKTÓRE PROBLEMY SZCZEGÓŁOWE ETYKI BUDDYJSKIEJ

Problem systemu kastowego

Budda sprzeciwiał się społecznej hierarchii opartej na systemie stanowym (warnowym). Uważał, że ktoś może mieć wyższy status nie z racji urodzenia, lecz z racji swoich czynów⁴⁶. Różnice między ludźmi ze względu na urodzenie uznawał za sztuczne, decydujące znaczenie nadawał cechom charakteru i dlatego przyjmując ludzi do zakonu, nie brał pod uwagę ich przynależności do kasty ani statusu ekonomicznego.

Poszanowanie wartości życia zwierząt

Buddyzm, podobnie jak hinduizm, przyswoił pewne idee dżinistów, propagatorów wyzwolenia zwierząt i wegetarianizmu. Wedle buddyzmu, zwierzęta są równouprawnionymi z ludźmi formami życia. Budda krytykował zabijanie i męczenie zwierząt; jego zdaniem, władca powinien chronić dzikie zwierzęta żyjące na terenie jego włości. Potępiał także polowania oraz rytualne ofiary składane ze zwierząt (składanie ofiar to obok systemu kastowego główny element tradycji, przeciw któremu zaprotestował Budda). Ponadto zabraniał mnichom kopania ziemi, ponieważ można w ten sposób uszkodzić żyjące w niej stworzenia. Niespożywania mięsa (wegetarianizmu) nie traktował jednak jako nakazu (żadne reguły nie ograniczają pod tym względem diety mnichów), ale raczej jako potrzebę wypływającą ze współczucia⁴⁷.

⁴⁵ Lista czterestu głównych uchybień przeciw tym ślubom – zob. K. Rinpoché, *Samaya* [w:] *Dharma. Introduction au tantra bouddhiste*, Institut Karma Ling, Arvillard 1990, s. 51–53.

⁴⁶ Por. *Sutta-nipāta*, 136.

⁴⁷ Por. M. Klöcker, M. i U. Tworuschka, *Etyka wielkich religii*, przeł. M. Mejer, Wydawnictwo Księży Werbistów Verbinum, Warszawa 2002, s. 158–159.

Gromadzenie dóbr materialnych

Mnichów obowiązuje ubóstwo, natomiast świeccy wyznawcy buddyzmu są zachęcani do zapewnienia sobie godnego życia także na poziomie materialnym. Jednak nadmierne bogactwo, podobnie jak nędza, jest uznawane za szkodliwe (tu uwidacznia się jeszcze jeden aspekt środkowej ścieżki Buddy). Bogacenie się powinno się dokonywać w sposób uczciwy, oszczędny oraz wyzbyty skąpstwa czy chciwości, a zgromadzonymi dobrami należy się dzielić z potrzebującymi.

Eutanazja

Z ahimsy – zasady niekrzywdzenia i zakazu zabijania – wypływa zakaz tzw. eutanazji aktywnej. Wedle buddyzmu, wyzwolenie od cierpienia powinno dokonywać się nie poprzez zadawanie śmierci (zarówno innym, jak i samemu sobie – samobójstwo także jest czynem negatywnym), ale dzięki wyczerpaniu bądź oczyszczeniu nagromadzonego karmana, usunięciu pragnień i osiągnięciu nirwany. Życie jest więc cenione, ponieważ daje możliwość rozwoju duchowego i nie powinno się go nikomu przedwcześnie odbierać. Dopuszcza się, co prawda, pewne formy eutanazji biernej, przy czym istnieją trudności w określeniu jej granic. Obowiązują zasady unikania przerywania życia (jako formy przemocy), zmniejszania cierpienia (motywowanego współczuciem) oraz nienadużywania środków terapeutycznych⁴⁸.

Aborcja

Buddyjska wiara w reinkarnację sprawia, że problem aborcji może być postawiony inaczej, niż czyni się to w zachodnich dyskusjach na ten temat. Wedle buddyzmu, życie stanowi continuum, jednak jednostkowe życie uosobione w danym człowieku rozpoczyna się z chwilą poczęcia. Dlatego aborcja jest uznawana za zabijanie, a więc czyn niezgodny z podstawowym nakazem niekrzywdzenia. Samego zaś zapobiegania ciąży nie traktuje się jako czynu złego moralnie, ponieważ powoływanie nowego życia nie ma wartości religijnej⁴⁹. W krajach, w których panuje tzw. buddyzm południowy, aborcja jest (z pewnymi wyjątkami, na przykład zagrożenie życia matki) nielegalna. W innych krajach, jak na przykład w Japonii, gdzie buddyzm jest obecną, lecz niepanującą religią, buddyści wypracowali niepowtarzalny ceremoniał żałobny *mizuko kuyo* poświęcony dzieciom zabitym podczas aborcji. Zabite dziecko reprezentowane jest przez statuetkę bodhisattwy Jizo, często ubraną w śliniaczek, ustawioną pośród zabawek⁵⁰. Wydaje się jednak, że to obawa przed duchami, a nie względy

⁴⁸ Temat ten szerzej omawia P. Harvey, *op.cit.*, s. 286–305.

⁴⁹ M. Klöcker, M. i U. Tworuschka, *op.cit.*, s. 61.

⁵⁰ D. Keown, *op.cit.*, s. 119–123.

moralne skłaniają rodziców do odprawiania ceremonii w intencji nienarodzonych.

KWESTIA WALORYZACJI RZECZYWISTOŚCI W BUDDYZMIE

Według buddyzmu, rzeczywistość jest neutralna aksjologicznie, choć niekiedy bywa waloryzowana negatywnie, zwłaszcza w kontekście soteriologicznym i pedagogicznym. Taka pesymistyczna postawa ma swoje źródło w koncepcji tzw. trzech znaków, wedle której rzeczywistość nacechowana jest znakami nietrwałości, nieesencjalności i cierpienia⁵¹. Pedagogika buddyjska skłania więc adeptów do wyrzeczenia się lgnięcia do przedmiotów czy innych istot nie tylko dlatego, że lgnięcie wiąże w sansarze, ale też dlatego, że nie są one warte pożądania, nie mogą zapewnić trwałej satysfakcji, trwałego spełnienia. Sansara była by zatem zła w sensie psychologicznym, egzystencjalnym, lecz nie moralnym.

W filozofii mahajany, a szczególnie w tradycji tathagatagarbhy głosi się, że czysty stan umysłu istnieje już tu i teraz. W tym kontekście rozstrzygnięcie problemu waloryzacji rzeczywistości zależy od tego, czy mianem rzeczywistości określa się ostateczną rzeczywistość – takość, naturę umysłu, czy też rzeczywistość w potocznym znaczeniu – sansarę, która w gruncie rzeczy jest iluzją. Tylko o takości umysłu można powiedzieć, że jest dobra, tzn. będąc przeciwieństwem świata sansary, jest wolna od cierpienia.

BUDDYZM A ZACHODNIE SYSTEMY ETYCZNE

Jak zauważa Harvey⁵², etyka buddyjska wykazuje pewne podobieństwo do etyki Arystotelesa – ma rozwijać charakter, kształtować odpowiednie nawyki, co, według Stagiryty, prowadzi do *eudaimonii*, ludzkiej doskonałości. Wspólna jest tutaj teleologiczność obydwu koncepcji etycznych oraz ich powiązanie z psychologią nawyków i charakteru.

Również etyka Kanta bywa porównywana do buddyjskiego stanowiska: czyny dobre wpływają z pozytywnego nastawienia (dobrej woli) i szacunku wobec innych, których należy traktować jako cele same w sobie, nie zaś środki do realizacji celu. Jednak pewną różnicę stanowi tutaj nacisk kładziony przez Kanta na kwestie deontologiczne.

Reguły etyczne nie mają w buddyzmie tak uniwersalnego zastosowania, jak na Zachodzie, w tym sensie, że są stopniowalne: wymagania stawiane mnichom i mniszkom są większe niż te stawiane świeckim wyznawcom.

⁵¹ Por. pierwsza szlachetna prawda o cierpieniu.

⁵² P. Harvey, *op.cit.*, s. 49 i n.

WSPÓŁCZESNE BUDDYJSKIE AUTORYTETY MORALNE

Współcześni buddyści – Tybetańczyk Dalajlama XIV (ur. 1935) oraz Birmanka Aung San Suu Kyi zostali wyróżnieni Pokojową Nagrodą Nobla, a kilku innych było do niej nominowanych. Według Dalajlamy, wietnamskiego mnicha Thich Nhat Hanha (ur. 1926), Aung San Suu Kyi i innych buddyjskich nauczycieli głoszących pokój i prezentujących idealistyczną etykę dobrej woli i samorealizacji, z nauki o współzależności – jednego z podstawowych elementów doktryny buddyzmu – wynika, że każda sytuacja, każde zdarzenie ma wiele przyczyn, a te z kolei wywołują reperkusje, wpływając na świat. Postulują więc, by zaczynać od zmieniania siebie, doświadczania pokoju we własnym sercu, co ma promieniować na otoczenie: rodzinę i coraz szersze kręgi osób.

Wedle buddyzmu, ludzie są równi, a różnice między nimi wynikają z ich przeszłych działań, nagromadzonego w poprzednich inkarnacjach karmana; wszyscy mają te same prawa: prawo do szczęścia i niecierpienia. Współcześnie podkreśla to tybetański przywódca religijny Dalajlama, którego podstawowe przesłanie brzmi – wszyscy są braćmi⁵³. W związku z tym współczucie należy odczuwać dla każdej strony rozgrywających się konfliktów oraz rozwijać życzliwe nastawienie do wszystkich czujących istot, które należy traktować z szacunkiem i współczuciem.

W buddyzmie duży nacisk kładzie się na zgodę i harmonię społeczną, z czym wiążą się tzw. cztery podstawy społecznej jedności (pal. *saôgaha-vatthus*; sanskr. *saôgraha-vastus*): dawanie, łagodne zwracanie się, pomoc, bezstronność⁵⁴. Jak głosi *Dhammapada*: „jesteśmy tu, na tym świecie, po to, by żyć w harmonii. Ci, którzy o tym wiedzą, nie występują przeciwko sobie”⁵⁵. Z taką postawą wiąże się też tolerancja buddyzmu wobec innych religii, a jako przykład pokojowego współistnienia buddyści często podają okres panowania buddyjskiego cesarza Aśoki (ok. 250 p.n.e.).

Współcześnie pojawił się tzw. buddyzm zaangażowany, do którego od lat sześćdziesiątych dwudziestego stulecia zachęca wietnamski mnich Thich Nhat Hanh. Propaguje on aktywną postawę nieunikania kontaktu z cierpieniem, nastawioną na zapobieganie wojnom i krzywdzeniu innych⁵⁶. Głosi też charakterystyczne dla buddyzmu wartości – potrzebę niestosowania przemocy czy życia w tolerancji i pokoju. Ich rozwijanie mają ułatwić buddyjskie techniki medytacyjne.

⁵³ Dalajlama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, przeł. A. Kozieł, Wydawnictwo Politeja, Warszawa 2000, s. 43, 94–95.

⁵⁴ *Dâgha Nikâya* III, 152, 232.

⁵⁵ Za: *Buddyzm*, *op.cit.*, s. 118.

⁵⁶ Zob. *The Path of Compassion*, red. R. Eppsteiner, Parallax Press, Berkeley 1988, s. 150–152.