

*Wykłady habilitacyjne*

Wydział Filozofii i Socjologii

KRZYSZTOF KOSIOR

*Natura etyki buddyjskiej*

The Nature of Buddhist Ethics

W swoich wykładach bostońskich, wydanych następnie w książce *Religion in the Making* (przekład polski A. Szostkiewicza *Religia w tworzeniu*, Kraków 1997), A. N. Whitehead nazwał buddyzm „najbardziej imponującym w dziejach przykładem metafizyki stosowanej” oraz „metafizyką generującą religię” (s. 56). Aplikacja metafizyki zakłada rozstrzygnięcie fundamentalnej kwestii etycznej, a mianowicie odwiecznej kwestii właściwego dla człowieka albo też najwłaściwszego z możliwych dla niego sposobu życia czy jego obecności w świecie. W swojej rozprawie habilitacyjnej powołałem się na wypowiedź pewnego syngaleskiego autorytetu, w której zaświadcza on, iż najlepszą z możliwych dróg życia jest żywot medytującego mnicha. Zważywszy na odnośne wypowiedzi Buddy, należałoby się z tym zdaniem zgodzić bez zastrzeżeń, odosobnienie bowiem, które stan mnisi może zapewnić oraz dwojaka praktyka przytomności i skupienia, w sytuacji odosobnienia najbardziej efektywna, stanowią warunki osiągnięcia buddyjskiego *summum bonum*, nirwany (pali. *nibbana*).

Gdyby w charakterystyce etyki buddyjskiej pójść tą drogą, należałoby w pierwszym rzędzie poddać analizie mnisi kodeks postępowania (*patimokkha*). Dzięki niej można by pozyskać wiedzę o stosownym działaniu, które umożliwia podjęcie jednostkowego wysiłku ku nirwanie. Czyniąc tak, zaniedbałoby się jednak społeczny wymiar buddyzmu, który odkrywa się we wskazanym przez Whiteheada procesie „generowania religii”. Odkrywa się na tyle, na ile jednostkowa praktyka czy postawa będąca zastosowaniem metafizyki jest władna wpływać na

szczęście ogółu. Szczęście wszystkich odczuwających istot wespół z nirwaną zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii celów. „Oby wszystkie istoty były szczęśliwe” (*sabbe satta sukhita hontu*) – jest najpopularniejszym pozdrowieniem w kręgu buddyzmu therawady. Powszechne szczęście jako cel działania ma wprawdzie charakter względny, ale jest on od nirwany nieodłączny, gdyż nieodmiennie towarzyszy jednostkowemu rozwojowi zmierzającemu do niej.

W wyniku oddziaływania członków wspólnoty na społeczność świeckich powstaje buddyjska myśl społeczna ustalająca warunki panowania społecznego ładu. Ów ład obejmuje zarówno zgodne współistnienie wyróżnionych grup, jak też niekonfliktowe, wzajemne odnoszenie się członków każdej z nich. Jedno i drugie nie byłoby jednak w ogóle możliwe, gdyby nie określono, a następnie nie spełniano podstawowych dla wszystkich powinności. Słowem, społeczny ład nie miałby szansy ziścić się, gdyby na początku nie odpowiedziano na pytanie: Co powinien czynić każdy z ludzi?

Najbardziej lakoniczna, ale dla wstępnych rozważań zupełnie wystarczająca odpowiedź zawiera się w często przywoływanym 183. wersie *Dhammapady*: „Unikaj zła, podtrzymuj dobro, oczyszczaj swój umysł – oto nauka Buddów”. Zwróćmy uwagę na to, iż sformułowanie takiego wezwania ma sens, jeśli przyjmie się, że może się dziać inaczej, a dokładniej, że człowiek jest zdolny zarówno do czynienia zła, jak i do poniesienia tego oraz do kultywowania dobra, ale i do braku dbałości o nie. Innymi słowy, oznajmienie takiej powinności ma sens, jeśli uprzednio pozytywnie rozstrzygnie się kwestię ludzkiej wolności.

Pobieżna analiza buddyjskiej teorii rzeczywistości, a w niej koncepcji ludzkiej natury, wydaje się wskazywać na coś innego, akcentuje się bowiem w nich przede wszystkim uwarunkowanie działania człowieka. Z całą pewnością doktryny buddyjskiej nie sposób nazwać indeterminizmem. Po bliższej jej analizie okazuje się także, iż nie jest ona ściśle deterministyczna. W jednej z sutr *Anguttarānikāji* (3.61) wypowiada się to wprost. Dwie formy determinizmu – naturalny i transcendentny z jednej strony oraz indeterminizm z drugiej strony, Budda określa w niej jako skrajności, które jego pogląd omija. Twierdzi on, że gdyby ludzie byli tym, kim są z powodu: uprzednio zaistniałych działań, wprzód ustanowionej natury albo zgoła bez powodu, oznaczać by to musiało, że nie może powstać w umyśle ani pragnienie działania, ani możliwość decydowania o tym, czy podjąć działanie, czy też nie. Tymczasem jednego i drugiego można doświadczyć.

W poglądzie Buddy wyrażonym w regule zależnego powstawania (*paticzca samuppada*) oznajmia się, że wraz z powstaniem odczucia rodzi się pragnienie, które następnie zostaje spotęgowane w formie lgnięcia, warunkującego proces stawania się, ale zarazem przyznaje się, że wraz z ustawianiem odczucia ustaje pragnienie, które z kolei nie może rozwinąć się do stopnia umożliwiającego kontynuację stawania się. W ten sposób informuje się, że nasze akty wolicjonalne są wprawdzie uwarunkowane, ale nie w pełni określone czy też ściśle zdeterminowane.

Chociaż człowiek zachowuje się tak, jakby proces działania był w pełni zdeterminowany, to jego dokładna analiza wykazuje, iż ostatecznie początek i przebieg procesu są zawisłe od decyzji działającego. Intencja inicjująca działanie, a następnie towarzysząca mu, może opierać się czynnikom determinującym. I w tym, przyznajmy, dość wąskim sensie, człowiek jest wolny. Dodajmy jeszcze, że jego wolność jawi się jako swoista autodeterminacja, a jej obszar zwiększa się wraz ze wzrostem wiedzy o własnym działaniu, a więc w drodze autoanalizy.

Możliwość autodeterminacji, określania swego działania, nigdy nie ginie. Dlatego człowiek jest podmiotem moralnym. W każdej sytuacji jest zdolny do unikania zła, czyli opierania się czynnikom współdeterminującym jego działanie i niezachowywania się w taki sposób, jak gdyby było ono już określone. Podobnie, bez względu na okoliczności, jest władny kultywować dobro, co wyraża się między innymi w umiejętności pokierowania własnym działaniem. Możliwości unikania zła i zachowywania dobra nie opuszczają człowieka do śmierci. A ponieważ w buddyzmie śmierć nie jest ostatecznym kresem życia, ale warunkiem odrodzenia, czyli kontynuacji życia w innej formie, kontynuowane są także te możliwości.

Kontynuacja tych możliwości po śmierci sprawia, że ich bieżące kultywowanie nie może być poddawane w wątpliwość z powodu ostatecznej nieużyteczności. Innymi słowy, skoro życie nie kończy się wraz ze śmiercią, to poczynaniom zmierzającym do unikania zła i zachowywania dobra nie można odmówić pożytku przekraczającego sporadyczne poczucie satysfakcji ze swych dokonań. Właściwym pożytkiem z wymienionych poczynań jest systematyczna i sprawdzalna poprawa warunków życia i działania, wyrażająca się osiągnięciem sprawności samoopanowania, utrzymywaniem się wysokiego poziomu energii witalnej, brakiem wątpliwości odnośnie do obranej drogi oraz radości z tego stanu spraw. Poczynania przeciwne mają efekt odwrotny.

Podsumujmy: Jakkolwiek ograniczona, ale stale obecna możliwość pokierowania własnym działaniem sprawia, że jest ono procesem moralnym. Odradzanie się zachowuje jego ciągłość. Jego użyteczność, skutkowanie coraz bardziej szczęśliwym stanem działającego podmiotu sprawia, iż zupełnie zasadnie można odnieść doń określenie postępu. Ponadto, zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, postęp ten nie jest nieskończony, ale osiąga swój kres w stanie oczyszczenia umysłu z wszelkich skaz – stanie doskonałości, ostatecznego szczęścia i takież wolności w nirwanie.

W związku z tym, że proces moralny może kończyć się nirwaną i tylko nirwaną, godzi się wspomnieć o pewnej kontrowersji obecnej w buddologii od końca lat sześćdziesiątych. Początek dali jej dwaj amerykańscy badacze Winston King i Melford Spiro, którzy niezależnie od siebie prowadzili badania terenowe w Birnie i wyciągnęli z nich analogiczne wnioski. Przepytując buddyjskich świeckich, dowiedzieli się, że ich życzeniem wcale nie jest osiągnięcie nirwany, której idea

wydawała im się nadto abstrakcyjna, ale zasłużenie sobie na lepszą niż obecna, a najlepiej niebiańską, formę odrodzenia. Z kolei, osiągnięcie nirwany było celem ujawnianym niezmiennie przez mnichów. Oceniwszy ten fakt, obaj uczeni uznali, że w obrębie społeczności buddyjskiej można mówić o istnieniu dwóch moralności. Swego sądu nie opatrzyli wszakże uwagą, iż pierwsza z tych moralności, ta motywowana nadzieją na lepsze odrodzenie, będąc moralnością przedstawicieli buddyjskiego społeczeństwa, nie jest moralnością buddyjską. Stanowi raczej efekt znanego religioznawcom zjawiska wtórnej ekologizacji religii polegającego na selektywnym odnoszeniu się do jej zasad w celu uzgodnienia jej ze standardami poprzedzającej daną religię albo istniejącej wespół z nią tradycji.

Moralność abstrahująca od nirwany jako ostatecznego celu nie jest buddyjska, choćby ze względu na stosowane w buddyzmie kryterium odróżniania dobra i zła jako cech czynów. O tym, czy czyn jest dobry, czy zły, decyduje to, czy prowadzi do ustawiania powszechnego nieszczęścia (*dukkha*), czyli, innymi słowy, okazuje się pomocny w osiągnięciu ostatecznego szczęścia (*parama sukha*), a więc nirwany. O tym zaś, czy dany czyn może mieć instrumentalną wartość w osiągnięciu nirwany, decyduje jego zgodność z działaniami określonymi jako właściwe (*samma*) i składającymi się na elementy Szlachetnej Ośmiorakiej Drogi (*ariya atthangika magga*). Pośród tych działań wylicza się szereg czynności obejmujących mowę (*waccha*), takich jak prawdomówność, a także powstrzymywanie się od obmowy, grubiaństwa i plotkowania, a następnie czynności wymagających aktywności, a właściwie powstrzymania się od aktywności cielesnej (*kammanta*) – zabijania, brania tego, co nie było dane, oraz od niestosownych form pożycia seksualnego, następnie wyłącznie dobre intencje (*sankappa*) wyzbyte chciwości i nienawiści, i w końcu utrzymywanie właściwego poglądu (*samma ditthi*). W popularnej wykładni właściwy pogląd wyraża się treścią Czterech Szlachetnych Prawd. Treścią Prawdy Trzeciej jest ustanie nieszczęścia, czyli nirwana, a Prawdy Czwartej droga prowadząca do nirwany. Już choćby z tego powodu moralności celującej w osiągnięcie lepszej, ale tak jak wszystko inne podległej zmianom formy odrodzenia nie można uznać za buddyjską.

W końcowej części wykładu skupię się na charakterystyce buddyjskiej etyki jako teorii moralności. W pierwszym rzędzie należy stwierdzić, iż opiera się ona na buddyjskiej teorii rzeczywistości. Potwierdzenie tego, czy jest ona – jak sądzą buddyści – teorią empiryczną, jest w zwykłych warunkach postrzegania rzeczą niemożliwą. Mając na uwadze wyłącznie powszechność tych warunków, można tę teorię określić za Whiteheadem jako metafizyczną.

Pierwszą konsekwencją oparcia teorii etycznej na teorii rzeczywistości jest sformułowanie ogólnej dyrektywy postępowania, którą można by określić jako uwarunkowany czy też kwalifikowany altruizm. Najlepiej wyraża ją 166. wers *Dhammapady*: „Niech nikt nie zaniedbuje własnego dobra na rzecz czyjegoś dobra, jakkolwiek wielkiego. Jasno pojmując swe własne dobro, należy się nastawić

na czynienie dobra powszechnego”. Innymi słowy, nie może być dobrym, czy też nie jest zdolnym do czynienia dobra ten, kto zaniedbuje własne dobro.

Nie oznacza to jednak, że teoria etyczna buddyzmu ma charakter subiektywistyczny. Wymóg dbałości o własne dobro nie oznacza, że określenie tego dobra może się stać przedmiotem czyjegoś uznania. To samo dotyczy wartości moralnej działania. Czyn jest dobry ze względu na dobro ostateczne, to znaczy, jeśli jest środkiem do jego osiągnięcia. Jednostkowe mniemanie albo także preferencja w żadnej sytuacji nie może stać się kryterium rozsądzania wartości moralnej działania. Dlatego etyka buddyjska ma charakter obiektywistyczny.

Analizując obowiązywanie wskazań dotyczących zachowania, Budda zauważa, że w odniesieniu do części z nich jest ono zależne od czasu i od miejsca. W jakimś czasie, w jakimś miejscu, czy w jakiejś grupie społecznej wskazania mogą mieć moc obowiązującej normy, podczas gdy w innych okolicznościach normami nie są. Ich status ostatecznie reguluje konwencja. Nie dotyczy to wszakże wszystkich wskazań. Część z nich, i to te najważniejsze, te które składają się na elementy Ośmiorakiej Drogi, pozostają normami moralnymi w każdych okolicznościach. Ten podział znalazł odzwierciedlenie w konstrukcji buddyjskiego kodeksu monastycznego, w którym odróżnia się wykroczenia poważne od tych, których ciężar jest mniejszy. Idące za tym podziałem realistyczne podejście do moralności, wyrażające się gotowością do poświęcenia zasad mniejszych, umożliwiło rozprzestrzenienie się buddyzmu. To charakteryzujące buddyzm podejście można określić jako absolutyzm kwalifikowany, bo zastrzeżony dla wskazań podstawowych.

Doktrynalny rozwój buddyzmu obejmujący analizy *Abhidhammy* uwidocznił kolejną cechę etyki buddyjskiej, a mianowicie jej naturalizm. Czyny dobre i złe nie są umysłowymi konstrukcjami (*pradźniapti*), ale mają status obiektywnych zjawisk (*dhamma*), składających się na ludzką psychikę. Dobro i zło czynów nie są abstrakcjami pojmowanymi przez obserwatorów stosownie do ich możliwości. Nie są też redukowalne do kwestii smaku czy jednostkowej preferencji, ale są ugruntowane w ludzkiej naturze. Natura ludzka jest niezmienna. Dlatego moralne nauczanie buddyzmu ma w zakresie wskazań podstawowych znaczenie uniwersalne.

Wspominałem już kilkakrotnie o tym, że życie moralne ma w buddyzmie określony cel (gr. *telos*), dlatego jego etykę należy opisać raczej jako teleologiczną, niż deontologiczną. Ponieważ ten cel można zasadnie przybliżyć jako doskonałość (łac. *perfectio*), etykę buddyjską można określić jako perfekcjonizm. Za tym określeniem przemawiają: akcentowanie determinacji w dążeniu do doskonałości oraz postępowanie za wzorem doskonałości – Buddą.

