

FRANCISZEK TOKARZ

NAUKA SAMEGO BUDDY CZY PÓŹNIEJSZY JEJ ROZWÓJ?

Prawowierni buddyści tak hinajany, jak i mahajany odnoszą do samego Buddy nauki zawarte w ich świętych Księgach, uważają je za objawienie Buddy, bo chociaż np. w kanonie palijskim Pieśni mnichów (*Theragāthā*) i Pieśni mniszek (*Therīgāthā*) podają innych od Buddy autorów czy autorki tych Pieśni, to jednak prawowierni buddyści tak to rozumieją, że dani autorzy czy autorki głoszą prawdy, których nauczał sam Budda. Zwyczajnie jednak Nauka buddyjska w Księgach buddyjskich jest włożona w usta samego Buddy.

Powstaje teraz kwestia, czy rzeczywiście wszystkie te nauki natury metafizycznej i praktycznej, które są zawarte w Księgach buddyjskich, pochodzą od samego Buddy, czy może tylko niektóre z tych nauk pochodzą od niego, inne zaś, zwłaszcza natury metafizycznej, są późniejszym elaboratem, np. mnichów na Cejlonie i w kanonie palijskim włożono je w usta Buddy? A Budda — przypominam — żył w VI/V wieku przed Chr., kanon palijski miano ustalić ustnie w III w. przed Chr., a na piśmie ustalono go w języku *pāli* w I w. przed Chr. na Cejlonie.

Jeśli stawiamy kwestię, czy rzeczywiście wszystkie nauki zawarte w Księgach świętych buddyjskich pochodzą od samego Buddy, czy też tylko niektóre z nich, nie chcemy przez to ranić uczuć prawowiernych buddystów. Ich stanowisko pozostanie pod pewnym względem słuszne, bo przypuśmy, że rzeczywiście pewne nauki buddyzmu są późniejszym rozwojem nauk samego Buddy, to jednak tego rozwoju dokonano w duchu nauczania Buddy. Późniejsze wydedukowane nauki są w zarodku naukami Buddy.

Kwestia, czy rzeczywiście wszystkie nauki zawarte w Księgach buddyjskich pochodzą od samego Buddy, czy tylko niektóre, a inne są ich późniejszym ewolutem, jest trudna do rozwiązania. Na tak postawioną kwestię, która de facto istnieje w indianistyce, nikt jeszcze nie podał zadowalającego rozwiązania i nie wiadomo, czy je ktoś zdoła podać.

Dlatego zdając sobie z tego sprawę przy omawianiu nauki buddyjskiej nie podaję nigdy, jaka jest nauka samego Buddy (bo skąd możemy na pewno wiedzieć, czego nauczał sam Budda?), lecz podaję naukę systemów buddyjskich hinajany i mahajany, wykazując, czego dany system buddyjski naucza, bo to możemy na pewno wiedzieć opierając się na

źródłach hinajany czy mahajany. Jeśli w kanonie palijskim widzimy pewną ewolucję, to możemy mówić o niej w łonie hinajany, a nie o ewolucji samego Buddy. Gdy mówię, że jeśli co, to przynajmniej prawo zależnego powstawania w sansarze, diagnoza sansary, konsekwentnie trafne podanie środków do jej przecięcia (co uważam za specyfikę, a zarazem za istotę Nauki buddyjskiej, za istotę *bodhi*) pochodzi od samego Buddy, to dodaję: według świadectwa, według świadomości całego buddyzmu, a nie twierdę, że tak jest rzeczywiście, absolutnie. I jeśliby ktoś utrzymywał, że i *pratīyasamutpāda* jest późniejszym elaboratem buddyjskim, a nie pochodzi od samego Buddy, nie możemy tego ani przyjąć za pewne, ani przeczyć temu.

W tej kwestii, co jest nauką samego Buddy, a co jej późniejszym rozwojem, chodzi zwłaszcza o naukę o niesubstancjalności rzeczy. Wiemy, że naukę o niesubstancjalności rzeczy tak psychicznych, jak i fizycznych wyznają ogólnie wszystkie podziały, wszystkie szkoły buddyzmu. Tym — jeśli chodzi o filozofię — różni się głównie buddyzm od innych systemów indyjskich, że nie przyjmuje substancji. Niesubstancjalność jest specjalnością buddyzmu. Nie twierdzimy, że niesubstancjalność jest istotą buddyzmu, lecz specjalnością buddyzmu, bo — według naszego przekonania (jednak nie według ogólnego przekonania systemów buddyjskich) — do wyzwolenia według recepty buddyjskiej można by dojść przyjmując substancjalność duszy, byle tę duszę oczyścić od wszelkiej karmy, byle w sobie wyniszczyć bez reszty wszelką żądzę. Tak samo prawo zależnego powstawania w sansarze jeszcze łatwiej można pojąć przyjmując substancjalność duszy. Poszczególne etapy, warunki (*nidāna*) będą etapami tej samej substancji — duszy. Systemy buddyjskie nie przyjmują substancji ani rzeczy fizycznych, ani substancji duszy. Wszystko składa się ostatecznie z przemijających elementów (fizycznych czy psychicznych), z których poprzednie warunkują wyłonienie się następnych. Te ostateczne elementy (*dharma*), choć przelotne, są jednak według systemów hinajany rzeczywiste, konsekwentnie świat w hinajanie jest rzeczywisty. W mahajanie rozwój poszedł dalej: te przelotne elementy istnienia (*dharma*) zredukowano do zera i uznano je za nierzeczywiste, konsekwentnie świat w mahajanie jest nierzeczywisty. Taki jest rozwój faktyczny, historyczny. Ale nie to stanowi o podziale buddyzmu na hinajana i mahajana oraz o ich nazwach. O ich podziale i nazwach stanowi dążenie, cel, jaki sobie te dwie kariery (*yāna*) wytyczają: *arha(n)t* w hinajanie, *bodhisattva* w mahajanie.

Dawniej, kiedy Indianiści Zachodu zapoznali się z buddyzmem (a najpierw zapoznali się dokładniej z buddyzmem hinajany), nie poruszano tej kwestii, co może być nauką samego Buddy, a co jej późniejszym rozwojem. Indianiści stali na stanowisku tradycyjnym buddyzmu. Są-

dzono więc, że np. nauki podane w kanonie palijskim są naukami samego Buddy, a ponieważ w kanonie palijskim jest wyrażona nauka o niesubstancjalności duszy, więc uważano, że już sam Budda uczył niesubstancjalności duszy. Wierzo tradycji indyjskiej. A wiemy, jak wiernie przekazywano w Indiach nauki dawnych wieszczów wedyckich czy późniejszych Mistrzów. Nie przypuszczano, żeby w tak ważnym punkcie jak substancjalność duszy zmieniono w całym buddyzmie nauczanie Buddy, że mianowicie sam Budda nauczał substancjalności duszy, a późniejsi buddyści, np. mnisi na Cejlonie, zmienili to na niesubstancjalność i kazali samemu Buddzie głosić w kanonie palijskim niesubstancjalność duszy. Budda, według źródeł buddyjskich, głosił po przebudzeniu (*bodhi*) Naukę buddyjską przez okres około 44 lat. Wśród jego uczniów byli i tacy, którzy mieli wykształcenie filozoficzne bramińskie. Byli tacy mnisi wśród nich, którzy umieli na pamięć powiedzenia i nauki Buddy, byli żywymi manuskryptami, „chodzącą biblioteką”. Trudno przypuszczać, żeby w tak ważnej sprawie jak substancjalność czy niesubstancjalność duszy nie zrozumiano Mistrza lub by zmieniono jego naukę z substancjalności na niesubstancjalność, zwłaszcza że naukę buddyjską o niesubstancjalności atakowały ostro inne systemy indyjskie.

Takie stanowisko, że nauka o niesubstancjalności duszy jest nauką samego Buddy, przetrwało wśród indianistów do dnia dzisiejszego, jak można się o tym przekonać, gdy przejrzymy dzieła wydane po drugiej wojnie takich indianistów, jak Helmuth von Glasenapp, J. Filliozat, E. Frauwallner, i jak mogłem się o tym osobiście przekonać w rozmowach ze znanymi indianistami, K. Regameyem (obecnie w Lozannie) i Frauwallnerem (tego ostatniego odwiedziłem w Wiedniu w r. 1959).

W okresie międzywojennym spotkałem się z odmiennym stanowiskiem, że mianowicie sam Budda, czyli buddyzm „pierwotny”, przedkanoniczny, przyjmował substancjalną duszę, a że niesubstancjalność duszy wprowadzono do buddyzmu dopiero później, że wprowadzili ją mnisi na Cejlonie i umieścili w kanonie palijskim. Dlaczego to zrobiono? Na to odpowie zwolennik tej teorii: W buddyzmie zrodziło się następujące przekonanie: Według Buddy nie można dojść do wyzwolenia, jeśli się nie wyniszczy bez reszty wszelkiej żądy — co było prawdą w buddyzmie od początku. Otóż — sądzili mnisi — nie można dojść do całkowitego wyniszczenia żądy, jeśli się jest przekonany o substancjalności duszy, własnego „ja”; bo chociażby się człowiek oderwał od rzeczy sobie zewnętrznych, jeśli zatrzyma przeświadczenie o substancjalności swej duszy, czyli o substancjalności samego właściwego podmiotu pożądanego, zawsze nosi w sobie źródło pożądanego, nosi tego, dla kogo pożąda; jeśli zaś człowiek wyzbędzie się przeświadczenia o substancjalności duszy, o trwałości własnego „ja”, nie ma już dla kogo pożądać. Ja zwykle to pojmowanie tak objaśniać: Jak temu, co ma

rodzinę, dzieci, niepodobna się wyzbyć zabiegów o rzeczy doczesne, by tę rodzinę utrzymać i zapewnić jej przyszłość, tak temu, kto ma przeświadczenie o trwałości własnej duszy niepodobna się całkowicie wyzbyć wszelkiego pożądanego: trzeba rzucić na stos sam podmiot pożądanego.

Naukę o niesubstancjalności duszy mieli więc wprowadzić do buddyzmu mnisi na Cejlonie dla celów „soteriologicznych”, jak się wyrażał prof. St. Schayer, który w Polsce reprezentował to krytyczne stanowisko. Nie będę tutaj przytaczał całego aparatu argumentów, którym się posługiwała ta teoria. Opierano się na pewnych powiedzeniach czy porównaniach Buddy w kanonie palijskim, które zdają się wskazywać na to, że jednak sam Budda przyjmował substancjalność duszy. Powoływano się na istnienie w łonie wczesnego buddyzmu sekty *Vātsīputriya*, która usiłowała połączyć naukę o elementach (*dharm*a) z nauką o osobowości (*pudgala*, w. j. *pāli*: *puggala*). Schayer powoływał się też na prace badawcze francuskiego indianisty (polskiego pochodzenia) Jana Przyłuskiego. Prof. Schayer przedstawia swoje krytyczne zapatrywanie w książce zbiorowej pt. *Religie Wschodu* (wydanie: Trzaska, Evert i Michalski), gdzie pisze o buddyzmie. Rozróżnia w niej buddyzm pierwotny (samego Buddy), buddyzm hinajana i buddyzm mahajana. W *Religiach Wschodu* (s. 196) tak pisze: „Wyrzec się musimy optymizmu Oldenberga, Geigera, Winternitza, Szczerbackiego i innych znakomitych uczonych, jakoby to, co w sutrach palijskich czytamy, z grubsza chociażby mogło uchodzić za naukę Buddy”. Według Schayera podstawową doktryną buddyzmu pierwotnego był dualizm substancji fizycznej i psychicznej: „Tak więc u podstaw doktryny prabuddyzjskiej leży swoisty dualizm psycho-fizyczny, pojęty jako antyteza dwóch rodzajów substancji: mniej subtelnej, podległej zniszczeniu i dostępczej poznaniu zmysłowemu, oraz drugiej bardziej subtelnej, nie podlegającej zniszczeniu i niedostępczej poznaniu zmysłowemu” (tamże, s. 205). St. Schayer przedstawia to zapatrywanie dość śmiało i sądzi, że taką opinię podziela już większość uczonych: „W buddyzmie pierwotnym, jak już wiemy, przyjmowano istnienie nietrwałych elementów grubo-materialnych (*rupa*) oraz wiecznego, trwałego elementu psychicznego, subtelnej duszy (*czitta*, *widźniana*)” (s. 217/218). „Buddyzm pierwotny uczył oczyszczenia duszy pojętej jako trwały i niezmienny element psychiczny” (s. 221). „Kto wraz z większością uczonych przyjmuje, że negacja indywidualnej duszy obca była pierwotnemu buddyzmowi [...]” (s. 222).

To stanowisko St. Schayera jest kuszące, bo tłumaczyłoby rozwój buddyzmu: Sam Budda (buddyzm pierwotny), chociaż przyjmował substancje fizyczne i psychiczne, akcentował znikomość świata, dawał podstawę do oderwania się od niego. Przypomnijmy sobie, że według świadectwa buddyzmu ostatnie słowa Buddy przed jego śmiercią, skiero-

wane do otaczających go uczniów, miały być przypomnieniem znikomości wszystkiego, co powstaje, i wezwaniem do czujności w sprawie wyzwolenia. Idąc dalej po tej linii hinajana pogłębiła tę znikomość wszystkiego, co powstaje: wszystko jest nie tylko znikome, przemijające, ale i niesubstancjalne; nie ma substancji fizycznych i psychicznych, są tylko przelotne elementy — dharmy, które powstają w zależności i znikają; a chociaż te dharmy są rzeczywiste, konsekwentnie świat jest rzeczywisty, to jednak ten świat jest tak zmienny i przemijający, jak obrazy kinematograficzne: nie ma się do czego przywiązywać! Mahajana posunęła tę przelotność świata jeszcze dalej. Zredukowała przelotność dharm do zera i powiedziała: dharmy są niereczywiste, konsekwentnie świat jest niereczywisty: do czego się tu przywiązywać, czego pożądać? iluzji? złudzenia? I gdy się czyta sutry mahajanistyczne, jak Budda głosi iluzyjność dharm, iluzyjność świata — i to ten sam Budda, który w kanonie palijskim suponuje rzeczywistość dharm, rzeczywistość świata, to człowiekowi przychodzi myśl, że iluzyjność dharm i świata w mahajanie można by nazwać nauką Buddy, ale już wydedukowaną, „wyśrubowaną”, ale że ta nauka, w tej wyśrubowanej formie iluzyjności nie jest już dosłownie, formalnie, nauką samego Buddy; przychodzi dalej człowiekowi myśl, że jak tę „wyśrubowaną” naukę o iluzyjności świata wkłada się w usta Buddy w sutrach mahajanistycznych, tak samo może włożono w kanonie palijskim w usta Buddy naukę o niesubstancjalności rzeczy i samej duszy.

Sam byłem przez jakiś czas pod wpływem tej kuszącej teorii (ale wtedy jeszcze nikomu nie wykladałem filozofii indyjskiej i nie mam tutaj niczego do odwoływania). I mnie się dostało w dyskusji z Schayerem, że „jestem naiwny, o ile przyjmuję, że to, co czytamy w sutrach palijskich, mogłoby chociaż z grubsza uchodzić za naukę Buddy”.

Jednak stanowisko podtrzymywane u nas przez St. Schayera nie przyjęło się. Argumenty tego stanowiska nie przekonały indianistów. Pomimo jednak że ta teoria nie przyjęła się szerzej, St. Schayer *est benigne interpretandus*. O tej teorii, jej historii i obecnym jej stanie pisze K. Regamey w artykule: *Le problème du bouddhisme primitif et les derniers travaux de St. Schayer*, „Rocznik Orientalistyczny”, XXI (1957). K. Regamey, dawny uczeń St. Schayera, tłumaczy swego profesora, że pojmował on to stanowisko tylko jako hipotezę.

Ja osobiście dzięki St. Schayerowi zachowuję ostrożność. Ani nie twierdzę, że Budda przyjmował substancjalność duszy, ani nie przeczę temu. Po prostu wstrzymuję się od wydawania sądu pod tym względem. A jeśli wykładam komu o buddyzmie, to mówię o systemach hinajany i mahajany, a nie odważam się nigdy mówić o „nauce samego Buddy”. Nawet, jeśli chodzi o prawo zależnego powstawania w sansarze (*prati-*

tyasamutpāda), które uważam za istotę i specyfikę buddyzmu, zaznaczam zawsze, że to prawo pochodzi od samego Buddy, jest treścią jego przebudzenia (*bodhi*) — według świadomości i świadectwa całego buddyzmu.

THE TEACHING OF THE BUDDHA HIMSELF OR A LATER EVOLUTION?

Abstract

It is generally known that Buddhist philosophy does not admit the substantiality of empirical things: both the physical and psychological things are ultimately composed of fleeting elements (*dharmā*). This doctrine is already contained in the earlier Buddhist canon, the *pāli* canon, and is put in the mouth of the Buddha himself.

In this article we are concerned with the nonsubstantiality of the soul. Is the nonsubstantiality of the soul really the teaching of the Buddha himself, or is it perhaps a later evolution of his doctrine?

The orthodox Buddhist standpoint is that the nonsubstantiality of the soul is the teaching of the Buddha himself. The Western scholars generally maintain the same traditional standpoint.

Between the two World Wars a different opinion was put forward, the representative of which in Poland was the well known scholar, Stanisław Schayer: the Buddha himself taught the substantiality of the soul; nonsubstantiality of the latter is a later evolution of his doctrine, accomplished (for „soteriological” reasons) by Ceylonese monks, and imputed to the Buddha in the *pāli* canon. This opinion is somewhat boldly expressed by St. Schayer in the collective work *Religie Wschodu*. However, this critical theory and its arguments are not generally accepted.

Author's conclusion is as follows: Although this critical theory is not generally accepted, its representative, St. Schayer, est *benigne interpretandus*; from this theory we should learn not to be too naïve in respect to the *pāli* canon or to the *mahāyānasūtra*: we should keep reserve as to the question what the teaching of the Buddha himself is, and rather talk of the teaching of *hīnayāna* and *mahāyāna* buddhism on the basis of their respective sources.