

Dhamma i niedualność

Bhikkhu Bodhi

Część 1

Jednym z największych wyzwań dla buddyzmu Therawada w ostatnich latach było zetknięcie się klasycznej therawadzkiej vipassany z „niedualistycznymi” tradycjami kontemplacyjnymi, które najlepiej reprezentują Adwajta wedanta i buddyzm Mahajana. Reakcje na to spotkanie były różnorodne, od zdecydowanego przeciwstawiania się do prób syntezy i hybrydyzacji. Ten esej nie rości sobie, oczywiście, pretensji do pełnego naświetlenia tego bardzo złożonego, pełnego subtelności, a czasami i napięć dialogu, ale mam nadzieję, że rzuci on nań chociaż kilka iskier światła z kanonicznej therawadzkiej perspektywy.

Moim pierwszym spostrzeżeniem niech będzie fakt, że żaden system praktyki medytacyjnej nie zawiera sam w sobie dyscypliny. Każdy autentyczny system praktyk duchowych umiejscowiony jest na gruncie konceptualnej matrycy, która definiuje problemy, jakie dana praktyka ma rozwiązywać, i cel, ku jakiemu jest skierowana. Dlatego też łączenie technik o różnych założeniach konceptualnych wiąże się z dużym ryzykiem. Pomimo faktu, że takie łączenie jest odpowiedzią na potrzebę eksperymentowania i eklektyzmu, wydaje się, że ostatecznym tego efektem będzie dysonans poznawczy, który odbije się echem na głębszych poziomach psyche, potęgując zamęt.

Moim drugim spostrzeżeniem niech będzie fakt, że poszczególne „niedualistyczne” tradycje duchowe nie są zgodne ze sobą, lecz tworzą szeroką gamę poglądów w swej istocie bardzo odmiennych i zabarwionych szerszą pojęciową perspektywą filozofii, w których się zawierają.

Dla wedanty niedualność (*advaita*) oznacza brak ostatecznej różnicy między atmanem, najgłębszą jaźnią, a Brahmanem, boską rzeczywistością, sprawcą podstawą świata. Z punktu widzenia najwyższego urzeczywistnienia tylko jedna ostateczna rzeczywistość naprawdę istnieje — jest ona jednocześnie atmanem i Brahmanem — celem duchowej drogi jest odkrycie, że prawdziwa jaźń praktykującego, atman, jest bezczasową rzeczywistością będącą Istnieniem, Świadomością, Błogością. Jako że wszystkie szkoły buddyzmu odrzucają koncepcję atmana, żadna z nich nie może zaakceptować niedualizmu wedanty. Z punktu widzenia tradycji Therawady wszelkie poszukiwania jaźni, czy to trwałej, indywidualnej, czy absolutnej i uniwersalnej odrzucane są jako złudzenie, metafizyczny błąd zrodzony z nieumiejętności odpowiedniego zrozumienia natury bezpośredniego doświadczenia. Według sutr palijskich, jednostkowe istnienie to jedynie kompleksowe połączenie pięciu skupisk, które wszystkie naznaczone są trzema cechami: przemijalnością, cierpieniem i bezjaźniowością. Wszelkie postulowanie jaźni w odniesieniu do tego zbioru

przemijających, uwarunkowanych zjawisk jest tzw. „złudzeniem osobowości” (*sakkayaditthi*), które jest podstawowym skalaniem wplątującym istoty w cykl ponownych narodzin. Osiągnięcie wyzwolenia w buddyzmie nie następuje poprzez urzeczywistnienie prawdziwej jaźni lub absolutnego „ja”, ale przez rozpad najdrobniejszego poczucia jaźniowości w odniesieniu do pięciu skupisk, „zniszczenie wszystkich tendencji tworzących 'ja', tworzących 'moje' i wynikających z nich tendencji do próżności i stawiania się ponad innymi”.

Chociaż szkoły Mahajany czasami znacznie różnią się między sobą, wszystkie podtrzymują tezę, która z punktu widzenia Therawady jest nie do przyjęcia. Jest to twierdzenie, że nie ma ostatecznej różnicy między samsarą a Nibbaną, skalaniem a czystością, niewiedzą a oświeceniem. Dla Mahajany oświecenie, do którego prowadzi buddyjska ścieżka, oznacza osiągnięcie, urzeczywistnienie tej niedualistycznej perspektywy. Znaczenie konwencjonalnych dualności jest negowane, ponieważ ostateczną naturą wszystkich zjawisk jest pustka, brak własnej, jednostkowej natury. Dlatego też wszystkie, różnorodne, przeciwstawne według głównej buddyjskiej doktryny zjawiska ostatecznie łączą się w jedno: „Wszystkie dharmy mają jedną naturę, którą jest brak natury (nie-natura)”.

Nauczanie Buddy zawarte w Kanonie Palijskim nie głosi filozofii „niedualizmu” żadnego rodzaju, ani, dodam, żadna niedualistyczna perspektywa jasno nie wynika z kazań Buddy. Nie uważam jednak, by sutry palijskie głosiły dualizm rozumiany jako metafizyczna hipoteza mająca zostać zaakceptowana na drodze rozumowej. Określiłbym intencje Buddy przedstawione w Kanonie jako przede wszystkim pragmatyczne, a nie spekulatywne, ale dodam, że nie jest to pragmatyzm, który operuje na gruncie filozoficznej pustki, lecz ma podstawę w naturze bezpośredniego doświadczenia, gdyż to ją właśnie Budda przeniknął w swoim oświeceniu. W przeciwieństwie do systemów niedualistycznych droga Buddy nie jest skierowana ku odkryciu jednoczącej podstawy kryjącej się za lub pod naszym doświadczeniem świata. Zamiast tego obiera bezpośrednio, konkretne życiowe doświadczenie z całym chaosem kontrastów i napięć jako punkt wyjścia i obszar, w ramach którego stara się zdiagnozować centralny problem w sercu ludzkiej egzystencji i proponuje sposób jego rozwiązania. Zatem celem buddyjskiej ścieżki nie jest ostateczna jedność, ale zaniknięcie cierpienia, które przynosi rozwiązanie dylematu egzystencji na najbardziej podstawowym poziomie.

Kiedy badamy nasze doświadczenie, dokładnie takie jak nam się jawi, orientujemy się, że jest nasycone masą niezwykle istotnych dualności mających kolosalne znaczenie na duchowej ścieżce. Nauczanie Buddy, jak przedstawiają je sutry palijskie, kieruje naszą uwagę bezpośrednio na te dualności i traktuje ich rozpoznanie jako podstawowy warunek szczerego poszukiwania wyzwolenia. To właśnie te antytezy: dobro i zło, cierpienie i szczęście, wiedza i ignorancja, czynią poszukiwanie oświecenia i wyzwolenia tak istotną kwestią.

Na czele par przeciwieństw stoi dualizm uwarunkowanego i nieuwarunkowanego: samsara jako cykl powtarzanych narodzin i zgonów, gdzie wszystko jest nietrwałe, podatne na zmiany, wystawione na cierpienie i Nibbana, stan ostatecznego wyzwolenia, niezrodzony, niestarzejący się i nieumierający. Chociaż Nibbana nawet we wczesnych tekstach jest zdecydowanie przedstawiona jako bezpośrednio doświadczalna rzeczywistość, nie tylko

etyczny lub psychologiczny stan, nie ma najmniejszej sugestii, że ta rzeczywistość metafizycznie nie różni się na jakimś głębokim poziomie od swego oczywistego przeciwieństwa, samsary. Wręcz przeciwnie, nieustannie powtarzana nauka Buddy to to, że samsara jest obszarem cierpienia rządzonym przez chciwość, nienawiść i złudzenia, gdzie wylaliśmy więcej łez, niż mieszcza wody oceanu, a Nibbana jest nieodwracalnym uwolnieniem od samsary osiąganym przez zniszczenie chciwości, nienawiści i złudzeń i porzucenie wszelkiego uwarunkowanego istnienia.

Dlatego Therawada czyni antytezę samsary i Nibbany swym punktem wyjścia do całej drogi do wyzwolenia. Co więcej, traktuje to rozróżnienie jako wyznaczenie ostatecznego celu, który jest właśnie wyjściem poza samsarę i osiągnięciem wyzwolenia w Nibbanie. To, w czym Therawada różni się istotnie od szkół Mahajany, których ścieżka również zaczyna się od dualności samsary i Nibbany, to odmowa uznania tej polaryzacji jako jedynie lekcji wstępnej, skleconej dla tych o słabym rozumieniu, która ma być później zastąpiona przez wyższą realizację niedualności. Z punktu widzenia sutr palijskich nawet dla Buddy i arahantów cierpienie i jego ustanie, samsara i Nibbana, pozostają rozróżnialne.

Duchowi poszukiwacze zgłębiający różne tradycje kontemplacyjne powszechnie zakładają, że najwyższe duchowe nauczanie musi postulować metafizyczną jedność jako swoją podstawę filozoficzną i ostateczny cel na drodze do oświecenia. Przyjmując to założenie jako aksjomat, mogą dojść do wniosku, że nauki buddyjskie zapisane w Kanonie Palijskim ze swoim naciskiem na trzeźwą ocenę dualności są ułomne i niekompletne, wymagające dopełnienia przez niedualistyczne urzeczywistnienie. Dla ludzi o takich skłonnościach rozplątanie się dualności w ostatecznej jedności zawsze będzie się wydawało głębsze i pełniejsze.

Jednak właśnie to przekonanie chciałem podważyć. Pozwolę sobie stwierdzić, odnosząc się do pierwotnego nauczania Buddy, że głębia i pełnia nie muszą być kupione za cenę różnicowania, mogą one być osiągnięte na najwyższym stopniu przy całkowitym zachowaniu dualności i różnorodności, tak uderzająco oczywistych dla dojrzałej refleksji nad światem. Dodam ponadto, że nauczanie, które kładzie nacisk na rozpoznawanie prawdziwych dualności jako takich, jakimi naprawdę są, jest o wiele bardziej satysfakcjonujące. A to dlatego, że pomimo odrzucania tęsknoty umysłu za wszechogarniającą jednością bierze pod uwagę inny czynnik, który jest o wiele bardziej istotny niż poszukiwanie jedności. To „coś” to potrzeba pozostania ugruntowanym w bezpośredniej rzeczywistości.

To, w czym, moim zdaniem, nauczanie Buddy takie, jakie zachowała tradycja Therawady, przewyższa wszelkie inne próby rozwikłania wielkich duchowych pytań ludzkości to konsekwentna odmowa poświęcenia stanu faktycznego, bezpośredniej rzeczywistości na rzecz jedności. Dhamma Buddy nie kieruje nas do wszechogarniającego Absolutu, w którym wszelkie napięcia codziennej egzystencji zanikają w metafizycznej jedności lub nieprzeniknionej pustce. Kieruje nas za to ku bezpośredniej, faktycznej rzeczywistości jako ostatecznej sferze zrozumienia, ku rzeczom takim, jakie są naprawdę (*yathabhuta*). Nade wszystko kieruje nas ku Czterem Szlachetnym Prawdom o cierpieniu, jego źródle, jego ustaniu i drodze do tego ustania jako wyzwalającego ogłoszenia, jakimi naprawdę są rzeczy. Te cztery prawdy, jak mówi Budda, są szlachetnymi prawdami, a to, co czyni

je szlachetnymi to to, że są faktyczne, jasne i niezienne (*tatha, avitatha, anannatha*). To nieprzyjęcie tych prawd spowodowało, że wędrujemy tak długo przez koła samsary. Przez przeniknięcie tych prawd, takich jakimi są, można osiągnąć prawdziwe spełnienie duchowych poszukiwań: położenie kresu cierpieniu.

Część 2

W kontynuacji tego eseju zamierzam omówić trzy główne obszary różnic między Nauczaniem Buddy, które będziemy określać tutaj jako Dhamma Arahantów i filozofiami niedualizmu. Te trzy obszary odnoszą się do trzech części buddyjskiej ścieżki — moralności, koncentracji i mądrości.

W kwestii moralności różnica pomiędzy tymi dwoma typami nauczania nie jest z początku oczywista, jako że oba z zasady podkreślają wagę właściwego postępowania na początku drogi. Istotna różnica między nimi pojawia się dopiero później w tym, jak postrzegają one role moralności na wyższych stopniach ścieżki. Dla systemów niedualistycznych wszystkie dualności zostają przekroczone w realizacji niedualnej rzeczywistości, Absolutu lub fundamentalnej podstawy. Jako że Absolut ogarnia i przekracza wszelkie różnice, dla tego, który go osiągnął, różnice między dobrem a złem, moralnością a rozwiązłością, tracą ostateczne znaczenie. Takie różnice, mówi się, są istotne tylko na poziomie konwencjonalnym, a nie na poziomie ostatecznego urzeczywistnienia, dotyczą ucznia, nie adepta. W przykładach historycznych (szczególnie indyjska i buddyjska tantra) możemy zauważyć, że filozofie niedualistyczne utrzymują, że postępowanie oświeconego nie może być ograniczone zasadami moralnymi. Oświecony przekroczył wszelkie konwencjonalne rozróżnienia pomiędzy dobrem a złem. Działa spontanicznie intuicyjnie połączony z Ostatecznym i dlatego nie jest już skrepowany zasadami moralnymi istniejącymi tylko dla tych, którzy dopiero dążą do światła. Jego zachowanie jest nieuchwytnym, niepojętym wpływem tego, co nazwane zostało „szaloną mądrością”.

Dla Dhammy Arahantów rozróżnienie między dwoma typami zachowania, moralnym a niemoralnym, jest ostre i przejrzyste i obecne przez całą drogę do spełnienia ścieżki. „Są dwa aspekty postępowania, powiadam, rzeczy, które należy czynić i te, których czynić nie należy i dany czyn należy do jednych albo do drugich” (MN 114). Postępowanie idealnego buddyjskiego mędrca, arahanta, w związku z tym ucieleśnia najwyższe standardy moralności, zarówno w duchu, jak i w literze, i dla niego zgodność z literą jest spontaniczna i naturalna. Budda mówi, że wyzwolony żyje ograniczony regułami Winaji, widząc niebezpieczeństwo nawet w najdrobniejszych uchybieniach. Nie może celowo złamać żadnego z moralnych wskazań ani nigdy nie dokona niczego motywowany pożądaniem, nienawiścią, złudzeniem lub strachem.

W obszarze praktyki medytacyjnej albo koncentracji znów znajdujemy uderzającą różnicę między stanowiskiem systemów niedualistycznych a Dhammą Arahantów. Jako że dla systemów niedualistycznych rozróżnienia są ostatecznie nierzeczywiste, medytacja nie jest wyraźnie skierowana na wykorzenienie mentalnych skałań i kultywację właściwych stanów

umysłu. W tych systemach mówi się, że skalania są zwykłymi pozorami pozbawionymi własnej natury, a nawet manifestacjami Absolutu. Dlatego też podejmowanie praktyki, która ma je przewyciężyć jest bezsensowne jak uciekanie przed złudzeniem demona — próbować wykorzenić skalania to wzmacniać iluzję dualności. Medytacyjne motywy, które przewijają się przez niedualistyczny tok myślenia, głoszą: „nie ma skalań ani czystości”, „skalania są w swej istocie takie same, jak transcendentna mądrość”, „to żądza usuwa żądzę”.

W Dhammie Arahatów praktyka medytacji od początku do samego końca jest procesem mentalnego oczyszczenia. Proces zaczyna się rozpoznaniem niebezpieczeństw, z jakimi wiążą się niewłaściwe stany umysłu; są one prawdziwymi zanieczyszczeniami naszej istoty i muszą być powściągnięte i wyeliminowane. Spełnienie osiągnięte jest przez całkowite zniszczenie skalań, przez kultywowanie ich pozytywnych antidotów. Cały okres praktyki wymaga rozpoznawania różnic pomiędzy ciemnymi i jasnymi właściwościami umysłu i zależy od wysiłku i pilności: „Nie toleruje się pojawiającej się niewłaściwej myśli, porzuca się ją, rozpuszcza, niszczy, unicestwia” (MN2). Przeszkody są „powodem ślepoty, powodem niewiedzy, destruktywne dla mądrości, niesprzyjające Nibbanie” (SN 46:40). Praktyka medytacji oczyszcza umysł z zepsucia przygotowując drogę do zniszczenia ognisk choroby (*asavakkhaya*).

Wreszcie w domenie mądrości Dhamma Arahantów i systemy niedualistyczne znowu podążają w przeciwnych kierunkach. W systemach niedualistycznych zadaniem mądrości jest przeniknąć zasłonę zróżnicowanych pozorów (albo pozornych zróżnicowań) po to, by odkryć jednoczącą rzeczywistość, z której wynikają. Konkretnie zjawiska w swojej różnorodności i wielości są jedynie pozorami, podczas gdy prawdziwa rzeczywistość jest Jednym — albo istotowym Absolutem (atman, Brahman, Bóg itd.), albo metafizycznym zerem (Sunyata, Pusta Natura Umysłu itd.). Dla takich systemów wyzwolenie następuje wraz z nadejściem fundamentalnej jedności, w której przeciwieństwa zlewają się w jedno, a rozróżnienia wyparowują jak rosa.

W Dhammie Arahantów celem wiedzy jest widzenie rzeczy takimi, jakie są naprawdę (*yathabhutanadassana*). Stąd, aby postrzegać rzeczy takimi jakie są, wiedza musi brać pod uwagę w zjawiskach ich wszystkie szczególne cechy. Mądrość pozostawia różnorodność i wielość nienaruszoną. Raczej stara się odkryć cechy zjawisk, ich właściwości i strukturę. Kieruje się nie w stronę wszechobjemującej identyfikacji ze Wszystkim, ale w kierunku nieangażowania się, oderwania się, porzucenia i uwolnienia się od Wszystkiego. Kultywowanie mądrości w żaden sposób nie „zubaża” bezpośrednich zjawisk, nie redukuje do pozorów, nie traktuje ich też jak okien otwierających przed nami jakiś fundamentalny wymiar. Zamiast tego bada i rozróżnia po to, by zrozumieć rzeczy takie, jakimi są: „I co rozumie się jako takie, jakim jest? Rozumie się: to jest forma, to jest powstawanie i zanikanie. To jest uczucie... postrzeganie... konstrukcje... świadomość, to jest powstawanie i zanikanie”. „Kiedy widzi się, że 'wszystkie konstrukcje są przemijające, wszystkie są cierpieniem, żadna z nich nie jest jaźnią', odwraca się wtedy od cierpienia — to jest ścieżka do czystości.”

Poszczególne systemy duchowe są charakteryzowane tak przez sformułowane poglądy i dogmaty, jak i przez swoje ulubione porównania. Wśród systemów niedualistycznych dwa porównania wyróżniają się jako najbardziej powszechne. Pierwsze to przestrzeń, która jednocześnie zawiera wszystko i przenika wszystko, przy czym sama w sobie nie jest niczym konkretnym; drugie to ocean, który pozostaje identyczny w swej naturze pod zmienną wielością swoich fal. Porównania użyte w Dhammie Arahantów są bardzo zróżnicowane, ale wiele z nich ma wspólny motyw przewodni — precyzję widzenia, widzenia, które rozróżnia w panoramie widzialnych form jasno i precyzyjnie każdy obiekt w swojej indywidualności:

To tak jak w jeziorze w górskiej dolinie, czystym, przejrzystym, spokojnym, bez fal i zawirowań, człowiek o dobrym wzroku stojący na brzegu mógłby zobaczyć muszelki, żwir, kamienie, a także ławice ryb pływających i odpoczywających. Mógłby pomyśleć: „Oto jest jezioro, czyste, przejrzyste, spokojne, bez zawirowań, a tu są muszelki, żwir, kamienie, a tu są ławice ryb pływających i odpoczywających”. Tak samo mnich rozumie takie, jakimi są w rzeczywistości: „To jest cierpienie, to jest powstanie cierpienia, to jest ustanie cierpienia, a to jest droga prowadząca do ustania cierpienia”. Kiedy to wie i widzi to takim, jego umysł wyzwolony jest od choroby, a oswobodziwszy umysł, wie, że jest oswobodzony. (MN 39)

Dodatkowe informacje:

Tekst do bezpłatnego rozpowszechniania. Możesz wydrukować kopie tego tekstu na własny użytek. Możesz przeformatować ten dokument i w tak zmienionej formie rozprzodaczać na komputerach lub w sieciach komputerowych, pod warunkiem, że dostęp oraz dalsza dystrybucja pozostaną bezpłatne. W każdym innym wypadku zastrzega się wszelkie prawa.

Oryginał można znaleźć na stronie:

http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_27.html

Źródło: Copyright © 1994-95 Buddhist Publication Society
Access to Insight edition © 1998

Tłumaczenie: Piotr Brzęczkowski