

Droga do Stanu Buddy

Mistrz Jin-szun

fragmenty

przekład na język polski: Jacek Majewski

Redakcja serwisu www.mahajana.net serdecznie dziękuje polskiemu wydawcy,
Pracowni DOMY POLSKIE oraz wydawcy wersji angielskiej, Wisdom
Publications za zgodę na publikację fragmentów niniejszej książki.

1 Spis treści

Słowo wstępne
Przedmowa
Podziękowania tłumacza
Wstęp

CZEŚĆ I: NAUKI WSTĘPNE

1. *Przyjmowanie schronienia w Trzech Skarbach*

Szukanie schronienia

Szukanie schronienia w rzeczach tego świata

Szukanie schronienia w sprawach spoza tego świata

Prawdziwe schronienie: Trzy Skarby

Pochwała Trzech Skarbów

Pochwała cnót Buddy

Pochwała cnót Dharmy

Pochwała cnót Sanghi

Cnoty – istota i praktyka

Przyjmowanie schronienia

Pożytki przyjmowania schronienia

Istota przyjmowania schronienia

2. *Właściwe słuchanie Dharmy w celu wejścia na Ścieżkę*

Pożytki słuchania

Sposoby słuchania

Wchodzenie na Ścieżkę

Metoda: obcowanie z dobrymi i doświadczonymi ludźmi

Wymagania

Unikanie ośmiu przeszkód

Osiąganie ludzkiej postaci
Cel: trzy współzależne poziomy motywacji

CZĘŚĆ II: PODZIAŁY NAUK

3. Dharma wspólna Pięciu Pojazdom

Właściwy sposób zarobkowania

Właściwe poglądy

Istnienie dobra i zła

Istnienie karmy (działań) i konsekwencji

Istnienie przeszłych i przyszłych żywotów

Istnienie zwykłych ludzi i mędrców

Istnienie pięciu losów

Trzy złe losy

Dwie dobre ścieżki

Pochodzenie cierpienia i błogości

Znaczenie czynienia dobra

Właściwa praktyka: potrójna pomyślna karma

Pomyślna karma płynąca z dawania

Pomyślna karma płynąca z przestrzegania zasad etyki

Pięć wskazań

Ośmiorakie wskazania postne

Dziesięć dobrych wskazań

Pomyślna karma płynąca z medytacji

Dwa punkty widzenia odnośnie osiągnięcia czterech dhyan

Cztery bezforemne stany

Cztery niezmierzone stany

Uszeregowanie trzech rodzajów pomyślnej karmy pod względem
ważności

Praktyka pamiętania

Sześć praktyk pamiętania

Właściwe pamiętanie o Buddzie Maitrei

4. Dharma wspólna Trzem Pojazdom

Postanowienie o wyrzeczeniu

Adepci Dharmy wspólnej Trzem Pojazdom

Różnorodność śrawaków

Cztery Szlachetne Prawdy i zależne powstawanie

Prawda o cierpieniu

Osiem rodzajów cierpienia

Pięć skupisk

Sześć narządów zmysłów i sześć świadomości

Sześć żywiołów

Prawda o akumulacji

Karma

Trzy złe korzenie

Zależne powstawanie

Prawda wygaśnięcia

Prawda drogi

Praktykowanie drogi: przeplatanie się trzech dziedzin studiów i ośmiorakiej właściwej ścieżki

Trzy dziedziny studiów

Studia nad wskazaniem

Studia nad medytacją

Studia nad mądrością

Ośmioraka właściwa ścieżka

Właściwe zrozumienie zależnego powstawania

Właściwe zrozumienie Czterech Szlachetnych Prawd
Używanie tego, co doczesne, do wchodzenia w to, co przekracza świat
Właściwa myśl
Właściwa mowa, właściwe działanie, właściwe zarobkowanie
Właściwy zapal
Właściwa uważność i właściwa koncentracja

Rezultaty praktykowania Drogi Dwóch Pojazdów

Owoce praktyki śrawaki
Pierwszy owoc: śrotapanna
Drugi i trzeci owoc: sakrdagamin i anagamin
Czwarty owoc: stan arhata
Stan pratyekabuddy

5. Charakterystyczna Dharma Wielkiego Pojazdu

Postanowienie o osiągnięciu bodhi
Od pojazdu śrawaków do pojazdu bodhisatwów
Sposoby wkraczania w Wielki Pojazd
Wkraczanie poprzez współczucie
Wkraczanie poprzez trzy cnoty
Wkraczanie poprzez inne pojazdy
Wkraczanie przez Pojazd Śrawaków
Wkraczanie przez Pojazd Boski
Wkraczanie przez Pojazd Ludzki
Wkraczanie poprzez nauki

Natura buddy

Bodhisatwa

Fundament praktyki Drogi Bodhisatwy

Trzy bramy Wielkiego Pojazdu

Trzy łączne wskazania

Praktyka Drogi Bodhisatwy

Sześć paramit

Paramita dawania

Paramita wskazań

Paramita cierpliwości

Komentarze na temat pierwszych trzech paramit

Paramita zapału

Przeszkody i sposoby ich pokonywania

– Ćwiczenie umysłu w niewycofywaniu się

– Podążanie łatwymi ścieżkami

Cztery moce

Ogólne uwagi na temat ostatnich dwóch paramit

Paramita dhyany

Pięć wad i osiem odcinających je działań

Dziewięć trwających umysłów

Osiąganie koncentracji

Paramita pradžni

Kontemplowanie dwóch prawd

Kontemplacje dwojakiej pustki

– Kontemplowanie pustki wszystkich rzeczy

– Kontemplowanie pustki jaźni

Synteza pustki wszystkich rzeczy i pustki jaźni

Zręczne środki służące osiągnięciu bezpośredniego urzeczywistnienia

– Kontemplowanie ciała w celu osiągnięcia bezpośredniego urzeczywistnienia

– Kontemplowanie nieistnienia „ja i moje” w celu osiągnięcia bezpośredniego urzeczywistnienia

– Poprawne rozumienie nierozróżniania w celu osiągnięcia bezpośredniego urzeczywistnienia

– Podążanie drogą ustania i kontemplacji w celu osiągnięcia bezpośredniego urzeczywistnienia

Trzy różne systemy myśli

- System Pustej Natury i Samej Nazwy
- System Fałszywych Wyobrażeń i Samej Świadomości
- System Prawdziwie Wiecznego i Samego Umysłu
- Integracja poszczególnych systemów

Cztery wszechogarniające cnoty

Efekty praktykowania Drogi Bodhisatwy

Etapy Drogi Bodhisatwy

Dziesięć umysłów

Trzydzieści etapów

Dziesięć ziem

Czas trwania Drogi Bodhisatwy

Osiągnięcie stanu buddy

Trzy ciała buddy

Ostateczny Jeden Pojazd: powszechny stan buddy

Przypisy

Wybrana bibliografia

Indeks

Przedmowa do wydania chińskiego

Buddyzm jest religią rozumu, a nie tylko religią wiary. Wyjaśniając idee i ucząc praktyk, nauki buddyjskie polegają na rozumie. Nauki te są zarówno bogate, jak i poprawne. Ponieważ Dharma Buddy zawsze dostosowywała się do różnych ludzkich predyspozycji i pozostawiała wolną rękę co do wyboru konkretnej drogi, nauki te są też różnorodne.

Znajomość dwóch zasad pomoże ludziom zrozumieć Dharmę Buddy. Po pierwsze, nauki Buddy oraz rozprawy bodhisatwów i patriarchów różnią się w zależności od spotykanych w różnych czasach i miejscach ludzkich predyspozycji i inklinacji. Te rozmaite nauki istnieją po to, aby różni ludzie mogli skorzystać z przewodnictwa Dharmy. Stosowanych jest wiele zręcznych metod – łatwych i głębokich, odnoszących się do praktyk i do zasad. Niektóre metody mogą wydawać się sprzeczne z innymi. Przypatrywanie się tej różnorodności nauk przypomina patrzenie w kalejdoskop – początkujący, którzy nie potrafią złożyć w całość tego, co widzą, mogą czuć się oszołomieni.

Po drugie, mimo iż nauki są zróżnicowane, wszystkie są ze sobą wzajemnie powiązane. Punkty wyjścia poszczególnych nauk są odmienne, ale każda z nich doprowadza do pozostałych. Przypomina to podnoszenie części odzieży – bez względu na to, czy podnosimy koszulę za kołnierz, rękaw czy gors, trafia do nas całość. A jednak adaptacyjny charakter nauk buddyjskich, różne poziomy ich złożoności oraz wzajemne powiązania są na ogół ignorowane. Zamiast tego ludzie skłonni są generalizować, uważając, że wszystkie nauki są do siebie podobne.

Te dwa przeciwstawne poglądy – że nauki są zbyt zróżnicowane albo że są zbyt podobne – mogą prowadzić w tym samym kierunku. Niektórzy myślą, że skoro nauki są podobne, to jedna konkretna nauka jest równoważna innym. Wydaje im się więc, że nie muszą poznawać wielu praktyk i nauk. Skutkiem takiego rodzaju myślenia jest wyprowadzanie Dharmy z jednej sutry, jednej mantry lub od jednego buddy. Ponieważ tacy ludzie nie są w stanie pojąć Dharmy w całej jej pełni, „rezygnują z oceanu i biorą tylko jedną kroplę wody”, o której sądzą, że zawiera cały ocean. Z drugiej strony niektórzy ludzie przesadnie wychwalają jakąś naukę, którą mniej lub bardziej rozumieją, uważając, że jest ona najlepsza i najwyższa. Dysponując tą nauką, myślą, że mają już wszystko i że niczego im więcej nie trzeba.

W sumie, nauki buddyjskie są bardzo różnorodne i stosowne dla wszystkich. Ci, którzy nie potrafią ich ze sobą powiązać i usystematyzować, popełniają

błąd korzystania z nich w sposób wyrywkowy. W ten sposób zrezygnują z całości. Taki sposób praktykowania doprowadził buddyzm do jego obecnego zawężenia i zubożenia.

Nie sposób wymagać od wszystkich wyznawców Dharmy Buddy, aby ich praktyka opierała się na usystematyzowanej i pełnej znajomości nauk. Ci, którzy propagują nauki buddyjskie, powinni jednak odznaczać się doskonałą ich znajomością. Tylko wtedy będą w stanie objaśniać Dhamę, zachowując jej integralność i nie wpadając w pomieszenie i stronniczość.

Tradycja Tiantai i tradycja Xianshou (zwana też szkołą Huayan) wykonały pod tym względem dobrą pracę. Mistrzowie tych tradycji scalili nauki buddyjskie i uszeregowali je oraz związane z nimi praktyki pod względem stopnia zaawansowania. Te systemy pokazują zarówno różnice pomiędzy poszczególnymi naukami, jak i związki pomiędzy nimi. Trudno się więc dziwić, że w przeszłości ci, którzy nauczali Dharmy, korzystali albo z czterech aspektów nauczania tradycji Tiantai, albo z pięciu aspektów nauczania tradycji Xianshou. Obie te tradycje kładą duży nacisk na doskonałą naukę; ich celem jest bezpośrednie wnikanie w doskonałą naukę.

Moje objaśnienie opiera się na tym, co powiedział Czcigodny Mistrz Taixu: Choć tradycje Tiantai i Xianshou obejmują wszystkie nauki Buddy – mniejszą, początkową, ostatnią, bezpośrednią, Tripitaki, wspólną, odrębną i doskonałą – wszystkie te nauki zostały ustanowione z myślą o ludziach odznaczających się mniejszymi zdolnościami; ci o wybitnych predyspozycjach tak naprawdę ich nie potrzebują. Choć mówi się, że ludzie, którzy są w stanie dojść do oświecenia, mogą z nich korzystać, jest to potrzebne tylko wtedy, kiedy nie mogą osiągnąć oświecenia w inny sposób. Któż jednak chciałby się przyznać – poprzez korzystanie z jednej z tych nauk – że jest osobą o mniejszych zdolnościach? Stąd nauki tradycji Tiantai i Xianshou też idą w zapomnienie.

Wyczuwając stan zawężenia i zubożenia cechujący obecny upadek chińskiego buddyzmu, Czcigodny Mistrz Taixu postanowił wykorzystać „Dhamę wspólną Pięciu Pojazdów”, „Dhamę wspólną Trzem Pojazdów” i „charakterystyczną Dhamę Wielkiego Pojazdu” do ogarnięcia wszystkich nauk buddyjskich. Można je wykorzystywać fragmentarycznie lub w pełni jako właściwą ścieżkę do doskonałego oświecenia. Ten system w istocie odpowiada systemowi Czcigodnego Mistrza Tsongkhapy z Tybetu. Tsongkhapa, opierając się na hinduskich szkołach Madhyamaki i Yogacary, dokonał syntezy nauk buddyjskich i w celu uporządkowania drogi do osiągnięcia oświecenia i stania

się buddą zaproponował „drogę wspólną ludziom niższej kategorii”, „drogę wspólną ludziom średniej kategorii” i „drogę dla ludzi wyższej kategorii”.

Czcigodny Mistrz Taixu darzył wielkim szacunkiem kompletne nauki buddyjskie, mówiąc, że „dysponując zasługami i cnotami, ludzie mogą być pewni tego, że narodzą się jako istoty ludzkie lub niebiańskie; dysponując mądrością, mogą stać się śrawakami i pratyekabuddami. Wszyscy ci ludzie muszą polegać na wszystkich winajach, sutrach i śastrach; jeśli wykorzystuje się tylko część nauk, nie sposób osiągnąć oświecenia”. Te kompletne nauki zasługują na to, aby je aktywnie głosić.

Kiedy Tathagata objaśniał Dharmę, zawsze zaczynał od uczenia „poprawnej metody” – dawania, przestrzegania wskazań i rezygnację z pożądania w celu odrodzenia się w niebie (koncentracja). Następnie tym, którzy mogli być w stanie wyrzec się świata, przekazywał naukę przekraczającą świat. Ponieważ w naukach buddyjskich nacisk kładzie się właśnie na przekraczanie świata, kompilatorzy sutr zawsze pomijali „poprawną metodę” Buddy. Starożytne teksty Abhidharmy rozpoczynały się od pięciu wskazań, natomiast późniejsze wersje już ich nie zawierały. Nawet Czcigodny Mistrz Tsongkhapa nie był w stanie ustrzec się tej tendencji i używał nauk Dwóch Pojazdów jako podstawy własnych. Uważał więc, że w Dharmie wspólnej ludziom niższej kategorii ważnym sposobem wchodzenia na Drogę jest praktyka „zważania na śmierć”. W istocie jednak nawet bez takiej praktyki można praktykować dobre uczynki, które doprowadzą do odrodzenia się jako istota ludzka lub boska. Choć bowiem taka droga dla ludzi niższej kategorii może wzorować się na Dwóch Pojazdach pod względem wyrzeczenia, niekoniecznie musi być zgodna ze współczującą drogą Wielkiego Pojazdu.

W związku z tym Czcigodny Mistrz Taixu, dysponując wyjątkowo głębokim wglądem w Pojazd Buddy, ujawnił prawdziwy cel pojawienia się na świecie Tathagaty – uczenie ludzi, jak wchodzić na Drogę Buddy, prowadząc normalne ludzkie życie. Dlatego w metodzie wchodzenia do Pojazdu Buddy, zalecanej początkującym, zamiast praktyk wyrzeczenia, takich jak „zważanie na śmierć”, kładzie się raczej nacisk na praktykowanie dziesięciu właściwych uczynków (bez rezygnowania z zajmowania się doczesnymi sprawami codziennego życia) oraz kierowanie się właściwymi uczynkami Pojazdu Ludzkiego.

Wykorzystywanie właściwych uczynków w celu przejścia z Pojazdu Ludzkiego na Drogę Buddy polega na gromadzeniu zasług Dharmy wspólnej Pięciu Pojazdom i Trzem Pojazdom. Ponieważ jednak niektórzy ludzie są ograniczeni i bojaźliwi, Budda (i niektórzy dawni mistrzowie) musiał ustanowić Dwa

Pojazdy jako zręczny środek towarzyszący Wielkiemu Pojazdowi. W naukach Mahajany też istnieją zręczne środki służące wchodzeniu do Pojazdu Buddy, takie jak praktykowanie boskich uczynków lub uczynków Dwóch Pojazdów.

W oparciu o określone i ujawnione przez Czcigodnego Mistrza Taixu kompletne nauki buddyjskie można powiedzieć, że wszystkie te różne rodzaje nauk są po prostu metodami stania się buddą. Takie podejście nie tylko łączy ze sobą trzy poziomy Dharmy wspólnej Pięciu Pojazdom, Dharmy wspólnej Trzem Pojazdom i charakterystycznej Dharmy Wielkiego Pojazdu, lecz również nauki zwykłej drogi z naukami drogi zręcznych środków. Podejście to ukazuje cały przebieg Drogi Buddy i prowadzi do najwyższej sfery buddów.

Dawno temu, kiedy byłem w Hong Kongu, chciałem napisać zwięzłą książkę na temat drogi do stanu buddy. Miała ona opierać się na mowach Czcigodnego Mistrza Taixu i schemacie osiągnięcia oświecenia Tsongkhapy, a także, integrując cząstkowe poglądy zaczerpnięte ze skarbnicy Dharmy, połączyć ze sobą wszystkie buddyjskie nauki i umieścić je ponownie w kontekście Jednego Pojazdu.

Dopiero jednak w roku 1954 miałem możliwość raz na jakiś czas przelać na papier kilka gath (o różnym ciężarze gatunkowym), które wykorzystywałem podczas wykładów w Klasztorze Shandao na Tajwanie. Z różnych względów wersy te były jednak bardzo krótkie, szczególnie część poświęcona Mahajanie. Jesienią roku 1957, przygotowując materiały do wykładów w Buddyjskim Instytucie dla Kobiet, poprawiłem i poszerzyłem te gathy, a zimą 1958 roku przejrzałem je ponownie i zacząłem je opatrywać krótkimi komentarzami. Cały rękopis był gotów dopiero pod koniec roku 1959, kiedy spędzałem chiński Nowy Rok w Klasztorze Shanguang. Tak więc od rozpoczęcia całej pracy aż do jej zakończenia minęło sześć lat.

Teraz, kiedy Droga do stanu buddy, składająca się z dwudziestu tysięcy chińskich ideogramów, ma być właśnie wydana, pomyślałem, że powinienem ująć w słowa przyświecający mi cel: połączenie ze sobą wszystkich buddyjskich nauk i skierowanie ich ku Drodze Buddy.

Mistrz Dharmy Yin-shun
Październik 1960 roku

Wstęp

Mistrza Yin-shuna nie trzeba przedstawiać chińskojęzycznym czytelnikom. Jest on najwybitniejszym żyjącym autorytetem w dziedzinie chińskiego buddyzmu, a jego dorobek wydawniczy jest ogromny. Droga do stanu buddy, jego najpoczytniejsza praca, stała się lekturą obowiązkową w wielu chińskich szkołach i uczelniach buddyjskich. Mimo iż prezentowana jest jako wstęp do podstaw buddyzmu, stanowi ona jednocześnie podsumowanie prowadzonych przez Mistrza od dziesięcioleci studiów nad Dharmą Buddy. Zgodnie z klasyczną formą buddyjskiej rozprawy filozoficznej, książka osnuta jest na kanwie długiego, podzielonego na strofy poematu, a każda ze strof opatrzona jest komentarzem. Forma wiersza sprzyja zapamiętaniu tekstu, a komentarz prozą ma postać wykładu. Praca ta rozpoczyna się od podstaw, czyli przyjęcia schronienia w Trzech Skarbach, a następnie krok po kroku prowadzi czytelnika poprzez wskazania, medytację i mądrość do najwyższych praktyk i najgłębszych nauk. Trwają obecnie prace translatorskie nad szeregiem innych prac Mistrza Yin-shuna. W przygotowaniu jest już jego wyróżnione nagrodami studium *Dzieje chińskiego buddyzmu czan*, które zostało już przetłumaczone na język japoński i za które otrzymał w 1973 roku rekomendację (od Sekiguchi Shindai, autorytetu szkoły Tendai w dziedzinie początków tradycji czan [jap. zen]) do doktoratu w dziedzinie humanistyki na Uniwersytecie Taisho w Japonii. To wyróżnienie, wraz z innymi nagrodami i wyrazami uznania jego współziomków, to elementy składające się na jego międzynarodową sławę. To tylko z powodu braku tłumaczeń jego prace nie są znane angielskojęzycznym czytelnikom.

Osiągnięcia Mistrza Yin-shuna są tym bardziej niezwykle, że jak sam pisze w jednym ze swoich esejów, prowadzi „bardzo proste i zwyczajne życie”. Efekty tego życia dalekie są jednak od przeciętności. Zhang Luqin (Yin-shun to jego imię Dharmy) urodził się w rodzinie chłopskiej w 1906 roku, podczas święta „zimnego posiłku” (które przypada na okres pomiędzy wygaszeniem starego ognia w kuchennym piecu a rozpaleniem nowego, kiedy posiłki spożywa się na zimno). Był chorowitym dzieckiem i w późniejszym życiu nie raz musiał korzystać z opieki szpitalnej. Pierwsza szlachetna prawda buddyzmu – że życie to cierpienie – dotyczy nie tylko chorób, tym niemniej silnie zaznaczyła się ona w życiu Mistrza Yin-shuna, który pewnego dnia miał opuścić dom, aby zostać mnichem. Swoją postawą jako mnich i znawca świętych pism miał dać świadectwo jednemu z trzech atrybutów wszystkich rzeczy –

nieobecności ego. Mimo wielkiego wkładu, jaki wniósł do chińskiego buddyzmu, pozostał niezwykle skromnym, unikającym rozgłosu i usuwającym się wręcz w cień uczonym. W przedmowie do swojego Studium ludowych mitów i kultur starożytnych Chin wspomina o swoim pochodzeniu i z pokorą mówi o braku formalnego wykształcenia.

Dorastając u schyłku dynastii Qing (Mandzurskiej), Mistrz Yin-shun uczęszczał do szkoły w mieście, w którym pracował jego ojciec. Jako dziecko, swoje pierwsze szkolne wiadomości zdobywał w tradycyjny sposób: kartkując stare, zszyte nićmi książki, ślęcząc nad podręcznikami wprowadzającymi do Czterech Ksiąg i nad wyborami z klasyków, i ucząc się ich na pamięć. Podobno wiedza, jaką Mistrz zdobył przez lata pochłaniania niezliczonych lektur, jest tak dogłębna, że potrafi on precyzyjnie umiejscowić konkretny „rozdział i wers” z danego źródła, znajdującego się wśród stojących na jego półkach książek. Gdy w 1911 roku upadła dynastia Qing, a Chiny stały się republiką, miał pięć lat. Okres formalnej edukacji Mistrza przypadł właśnie na ten czas wielkich przeobrażeń: stary system, w którym przyszedł na świat, jeszcze nie całkiem odszedł do przeszłości, a nowy system szkolnictwa podstawowego i średniego, nie wspominając już o nowoczesnej edukacji uniwersyteckiej, nie był jeszcze dostępny. W wieku dziesięciu lat zdolny chłopiec ukończył pierwszy etap szkoły podstawowej. Następnie przeskoczył dwie klasy i mając trzynaście lat, zakończył naukę na szczeblu podstawowym, celując w literaturze i tworząc zręby swojego wyrafinowanego, płynnego i jasnego stylu, z którego tak dobrze jest znany. Może ze względów praktycznych jego ojciec postanowił, że powinien uczyć się tradycyjnej medycyny – lekarze cieszyli się bowiem szacunkiem i mieli pewne źródło zarobków. Studia te nie zaspokajały jednak intelektualnych aspiracji Mistrza, po trzech latach przerwał więc naukę. Przez następnych osiem lat uczył w swojej dawnej szkole podstawowej. Ale nawet dla wyjątkowo utalentowanego młodego nauczyciela nie była to kariera o wielkich widokach na przyszłość. Bez dyplomu którejś z wyższych uczelni nowych Chin trudno było zdobywać kolejne szczeble kariery akademickiej. Wydaje się jednak, że w owym czasie pęd Luqina do zdobywania wiedzy był tak silny, że dosłownie połykał wszelkie książki, jakie wpadały mu w ręce. Preferował te o charakterze bardziej duchowym: teksty taoistyczne, opowieści o rzeczach nadprzyrodzonych, legendy o nieśmiertelnych, a także, ni mniej ni więcej, Stary i Nowy Testament.

Jeśli trudno nam zrozumieć, jak młody Mistrz Yin-shun mógł na tyle poważnie traktować mity o nieśmiertelnych taoistycznych mędracach, żeby

rozważać możliwość wstąpienia na tę duchową ścieżkę, powinniśmy przypomnieć sobie, że Kang Youwei, reformator polityczny z 1898 roku, przez cały rok mieszkał w górach jak dzikus, praktykując taoistyczne oddychanie i manipulowanie pięcioma żywiołami, a nawet pisząc komentarz na temat Lao-Cy, który starszy, bardziej stateczny Kang Youwei miał później zniszczyć. Na Sri Lance Dharmapala, młody człowiek o średnim wykształceniu, który miał stać na czele odrodzenia buddyzmu palijskiego, wyznawał poglądy teozoficzne i w pewnej chwili chciał nawet wyruszyć w wysokie Himalaje na poszukiwanie jakiegoś nieśmiertelnego mistrza. Tego rodzaju fascynacja tym, co nadprzyrodzone, nie była bynajmniej czystym szaleństwem – mogła stanowić zwiastun neotradycyjnej krytyki nieubłaganego naporu nowoczesności. Ale tak jak u wspomnianych powyżej dwóch postaci, u Mistrza Yin-shuna ten etap naiwny rychło się zakończył. Zaczął czytać Lao-Cy i Czuang-Cy. Taoizm filozoficzny rokował większe nadzieje niż mity taoizmu religijnego. Ta sama naiwność, która zachłystywała się nieśmiertelnymi taoistami, teraz kształtowała postawę intelektualnej otwartości na rzeczywistość tego, co tradycja buddyjska nazywa Niepojętym. Właśnie taka radykalna otwartość, ujęta w karby zdyscyplinowanego dyskursu, przenika dzieła Mistrza Yin-shuna. A jego zainteresowanie bogami i duchami, nieśmiertelnością i nieśmiertelnymi, w nieoczekiwany sposób powróci w książce na temat dawnych chińskich mitów, w której w dramatyczny i sugestywny sposób ożywa świat zjaw i która stanowi wytwór umysłu uwrażliwionego na proces mitotwórczy, a jednocześnie krytycznie doń podchodzącego.

W okresie zainteresowania Lao-Cy i Czuang-Cy Mistrz Yin-shun sięgał też po teksty buddyjskie, które stały się jego ulubioną lekturą po nagłej śmierci rodziców. To bolesne wydarzenie doprowadziło go w roku 1930, w wieku dwudziestu pięciu lat, do osobistej decyzji, aby zrezygnować z życia świeckiego i wstąpić do Sanghi. Gdy, tak jak to było w zwyczaju w Klasztorze Putuo, znalazł sponsorów, zgolono mu głowę, otrzymał pełne wskazania mnisie i nadano mu imię Dharmy Yin-shun. Od tamtej chwili swoją wrodzoną inteligencję zaprzęgał do studiów nad Dharumą Buddy. Choć kształcony był przez różnych nauczycieli, encyklopedyczna wiedza i zrozumienie, jakimi charakteryzują się jego rozprawy, zasadniczo stanowią efekt jego własnych wysiłków. Z czasem Mistrz Yin-shun stał się czołową postacią w dzisiejszym środowisku chińskich uczonych w piśmie mnichów. Upłynęło już sporo czasu, od kiedy Chiny mogły poszczycić się tak szczęśliwym połączeniem w jednej osobie mnicha i uczonego o takim formacie – niemal trzysta lat od Czterech Wielkich Mistrzów z późnej dynastii Ming.

Zwykły czytelnik z pewnością doceni zawartość Drogi do stanu buddy. Nie jest konieczne, aby zapoznając się z tym dziełem, wiedzieć, jakie zajmuje ono miejsce w całości dorobku Yin-shuna, czy też jak się ma do szerszych historycznych trendów chińskiego buddyzmu. Niemniej jednak to też stanowi ciekawą historię. Jak wspomniano powyżej, minęło już około trzydziestu lat od okresu działalności Czterech Wielkich Mistrzów schyłku dynastii Ming. W chwili, gdy w roku 1644 dynastia Ming ustępowała dynastii Qing, w tym, co pozostało z niegdyś dynamicznie rozwijającej się dziedziny studiów buddyjskich, przodowali już nie mnisi, lecz ludzie świeccy. Czołowi buddyści wśród szlachty – wykształconej elity o buddyjskich sympatiach – stali się trzonem Sanghi, a nawet głównych ośrodków buddyjskiego establishmentu. Pobożność, ferwor religijny i praktyki medytacyjne nie zanikły w całym okresie dynastii Qing, ale ogólnie rzecz biorąc, studia buddyjskie w owym okresie podupadły, odradzając się dopiero w dziewiętnastym wieku, pod koniec dynastii. Odrodzenie to nastąpiło w dużej mierze dzięki poświęceniu człowieka świeckiego Yang Wenhui’a (1837-1911). Yang był na Zachodzie, nawiązał kontakty w Japonii, pracował z Timothy Richardsem, spotkał Dharmapalę podczas jego powrotu z Parlamentu Religii w Chicago, a w prowadzonej przez siebie akademii stworzył nowoczesny buddyjski program studiów. Filozofia buddyjska i idealistyczna wizja wywarły wpływ na utopijną politykę związaną z przeprowadzoną w roku 1898 reformą monarchii konstytucyjnej. Reforma została przeprowadzona przez Kang Youwei’a (1858-1927), Liang Qichao (1873-1929) i Tan Sitong’a (1865-98), ale wszyscy trzej zawdzięczali swoją znajomość buddyzmu Yang Wenhui’owi i jego wysiłkom wydawniczym, realizowanym poprzez wydawnictwo Jingling*.

Chińska filozofia sama otrzymała silny impuls dzięki ponownemu sprowadzeniu z Japonii przez Yang Wenhui’a filozofii Weishi (czyli Yogacary, filozofii Samej Świadomości), która zanikła w Chinach po tym, jak z powodzeniem zastąpiła ją filozofia Huayan. Ta idealistyczna filozofia Mahajany stała się fundamentem Akademii Wewnętrznej Nauki, założonej w roku 1922 przez Ouyang Jingwu (1871-1968). To właśnie z tej filozofii wyłoniła się nowa filozofia Samej Świadomości, stworzona przez Xiong Shili (1885-1968), uważanego obecnie za jednego z głównych współczesnych chińskich myślicieli. Jeśli przyjrzymy się jednak rozwojowi wypadków, zauważymy, że cechą charakterystyczną całego tego współczesnego buddyjskiego ruchu intelektualnego było to, iż zapoczątkowany został poza szeregami Sanghi monastycznej. Niektórzy z jego przedstawicieli byli świeckimi buddystami, inni przede wszystkim utożsamiali się z konfucjanizmem. Chociaż nie jest wcale żelazną regułą, iż

tylko buddyjscy mnisi rozumieją subtelności Dharmy Buddy – w końcu legendarny Vimalakirti nie był żadnym mnichem, a znany przedstawiciel Huayan, Li Tongxuan był człowiekiem świeckim – to mnisi tryb życia odznacza się pewnymi cechami, które chronią Dharwę od rozwodnienia różnymi troskami życia świeckiego. Uczony-mnich nie jest tym samym co uczony, będący człowiekiem świeckim. To właśnie odróżnia prowadzone przez Mistrza Yin-shuna studia nad Dharwą Buddy od nowego rzutu dwudziestowiecznych świeckich buddyjskich intelektualistów i uczonych.

To rozróżnienie zostało dokonane przez samego Mistrza w jego Studiach nad Dharwą Buddy jako Dharwą Buddy. Dokonał on tam rozróżnienia pomiędzy posiadaną przez siebie wiedzą a podejściem wiążącym się z przywłaszczeniem sobie filozofii buddyjskiej i wykorzystaniem jej do celów innych niż prezentacja głoszonych przez Buddę prawd. Dotyczy to w dużej mierze powracającego zainteresowania filozofią szkoły Samej Świadomości, odłączaną od szerszego kontekstu buddyjskiego i przedstawianą jako żywotna, nowoczesna, uniwersalna i racjonalna filozofia – wewnętrzna nauka o umyśle, która pozostawi w tyle nauki pochodzące z Zachodu. Wyabstrahowana z buddyjskich wskazań i medytacji, filozofia ta została tak przerobiona przez Xiong Shili, aby służyć celom „nowego konfucjanizmu”, który odwraca się od buddyjskich prawd. Mistrz wyraził to jasno w swojej krytyce Xiong Shili. Niewątpliwie konfucjanizm stanowi główny nurt filozofii chińskiej, a zajmuje się życiem w tym świecie. Patrząc z tego punktu widzenia, buddyzm wyłamuje się poza konkretne uwarunkowania kulturowe i patrzy poza ten świat, choć w duchu Mahajany powraca do świata i jego spraw po wcześniejszym z nimi zerwaniu.

Krytyka Mistrza ma wagę krytyki uczonego-mnicha. Opuszczając dom, angażujemy się w rzeczywistość szerszej pojmowaną, a następnie, ale dopiero wtedy, wracamy, aby pracować w świecie doczesnym. Uczony świecki studiujący Dharwę Buddy w celach niebuddyjskich nie studiuje jej w sposób właściwy. Uczony-mnich, który żyje w zgodzie z tym, co głosi, umożliwia nam wejście bezpośrednio, „od środka”, w głębinę Dharmy Buddy. Droga do stanu buddy oferuje właśnie taki wgląd i stanowi żywą zachętę do kroczenia buddyjską ścieżką. Mistrz przemawia z autorytetem kogoś, czyja wiedza wynika z całkowitego zanurzenia się w tekstach tradycji, co staje się czymś coraz radszym we współczesnym systemie kształcenia. Jak na ironię, ten współczesny uczony-mnich o niezrównanej erudycji może okazać się zarówno pierwszą jak i ostatnią postacią tego formatu. Mistrz prawdopodobnie odrzuciłby tę pochwałę jako przesadną, a ocenę przyszłości jako nieuzasadnioną.

Wracając do biografii – po wstąpieniu do Sanghi w wieku dwudziestu pięciu lat Mistrz Yin-shun nie zamieszkał w żadnym klasztorze medytacyjnym ani nie poświęcił się nauce rozlicznych rytuałów potrzebnych do służenia ludziom świeckim. Wkrótce trafił do nowego, prowadzonego przez dobrych nauczycieli ośrodka studiów buddyjskich, założonego przez Mistrza Taixu (1889-1947) właśnie po to, aby wyszkolić nowe pokolenie mnichów. Wyniki uzyskane przez Mistrza Yin-shuna podczas egzaminów wstępnych były tak znakomite, że przyjęto go do grupy zaawansowanej i pozwolono przeskoczyć jedną klasę. Tutaj podjął po raz pierwszy systematyczną naukę Dharmy Buddy. Już podczas pierwszego roku okazał się tak zdolnym i obiecującym studentem, że Czcigodny Taixu poprosił go o prowadzenie zajęć. Mistrz Yin-shun prowadził wykłady na temat nauk zawartych w Rozprawie o Dwunastu Wejściach i już wtedy wykazał się oryginalnym zrozumieniem i doskonałą znajomością filozofii pustki. Czcigodny Taixu poznał się na jego talencie i teraz zaczął być zapraszany jako nauczyciel lub wykładowca do szeregu nowopowstałych ośrodków studiów buddyjskich w całych Chinach – tak rozpoczęła się jego niezmordowana wędrówka poświęcona szerzeniu nowych buddyjskich nauk, która zaowocowała po wojnie różnymi posadami w Hong Kongu, a potem na Tajwanie, gdzie przebywa do dziś.

Osiągnięcia Mistrza Yin-shuna oparte są na dokonaniach mnicha reformatora, Czcigodnego Taixu. To właśnie Taixu wyprowadził buddyzm z zacisza klasztorów i pokazał go współczesnemu światu, to on ożywił aspiracje Mahajany dotyczące zaangażowania w sprawy tego świata, skierował refleksję buddyjską ku bieżącym sprawom społecznym, a w okresie zagrożenia państwa zachęcał buddystów, w tym nawet mnichów, do aktywnego uczestnictwa w obronie kraju. Słaby ciałem, lecz nie duchem, Mistrz Yin-shun posłuchał tego wezwania podczas okresu wojennego, po wojnie jednak znów podążył za swym powołaniem. Choć Czcigodnego Taixu można by uznać za pierwszego współczesnego mnicha buddyjskiego zajmującego się pisaniem uczonych opracowań, był on bardziej działaczem i pamflicistą. Oceniając doniosłość i znaczenie ich dorobku pisarskiego, to nie Czcigodnego Taixu, lecz jego podopiecznego, Mistrza Yin-shuna należałoby uznać za prawdziwego uczonego-mnicha naszych czasów.

Pomimo całego nacisku, jaki Mistrz Yin-shun kładzie na spoglądanie na Dhamę Buddy od środka, jego buddyjskie prace dalekie są od tradycjonalizmu i obcy im jest duch sekciarstwa. Zasięg i głębia jego prac sprawiają, że nawet jego buddyjscy koledzy po piórze mają trudności z zakwalifikowaniem go do którejś ze szkół lub linii (zong) przekazu. Jego niezależny duch

wymyka się łatwemu zaszufładowaniu, a jego uniwersalny rozmach niweczy stare podziały. Jego interpretacja Dharmy Buddy podąża za przewodnikiem najlepszym z możliwych – za samą Dharma Buddy. Jego analityczny zmysł wsłuchuje się i prowadzi dialog z żywymi głosami, które nadal pobrzmiwają w badanych tekstach. Nie znaczy to, że jest on kolejnym Nanyue Huisi (514-577), który tradycyjnie uważany był za „oświeconego bez nauczyciela” (co prawdopodobnie oznacza tylko, że nie stało się to w obecności nauczyciela). To wydarzenie, pierwsze tego rodzaju w chińskim buddyzmie, wyniosło tego patriarchę Tiantai niemal do rangi pratyekabuddy i doprowadziło jego szkołę do zerwania z hinduskimi autorytetami na temat Sutry Lotosu. (Buddyzm czan miał własną tradycję pratyekabuddów i później w podobny sposób rościł sobie pretensje do tajemnego przekazu.) Biografia Mistrza Yin-shuna nie obrosła w tego rodzaju hagiograficzne elementy i nie zapoczątkował on nowej linii przekazu. Ale to, czego się nauczył, zostało zdobyte w toku samotnej wędrówki, którą podejmują wszystkie niezależne umysły. Zatem gdy filozofia Samej Świadomości, obwołana wiedzą tajemną przyćmiewającą zachodnią naukę, zyskiwała coraz bardziej na popularności, młody student–wykładowca wytyczał inny, własny szlak jako odnowiciel Sanlun, doktryny Pustki (Madhyamaki). I choć przez ostatnie stulecia praktyki szkoły czan i szkoły Czystej Krainy aż nazbyt często czyniły cnotę z zaniedbywania wykształcenia, celem tego przyszłego uczonego-mnicha było usystematyzowanie nauk buddyjskich wzorem mistrzów szkół Tiantai i Huayan – Zhiyi i Fazang’a.

Słowo wyjaśnienia dla tych, którzy nadal głowią się nad tym, do jakiej linii przekazu (zong) należy Mistrz Yin-shun – otóż sięgnął on do pierwotnych sanskryckich źródeł, z których wzięła się idea zongu, przedstawiając znacznie wszechstronniejsze rozumienie zasady, celu i zwieńczenia poszczególnych nauk. Napisał również esej, którego tytuł w wolnym tłumaczeniu brzmi: „Nauka Buddy dotycząca życia w tym świecie (pośród ludzi), która pozostaje w harmonii zarówno z uniwersalną zasadą (która jest wieczna), jak i konkretnymi okolicznościami”. Jest to przegląd zagadnień filozoficznych, które przedstawił w szeregu swoich prac. Praktycznym celem jego wysiłków jest skierowanie studiów buddyjskich ku odnowieniu mahajanistycznego zobowiązania bodhisatwy, aby żyć, będąc zanurzonym w tym, co tu i teraz. Cel ten rozumie jako inną postać formuły Czcigodnego Taixu „Buddyzm na rzecz życia w tym świecie”.

Ogólnie rzecz biorąc, Mistrz opiera się na filozoficznym podziale szkół, rozpoczynającym się od buddystów Hinajany, poprzez Mahajanę, aż do zwieńczenia w postaci klasycznego systemu zasad szkół Tiantai i Huayan. Jego

wkład polega na pieczołowitym prześledzeniu tych etapów i postaci, w jakiej występują one w klasycznym kanonie tekstów buddyjskich. To, nad czym od okresu Meidzi zgodnie trudziło się około czterech pokoleń współczesnych japońskich badaczy buddyzmu, znajduje kontynuację w takich dziełach Mistrza Yin-shuna, jak: „Kompilacja świętych tekstów pierwotnego buddyzmu”, „Tezy i mistrzowie Abhidharmy, głównie ze szkoły Sarwastiwada”, „Powstanie i rozwój wczesnej Mahajany”, „Studium tradycji Tathagatagarbhy” i „Dzieje chińskiego buddyzmu czan”. W tych pionierskich dziełach dokonuje on przeglądu rozwoju nauk buddyjskich, których kulminacją jest, jak można by to przetłumaczyć, „Ostateczna, buddocentryczna i najwszechstronniejsza z nauk, godząca i jednocząca człowieka i Buddę”. Jest to nauka o naturze buddy ukrytej we wszystkich rzeczach, która funkcjonuje jako czysty umysł, wytwarzający nasze postrzeżenia. Czytelnicy, którzy prześledzą tok wykładu w niniejszej pracy, zostaną najpierw wprowadzeni w najbardziej elementarne z nauk, a następnie zapoznani z tą najwznioślejszą z wszystkich wizji Mahajany. A wizja ta poprowadzi ich ku wcielaniu w życie prawdy buddyzmu w samym środku naszego ludzkiego świata. W ten sposób Mistrz rekonstruuje Dharma Buddy w ujęciu historycznym od samych podstaw, by na koniec dokonać jej filozoficznego zwieńczenia w postaci doskonałej, wszechogarniającej jedności.

Profesor Whalen Lai
University of California-Davis

Część I

Nauki wstępne

2 Przyjmowanie schronienia w Trzech Skarbach

Studiowanie buddyzmu oznacza uczenie się od Buddy. Przyjmujemy Buddę za swój ideał i za swojego mentora i uczymy się od niego nieustannie. Kiedy osiągniemy ten sam poziom co Budda, wtedy stajemy się buddą.

Budda to wielki Oświecony, wielki Współczujący, obdarzony doskonałą i skończoną cnotą, najwyższy i niedościgniony wielki mędrzec. Dla zwykłego człowieka, któremu nie sprzyja zbytnio szczęście i który nie odznacza się mądrością, dojście do tego najwyższego i niezrównanego stanu buddy poprzez praktykę i naukę jest trudne. Praktykując i studiując niezbędne metody oraz podążając właściwą ścieżką ku pełnemu oświeceniu, można jednak osiągnąć cel, jakim jest stan buddy. Tylko w taki sposób, bez opuszczania żadnych etapów, można zbliżyć się do tego odległego i wzniosłego celu. Metody niezbędne do tego, aby stać się buddą, znane są jako „droga ku doskonałemu oświeceniu”. Ponieważ każda istota odznacza się odmiennymi uzdolnieniami, Dharma Buddy oferuje różne drogi: drogę błogosławieństwa i cnoty, drogę mądrości, trudną drogę, łatwą drogę, drogę doczesną, drogę przekraczającą ten świat, drogę śrawaki, drogę bodhisatwy i tak dalej. W ostatecznym rozrachunku istnieje jednak tylko jedna droga. Wszystkie te drogi są niczym innym, jak metodami stawania się buddą, „aby otworzyć i ujawnić odczuwającym istotom wiedzę i wgląd Buddy, tak by mogły też zrozumieć i osiągnąć to samo”.¹ Stąd biorą się powiedzenia: „Jedna droga do jednej czystości, jeden smak dla jednego wyzwolenia” i „Ze względu na zręczne środki istnieje wiele drzwi, ale do źródła biegnie tylko jedna ścieżka”. Droga do pełnego oświecenia jest jak długa rzeka, którą zasila wiele strumieni, jezior i rzek – razem wpadają one do oceanu. W ten sam sposób wszelkie nauki są niczym innym, jak drogą ku pełnemu oświeceniu. Dlatego w Sutrze Agama i w Sutrze Lotosu Dharmę Buddy nazywa się Drogą Jednego Pojazdu.

Trzy Skarby reprezentują ogólne zasady Dharmy Buddy i przyjęcie w nich schronienia stanowi pierwszy krok ku wejściu na buddyjską ścieżkę. Zasługi

¹SS 1 (cytat skrócony), TS 9, str. 7a.

płynące z Trzech Skarbów są niezliczone, bezgraniczne i niepojęte. Ale nie przyjąwszy w nich schronienia, nie sposób tych zasług otrzymać i z nich skorzystać. To jak stanie przed bramą do parku – nie można dojrzeć rosnących tam cudownych kwiatów i drzew, ani cieszyć się nimi. Jeśli więc postanowimy zgłębiać buddyzm, pierwsze, co powinniśmy zrobić, to przyjąć schronienie w Trzech Skarbach.

2.1 Szukanie Schronienia

Morze Istnienia nie ma granic,
świat jest pełen zmartwień i cierpienia,
wszystko płynie i wiruje, wznosi się i opada.
Czyż nie ma w nim żadnego schronienia i oparcia?

Jeśli przyjmuje się schronienie, trzeba to zrobić szczerze. Rozważmy sytuację kogoś, kto wpadł we wzburzone fale oceanu, nie potrafi dojrzeć brzegu, a jego życie wisi na włosku. Ktoś taki, jeśli mignie mu kłębek wodorostów lub strzęp morskiej piany, wyciągnie ręce, aby się tego chwycić; albo, słysząc odgłosy wiatru lub ptaków, zacznie wołać o pomoc. Jeśli mamy w umyśle tylko jedną myśl – aby przeżyć, to nasze pragnienie bycia uratowanym jest bardzo głębokie, bardzo szczerze. Jeśli nadpłynie statek i marynarze rzucają w dół linę lub koło ratunkowe, czyż nie złapiemy tego natychmiast, by wdrapać się na pokład? Oddanie, z jakim szukamy schronienia, powinno być podobne. Tylko wtedy zyskamy cudowne zasługi przyjęcia schronienia.

Rozważmy analogię unoszenia się i opadania w morzu cierpienia. Odczuwające istoty stanowią fundament tego świata. Są żywymi istotami, obdarzonymi uczuciami i świadomością. Każda z nich przeżyła niezliczoną ilość żywotów. I zanim zostanie wyzwolona z narodzin i śmierci, każda z nich przeżyje jeszcze niezliczoną liczbę żywotów. Kontinuum żywotów odczuwających istot rozciąga się więc nieskończenie jak bezgraniczny ocean. Obecne życie jest zaledwie kolejną falą w oceanie żywotów.

Życie toczy się od przeszłości poprzez teraźniejszość ku przyszłości – ten ruch czasu nazywany jest światem. Na tym świecie odczuwające istoty doświadczają znacznie więcej cierpienia niż szczęścia, a nawet po okresach szczęścia następuje utrata i cierpienie. Budda określił ten stan jako „zmartwienie, smutek, cierpienie i nieszczęście, po prostu nagromadzenie wielkiego cierpienia”.² Odczuwające istoty uwięzione są w tym świecie jak w wodnym wirze –

²SA 3, TS 3, str. 17b.

raz mają głowy nad wodą, kiedy indziej pod powierzchnią. W jednej chwili rodzą się jako istoty niebiańskie, a następnie równie nagle wpadają w krainy piekielne albo stają się zwierzętami czy głodnymi duchami. Odczuwające istoty wznoszą się i opadają, opadają i wznoszą się, nieustannie krążąc, ale nie mogąc się uwolnić. Czyż można sobie wyobrazić coś bardziej bolesnego i żalosego?

Gdy ktoś naprawdę wpada do morza i miotany falami obawia się o swe życie, wzywa wtedy pomocy. Dlaczego więc odczuwające istoty, wznosząc się i opadając na okrutnym morzu narodzin i śmierci, nie szukają pomocy i ochrony, aby dotrzeć do przeciwnego brzegu – do wyzwolenia? Gdy się nad tym zastanowimy, obudzi się w nas gorące, głębokie pragnienie odnalezienia schronienia i ochrony. Ale gdzie należy szukać prawdziwego schronienia i ochrony? Nie sposób jako koła ratunkowego użyć wodorostów ani piany.

2.1.1 Szukanie schronienia w rzeczach tego świata

„Nagromadzone bogactwa i majątek można utracić,
cieszący się sławą i wysoką pozycją mogą doznać upadku,
ci, którzy trzymają się razem, mogą się rozproszyć,
kto się urodził, musi umrzeć”.

W dobrze rządzonym kraju zapanuje chaos,
świat, który kiedyś powstał, stoi w obliczu zniszczenia;
w tym życiu nie sposób polegać
na żadnej przyjemności i żadnym pewniku.

Niektórzy nie są świadomi możliwości szukania schronienia, natomiast inni wiedzą o tym, lecz błędnie pokładają wiarę w fałszywych nauczycielach i niebuddystach. Dlaczego niektórzy nie szukają schronienia? Dlatego, że uparcie przywiązani są do spraw tego świata, uważając je za znaczące i niosące pomyślność i szczęście. Kiedy jednak ich sytuacja staje się rozpaczliwa, budzą się ze swych różowych snów, pełni żalu i rozczarowania. Ale wtedy jest już za późno. Ludzie są przywiązani do wielu spraw tego świata, lecz można je podzielić na sześć głównych kategorii.

1. *Gromadzenie majątku i bogactw*: Niektórzy ludzie sądzą, że finanse są sprawą pierwszoplanową i że mając pieniądze, można dokonać wszystkiego. Mówią nawet, że dzięki pieniądзом obraca się świat. Nie zdają sobie sprawy, że bez względu na to, jak będą bogaci, ich majątek w końcu się wyczerpie. Nie sądźcie, że jest tak dlatego, iż nieumiejętnie nim zarządzają lub że

są rozrzutni. Chodzi raczej o to, że nikt nie sprawuje pełnej kontroli nad swoim majątkiem. W związku z tym Budda powiedział: „Majątek należy do pięciu grup”.³ Te grupy to powodzie, pożary, złodzieje, niegodziwi władcy i złe dzieci – wszystko to może natychmiast pochłonać nasze bogactwa. Co więcej, chronienie nagromadzonego majątku wiąże się z różnego rodzaju zmartwieniami i cierpieniem. Bogactwo może czasem być przyczyną przeraźliwych cierpień. W Chinach pod koniec dynastii Ming zwycięski Li Chuang wkroczył do Pekinu. Aby wydobyć od bogatych urzędników państwowych złoto i srebro, stosował różne narzędzia tortur, takie jak kleszcze i zaciskane na głowie obręcze. Ludzie ci tracili swe majątki, łamano im nogi, kruszono czaszki, a w niektórych przypadkach pozbawiano też życia. Także podczas tyrańskich rządów chińskich komunistów prześladowano ludzi, którzy posiadali jakiś kapitał czy pieniądze, i to nie tylko tych najbogatszych, lecz nawet tych, którzy mieli pół hektara ziemi i krowę. Czasem znęcano się też nad ich rodzinami – żonami i dziećmi. Ci ciemieży są dobrym przykładem ludzi, których Budda nazywał złodziejami i niegodziwymi władcami. Czy zatem ludzie mogą naprawdę utrzymać, że gdy mają pieniądze, wszystko idzie po ich myśli?

2. *Sława i wysoka pozycja*: Ludzie obdarzają je ślepym uwielbieniem. Gdy mają władzę i wszystko idzie gładko, wydaje im się, że panują nad wszystkim. To, co jest wysoko, musi jednak kiedyś spaść. Hitler triumfalnie wkroczył do Monachium, ale tuż przed upadkiem Berlina znalazł się w rozpaczliwej sytuacji i popełnił samobójstwo. Stalin w chwale rządził Związkiem Radzieckim przez trzydzieści lat, ale wkrótce po śmierci poddany został ostrej krytyce ze strony swych niegdysiejszych zwolenników. Buddyjskie dzieła biograficzne wspominają o królu Murdhadżaradży [Murdhajaraja], który zjednoczył Cztery Kontynenty, po czym wzniósł się do Nieba Tuszita, aby zarządzać pałacem niebiańskim wraz z najwyższym Śakrą. Ostatecznie jednak król Murdhadżaradża doznał upadku i znalazł się ponownie w krainie ludzi, gdzie zmarł w zgryzocie. Nawet bóg Śakra, który głosił, że jest panem niebios i ziemi oraz ojcem istot ludzkich, nie był w stanie uniknąć odradzenia się w łonach oślic i klaczy. Wysoka pozycja to rzecz przemijająca i niepewna.

3. *Bliskość ukochanych członków rodziny*: Pomędzy rodzicami i dziećmi oraz mężami i żonami panuje wiele rodzinnego ciepła. W szkole pomiędzy nauczycielami i uczniami, a także pomiędzy rówieśnikami mogą nawiązywać się głębokie przyjaźnie, to samo może się dzieć w społeczeństwie pomiędzy

³DZ 11, TS 25, str. 142b.

współpracownikami, gdy ludzie ci mają podobne aspiracje i nawzajem sobie pomagają. Istoty ludzkie są zwierzętami społecznymi. Jeśli rodziny mogą prowadzić harmonijne życie, a dobrzy przyjaciele zgodnie współdziałać, jest to stan najbardziej idealny i dogodny. Tym niemniej zdarza się, że najbliżsi stają się wrogami, a bez względu na to, jak jesteśmy z kimś zżyci, i tak w końcu musi nastąpić rozstanie. Gdy nadejdzie chwila ostatecznego rozstania, trzeba opuścić rodziców, współmałżonka i dzieci i pójść swoją drogą. A wtedy co dzieje się z wzajemną opieką?

4. *Samo życie*: Doświadczenie uczy, że ci, którzy się narodzili, muszą umrzeć. Realność śmierci jest niepodważalnym faktem, tymczasem ludzie myślą o sobie jak o kimś nieśmiertelnym. Znaczenie przypisują tylko życiu. Dlatego zabiegają o wszystko, włącznie ze sławą i zyskiem. Mogą nawet mówić o śmierci, ale obcując z innymi i zajmując się sprawami tego świata, w gruncie rzeczy nie zdają sobie sprawy z jej realności. „Człowiek żyje krócej niż sto lat, ale zmartwień starcza mu na lat tysiąc”. To przysłowie ilustruje wypaczone ludzkie poczucie nieśmiertelności i fałszywe wyobrażenia o długim lub wiecznym życiu. Czy kiedykolwiek słyszeliście o kimś, kto nigdy nie umarł? (Tu kończy się komentarz na temat cytowanych powyżej czterech wersów, które stanowią słynne „Strofy o nietrwałości”).

5. *Pomyślność kraju, w którym się żyje*: Większość ludzi traktuje swój kraj jak kogoś w rodzaju strażnika, uważając, że jego siła i pomyślność jest ściśle związana z wygodą i wolnością obywateli. Jeśli kraj jest silny, ludzie myślą, że to rozwiązuje wszelkie problemy. Ale pomyślność kraju nie gwarantuje bezpieczeństwa ani nam, ani naszej rodzinie. Partie polityczne dochodzą do władzy i ją tracą, nie zawsze dochowując wierności krajowi, a sam kraj też przechodzi okresy zarówno dobrych rządów i porządku, jak i chaosu. Konkretnie przykłady potwierdzające te prawdy widać wszędzie wkoło. A zatem poleganie jedynie na własnym kraju nie jest ani rozsądne, ani bezpieczne.

6. *Postęp społeczny*: Niektórym wydaje się, że skoro ludzie to istoty społeczne, a cywilizacja się rozwija, to właśnie to musi stanowić prawdziwy sens życia – po cóż więc zadawać sobie trud, aby szukać tylko dla siebie jakiegoś pustego schronienia? Jest to skrzywienie polegające na widzeniu całości bez dostrzegania jednostki. Prowizorycznie można by przyjąć, że postęp społeczny i kulturalny stanowi o prawdziwym sensie życia. Ale społeczne działania ludzkości oparte są na istnieniu świata, w którym żyjemy (Ziemi) i nie można ich oddzielić od rodzaju przestrzeni, którą zamieszkujemy (nawet, gdybyśmy mogli przenieść się do jakiegoś innego świata, nie uległoby to zmianie). Ten świat przechodzi jednak przez cykliczny proces – od powstania do destrukcji

i od destrukcji do powstania. Zastanówmy się przez chwilę – któregoś dnia ziemia ulegnie zniszczeniu, a wtedy co stanie się z cywilizacją i prawdziwym sensem życia? Ci, którzy sądzą, że postęp społeczny stanowi o prawdziwym sensie życia, są doprawdy marzycielami! Kto nie potrafi wzbudzić w sobie entuzjazmu dla sprawy poszukiwania schronienia, daje się zwieść swojemu przywiązaniu do efemerycznych okoliczności albo hołubi złudzenia dotyczące doczesnych przyjemności.

Nie sposób polegać na żadnej z tych spraw doczesnych. Wszystkie one są nietrwałe i trudno uznać je za przynoszące błogość i szczęście. Gdzie zatem znajduje się schronienie?

2.1.2 Szukanie schronienia w sprawach spoza tego świata

Duchy i istoty nadprzyrodzone znajdują upodobanie w krwawych morderstwach,
pożądliwe istoty boskie uzależnione są od rozmaitych przywiązań,
Brahma pogrążony jest w arogancji;
żadne z nich nie jest prawdziwym schronieniem.

Nawet jeśli ktoś zdaje sobie sprawę z potrzeby szukania schronienia, może zostać wprowadzony w błąd przez obce religie lub odszczepieńcze szkoły. Można pozostawać pod ich wpływem, nawet sobie tego nie uświadamiając, dlatego trzeba być ostrożnym. Istnieją różnego rodzaju duchowe istoty, w których można przyjmować schronienie. W większości przypadków schronienie takie nie jest jednak prawdziwe. W zależności od ich słabych punktów, można podzielić tego rodzaju schronienia na trzy kategorie.

Pierwsze fałszywe schronienie to schronienie w duchach i istotach nadprzyrodzonych. Chińczycy uważają, że istnieją bogowie niebiańscy, bóstwa ziemskie i duchy ludzkie. Wierzą też, że po śmierci ludzie mogą stać się bogami niebiańskimi, jeśli nagromadzili wystarczająco dużo zasług. Są różne rodzaje bogów: bogowie wiatru, bogowie deszczu, bogowie gór, bogowie wody, bogowie ziemi strzegący różnych miejsc, bogowie pięciu zbóż itd. Poza tym są też górskie skrzaty oraz najrozmaitsze demony i potwory. „Esencja i duch to skrzaty”, mówi Księga Przemian. „Błąkające się dusze to duchy”.⁴

⁴Księga Przemian, „Xi ci” (sekcja A). „Błąkające się dusze” to dusze, których nikt nie czci.

W buddyjskich sutrach duchy zwane są głodnymi duchami, natomiast rozmaite istoty nadprzyrodzone pozostające pod panowaniem bogów czterech niebios zwane są jakszami (yaksa), rakszasami (raksasa), nagami (smoki), mahoragami (duchy pytonowe) i garudami (złotoskrzydłe, ptakopodobne istoty). Należy też do nich potężny król duchów oraz zwierzęta wyższe. Są również demony (smoki i ogromne węże), istoty duchopodobne i anioły obdarzone skrzydłami, podobne do opisywanych w chrześcijaństwie. Wszystkie te duchy i istoty nadprzyrodzone mają pewne zalety i magiczne moce. Niektóre z nich, skłonne czynić dobro, służą też bogom wyższych niebios, a w pewnych okolicznościach mogą pomagać ludziom. Dlatego ludzie często oddają im cześć, prosząc je o pomoc przy egzorcyzmach czy o błogosławieństwa, a także modląc się do nich o ochronę przed nieszczęściem. Te duchy i istoty są jednak obarczone mnóstwem strapień. Czasem odznaczają się charakterem gorszym od ludzkiego, szczególnie iż ich gniewna natura znajduje upodobanie w krwawych morderstwach. Od ludzi oczekują ofiar – krwi i mięsa, a nieraz nawet ofiar ludzkich. Jeśli ludzie składają ofiary, nie okazując im należnego szacunku, lub w jakiś sposób je obrażają, okrutnie się mszczą – zsyłając gwałtowne wichry, burze, grad, zarazy i tym podobne. Te istoty są odpowiednikiem chuliganów z półświatka i działających na świecie sił zła. Kiedy napotkamy trudności, może się zdarzyć, że chuligan pomoże nam się z nimi uporać lub wesprze nas hojnie pieniędzmi. Nie wolno go jednak obrazić, bo jeśli tak się stanie, wpadamy w sidła występku.

Kiedyś mistrz Dharmy Da Yong z Pekinu chciał udać się do Tybetu, aby zapoznać się z naukami Szkoły Ezoterycznej. Zgodnie z zasadami tej sekty miał on wezwać ducha chroniącego Dharmę – lisięgo ducha ze Świątyni Guang Ji. Gdy lisi duch się pojawił, sprzeciwił się wyjazdowi mistrza Dharmy do Tybetu. Gdyby mistrz nalegał na wyjazd, duch ten nie dałby mu spokoju. Było więc łatwo tego ducha przywołać, natomiast trudno odprawić. Po wielu wysiłkach ludziom udało się w końcu go pozbyć. Jak mówią porzekadła ludowe, zapraszając do domu wilka lub otwierając drzwi duchowi, można sobie tylko napytać biedy. Często ludzie stosujący takie praktyki tracili rodziny i życie, gdyż obrażali te duchy i nadprzyrodzone istoty. Po co więc szukać nieszczęścia? Konfucjusz był naprawdę wybitną postacią. Jego nauka, aby do duchów i istot nadprzyrodzonych odnosić się z szacunkiem, lecz trzymać się od nich z daleka, to mądra rada!⁵

⁵Dialogi Konucjańskie, rozdział „Yong Ye”

Drugie fałszywe schronienie to schronienie w pożądliwych istotach boskich. Pożądanie obejmuje pięć pragnień o charakterze materialnym – znajdowanie upodobania w formach materialnych, dźwięku, zapachu, smaku i dotyku – a także pożądanie seksualne mężczyzn i kobiet. Deva, słowo sanskryckie oznaczające istotę boską, oznacza dosłownie blask i odnosi się do niebiańskich władców. W trzech sferach istnieje sześć poziomów istot boskich. Na najniższym poziomie znajdują się czterej królowie boskich istot, którzy panują nad ośmioma grupami duchów i istot nadprzyrodzonych. Wyżej znajdują się kolejne nieba: Trajastriśa [Trayastrimśa], Jamy [Yama], Tuszita [Tusita], Nirmanarati [Nirmanarati] i Paranirmitavaśavartin. Na wszystkich tych sześciu poziomach zamieszkujące je boskie istoty odznaczają się chciwością i pożądaniem seksualnym, dlatego zwane są pożądliwymi istotami boskimi.

Wśród nich z ludźmi najwięcej łączy króla nieba Tuszita, władcę bogów (Śakra-devanam) Indrę*. Strzeże on pokoju, kocha moralność i pragnie postępu ludzkości. Sprawując rządy w swoim niebiańskim królestwie, czasem musi jednak wyruszyć na wojnę. Mimo to przebacza swoim wrogom i kładzie nacisk na zasadę niezabijania. Stał się wielkim władcą królestwa wielu istot nadprzyrodzonych i za ich pośrednictwem oraz z pomocą duchów sprawuje władzę nad światem. Otacza go też wiele niebiańskich nimf, co przypomina sytuację występującego w chińskich legendach Jadeitowego Cesarza. W porównaniu z duchami i istotami nadprzyrodzonymi te boskie istoty są oczywiście bardziej wzniosłe. Problem polega na ich uzależnieniu od własnych pożądań. Zaspokajając swoje pragnienia związane z zyskiem materialnym i seksem, stają się aroganckie, rozrzutne, pożądliwe, gnuśne i samolubne, a ich potencjał duchowy – ich mądrość i moralność – jest trwoniony. Na przykład kiedyś Śakra poprosił Buddę o to, aby objaśnił Dharwę, wkrótce potem wrócił jednak do nieba i zupełnie zapomniał słowa, które wygłosił Budda. Pożądanie to źródło cierpienia. Istoty boskie nie potrafią uchronić się od folgowania doczesnym pożądaniom i degradacji. One również muszą szukać schronienia!

Trzecim fałszywym schronieniem jest jeden jedyny Brahma. Ponad sferą pożądania jest sfera formy, która podzielona jest na cztery Niebiosy Dhyany. Pierwsze Niebo Dhyany dzieli się na trzy kolejne nieba: zastępów Brahmy, ministrów Brahmy i Wielkiego Brahmy. Zastępy Brahmy przypominają lud, ministrowie Brahmy przypominają urzędników rządowych, a Brahma jest jednym jedynym królem. Słowo brahma znaczy „czysty” lub „nieskalany”, co zbliżone jest znaczeniem do słowa „święty”. Brahma jest wolny zarówno od pożądania seksualnego, jak i doczesnych pragnień natury materialnej.

Odnacza się wysoką moralnością oraz duchem współczucia i powszechnej miłości. Pod tym względem wyróżnia się spośród bogów wielkich światowych religii. Według buddyjskich sutr, gdy Brahma się pojawił, nie było jeszcze ludzi ani sfery pożądanego. Brahma zapragnął, aby pojawiły się niebo i ziemia i stopniowo ukształtowała się sfera pożądanego. Chciał, aby pojawili się ludzie i w tej samej chwili zaistnieli ludzie. Mając umysł pełen arogancji, Brahma nie potrafił oprzeć się fałszywemu i pełnemu zarozumiałstwu wyobrażeniu, iż to on stworzył świat i że to dzięki niemu pojawili się ludzie. Po przeżyciu niezmiernie długiego czasu – półtorej kalpy – obwieścił swoim poddanym, że jest wieczny, bez początku ani końca.

Ponad Brahmą znajdują się kolejne Nieba Dhyany – drugie, trzecie i czwarte – oraz sfera bezforemna. Istoty ludzkie mają jednak nikły kontakt z tymi sferami, dlatego bardzo niewielu ludzi wierzy w istnienie istot z tych sfer i podporządkowuje się im. Dla zwykłych ludzi te nieba nie mogą stanowić źródła jakiegokolwiek religii, stąd nie ma potrzeby zbyt wiele o nich mówić. Powszechnie spotykane religie nie wykraczają poza sferę duchów i istot nadprzyrodzonych oraz bogów politeizmu i monoteizmu. Żadna z tych istot nie potrafi jednak się zbawić, wszystkie doznają strapienia i nie wyzwoliły się jeszcze z narodzin i śmierci. Dlatego „one też nie są prawdziwym schronieniem”.

2.1.3 Prawdziwe schronienie: Trzy Skarby

Ludzie, którzy szukają wszędzie schronienia,
szukają go we wszystkich dziesięciu kierunkach.
W końcu uświadamiają sobie, że ostateczne schronienie
można znaleźć w najbardziej zbawiennych Trzech Skarbach.

Odczuwając brzemień cierpienia narodzin i śmierci, ludzie chcą przyjąć schronienie i wszędzie go szukają. Choć szukają niezmordowanie we wszystkich dziesięciu kierunkach, odnajdują tylko duchy i istoty nadprzyrodzone, wielkiego boga władającego różnymi niebiańskimi istotami lub boga „stworzyciela”, ale w żadnym z nich nie sposób znaleźć prawdziwego schronienia. Wtedy uświadamiają sobie, że jedynym autentycznym schronieniem są buddyjskie Trzy Skarby.

2.1.3.1 Pochwała Trzech Skarbów

Budda, Dharma i Sangha są czymś rzadkim, bezcennym i cudownym, dlatego nazywane są skarbami. Przyjęcie w nich schronienia pozwala nam

przekształcić niedolę w pomyślność i klęskę w spokój, odejść od zła ku dobru, ciemność zamienić w światło, odejść od cierpienia i dostąpić szczęścia. Wszystkie te dobroczynne rzeczy są dla nas dostępne. Utrzymywanie, że Trzy Skarby stanowią jedyne godne schronienie, nie jest sposobem na wychwalanie swojej religii kosztem innych. Jest to wniosek oparty na faktach.

Fakty są takie, że wkrótce po tym, jak Budda Siakjamuni stał się buddą, bóg „stworzyciel” Brahma zstąpił z nieba i poprosił go, aby objaśnił Dharma, gdyż nie bardzo już wiedział, jak postępować ze swymi dziećmi – żyjącymi na ziemi ludźmi. Budda Siakjamuni zgodził się. Poruszył wielkim kołem Dharmy (to znaczy, zaczął nauczać Dharmy) i wybawił wielu ludzi. Brahma został jego uczniem i zaczął wieść świątobliwe życie, pozbawione pożądania.

Kiedyś też najwyższy Śakra wiedział, że wkrótce umrze i że, niestety, odrodzi się w łonie świni. Przygnębiony i nieszczęśliwy, poszedł poprosić o pomoc Wielkiego Brahmę i Maheśwarę. Następnie wyruszył w świat, przetrząsając góry i wody i wszędzie prosząc o pomoc duchy i istoty nadprzyrodzone, niebuddystów i nieśmiertelnych, wszystko jednak na próżno. W końcu spotkał Buddę i wysłuchał jednej z jego mów. To wybawiło go od złego losu odrodzenia się w łonie świni i mógł wrócić do swego niebiańskiego królestwa. A zatem zarówno wielki bóg politeizmu, jak i bóg- „stworzyciel” monoteizmu musieli przyjąć schronienie w Buddzie. „Szukanie wszędzie schronienia, szukanie go we wszystkich dziesięciu kierunkach” było dokładnie tym, czego doświadczył Śakra.

2.1.3.2 Pochwała cnót Buddy

Prawdziwa Dharma to ciało Buddy.
Jego życie to nieskazitelna mądrość,
podobna do jasnego księżyca rozświetlającego jesienne niebo;
dlatego też powinniśmy oddawać hołd Czczonemu o Dwóch Doskonałościach.

Buddha to sanskryckie słowo oznaczające „przebudzonego”. Budda urzeczywistnił prawdziwą Dharma, którą można też określić jako cudowną Dharma. Dharma określa konkretna prawa i jest ona niezmienna. Jest to prawda odległa od wszelkich skrajności. Jest bezstronna, subtelna, cudowna, ani banalna, ani powierzchowna; jest wiecznotrwała, uniwersalna i absolutna. Tylko po osiągnięciu doskonałego oświecenia, zgodnego z prawdziwą Dharma, można zyskać miano buddy. Budda, którego ciało stanowi prawdziwa Dharma (Dharmakaja), jest tym, który konkretnie ujawnia absolutną prawdę.

Dlaczego Budda jest w stanie osiągnąć pełne oświecenie? To dlatego, że dysponuje nieskazitelną mądrością, wolną od ułomności i poza wszelkimi strapieniami i skalaniami. Skoro Budda odznacza się najczystsza mądrością, urzeczywistniana przez niego prawdziwa Dharma jest też najczystsza. Nazywana jest „najczystszym Dharmadhatu”⁶, co jest tożsame z Dharmakają. Prawdziwa Dharma jest wszechobecna i ani nie ubywa jej w wyniku pomieszczenia, ani nie przybywa w wyniku oświecenia. Czysta mądrość, która stanowi samą siłę życiową Buddy, nazywana jest żywotną mądrością. Zjednoczenie Dharmakaj z tą żywotną mądrością to właśnie Budda. Oto analogia: Mądrość Buddy przypomina jasny księżyc; prawdziwa Dharma urzeczywistniana przez czystą mądrość jest jak jesienne niebo, na którym jaśnieje ten promienny księżyc. Gdy nie ma chmur, czyste niebo wydaje się szczególnie przejrzyste w jasnym świetle księżyca. W ten sam sposób obdarzony oświeconą i czystą mądrością Budda w pełni urzeczywistnia prawdziwą Dharwę, a prawdziwa Dharma ujawnia się też jasno i wyraźnie w czystej mądrości. Sutra mówi: „Bodhisattwowie są jak nieskazitelnny księżyc przemierzający przestrzeń”⁷. Jeśli tacy są bodhisattwowie, to jakież musi być Budda!

Gdy Dharmakaja i żywotna mądrość osiągną doskonałość, to osiągnięcie zasługuje na zaufanie i szacunek wszystkich odczuwających istot. Szacunek wyraża się poprzez okazywanie czci. Pokłony i pozdrawianie to cześć okazywana ciałem, wychwalanie cnót Buddy to cześć okazywana słowami, a pełne szacunku zaufanie to cześć okazywana umysłem. Okazujemy cześć na te trzy sposoby, aby dać dowód swego absolutnego zawierzenia Buddzie.

W chwalącym Buddę przydomku „Czczony o Dwóch Doskonałościach” te dwie doskonałości to pomyślność i mądrość. Poza Buddą, również bodhisattwowie odznaczają się wielką pomyślnością i wielką mądrością. Ale wśród mędrców Budda jest niedościgniony. Dlatego właśnie jest Czczonym o Dwóch Doskonałościach. Określenie to można też jednak przetłumaczyć inaczej, gdyż chińskie słowo oznaczające doskonałość może również oznaczać „stopę”. Ponieważ ludzie są zwierzętami dwunożnymi, a Budda jest najszacowniejszym z ludzi, nazywany jest Czcigodnym Dwunożnym. Jak mówi jedna z sutr: „Prawdziwie oświeconym jest Czcigodny Dwunożny, podczas gdy koń jest najdoskonalszym z czworonogów”⁸.

⁶Mahayanasamgraha 1, TS 31, str. 136c.

⁷Avatamsaka Sutra 43, TS 9, str. 670c

⁸SA 36, TS 2, str. 263c

Buddowie trzech okresów czasu są niezliczeni,
buddów dziesięciu kierunków jest także bez liku.
Przybywszy na ten nieczysty świat z powodu swego współczującego ślubowania,
Budda Siakjamuni zasługuje na naszą cześć.

„Budda” to ogólne określenie wielce oświeconego mędrca. Ktokolwiek jest w stanie w pełni urzeczywistnić prawdziwą Dharmę, jest buddą. Wielu ludzi postanowiło zgłębiać buddyzm i wielu stało się buddami. Biorąc pod uwagę aspekt czasu, w każdym z trzech okresów – przeszłości teraźniejszości i przyszłości – istnieją niezliczeni buddowie. Obecny budda to Budda Siakjamuni, wśród buddów przeszłości byli Budda Kaśjapa, Budda Kanakamuni, Budda Śikhin i Budda Vipaśjin, a przyszłymi buddami będą Budda Maitreja, Budda Rucika i inni. W przeszłości było nieskończenie wiele buddów i tak samo będzie w przyszłości. Biorąc pod uwagę aspekt przestrzeni, w światach dziesięciu kierunków – wschodu, południa, zachodu, północy, południowego wschodu, południowego zachodu, północnego wschodu, północnego zachodu, góry i dołu – również istnieją niezliczeni buddowie. We wszystkich dziesięciu kierunkach istnieją niezliczone światy, a w każdym z nich są buddowie. Na przykład obecnie Budda Akszobhja [Aksobhya] i Budda Uzdrawiania są na wschodzie, Budda Amitabha jest na zachodzie i tak dalej. Buddyści przyjmujący schronienie w Trzech Skarbach powinni przyjmować je w buddach trzech okresów czasu i dziesięciu kierunków.

Jednak z naszego punktu widzenia, jako mieszkańców tego świata, na szczególne zaufanie i cześć zasługuje nasz pierwotny nauczyciel, Budda Siakjamuni. Kiedy Budda Siakjamuni był bodhisatwą, miał wielce współczującą intencję, aby położyć kres cierpieniu i uczynił wielkie ślubowanie, że zniesie wszelkie trudy. Nie chciał odradzać się w Czystej Krainie. Zamiast tego ślubował praktykować i stać się buddą w tym nieczystym świecie, gdyż żyjące tu odczuwające istoty są nieszczęśliwe i pilnie potrzebują pomocy. To wielkie postanowienie – „Jeśli nie zejść do piekła, aby wybawiać cierpiące istoty, to kto to zrobi?” – zostało przez Buddę Siakjamuniego w pełni zrealizowane. Celem jego pojawienia się w tym złym świecie pięciu nieczystości było to, abyśmy jako cierpiące odczuwające istoty nie zostali sami.

Budda Siakjamuni urodził się w Indiach około dwóch tysięcy pięciuset lat temu. Ponieważ opuścił dom, uprawiał praktyki umysłu i stał się buddą, światło jego nauki przeniknęło do tego ciemnego, pełnego przestępstw i zła

świata. Buddyzm w tym świecie pochodzi od Buddy Siakjamuniego – winniśmy mu za to bezgraniczną wdzięczność! Nie tylko my czcimy i wychwalamy wielkość Buddy Siakjamuniego, ale czynią to też wszyscy buddowie dziesięciu kierunków. Jak powiadają sutry: „Wszyscy inni buddowie też wychwalają mnie (Siakjamuniego) za moje niezrównane zasługi i cnoty”⁹. Dlatego po przyjęciu z czcią schronienia we wszystkich buddach dziesięciu kierunków i trzech okresów powinniśmy złożyć szczególny hołd pierwotnemu nauczycielowi, Siakjamuniemu. Przypomina to przyjmowanie schronienia w Sandze, co powinno dotyczyć wszystkich mnichów, ale osobą, w której naprawdę przyjmuje się schronienie, jest osoba o największej dobroci.

Jego mądrość jest doskonała, jego współczucie niezmiernie.
Przewycięzając wszelkie trudności, jest całkowicie wolny od
wszelkich śladów nawyków.
Tymi trzema cnotami obdarzeni są w pełni i w takim samym
stopniu wszyscy buddowie,
ale z powodu zręcznych środków istnieją różnice.

Starożytni mędrcy mieli zwyczaj wychwalać buddów poprzez wymienianie charakteryzujących ich trzech cnót – cnoty mądrości, łaskawości i uwalniania się od strapień. Buddowie nie tylko urzeczywistniają naturę wszystkich dharm, lecz również specyficzną naturę każdej dharmy z osobna, jej przejawy, funkcje i powiązania z innymi dharmami; urzeczywistniają teraźniejszość, przeszłość oraz przyszłość, a także różnorodne formy wszelkich dharm. Tak więc buddowie są tym samym, co pełna i doskonała mądrość. W przeciwieństwie do nich, odczuwające istoty nie potrafią uwolnić się do cierpienia z powodu ignorancji. Budda, obdarzony pełną i doskonałą mądrością oraz dysponujący niewyczerpanymi umiejętnościami i zręcznymi środkami, był w stanie wyzwolić nie tylko siebie, lecz również zbawiać odczuwające istoty. Oto cudowne działanie mądrości. Na tym właśnie polega pochwała doskonałej cnoty mądrości Buddy.

Wielkie współczucie Buddy, jego intencja położenia kresu cierpieniu, nie dotyczy tylko jednej osoby, jednej sytuacji, jednej rasy, jednego rejonu czy jednego świata. Obejmuje wszystkie światy, wszystkie odczuwające istoty i wszelkie rodzaje cierpienia. Jego głębokie, wszechprzenikające współczucie nie wyklucza niczego. Nawet na etapie dojrzenia tacy bodhisatwowie, jak Guanyin (Avalokiteśvara), Dizang (Ksitigarbha) i inni, odznaczają się już

⁹Sukhavativyuha, TS 12, str. 348a

wielkim współczuciem i podejmują wielkie ślubowania, nie wspominając już o etapie osiągnięć – stanie buddy. Na tym właśnie polega pochwała doskonałej cnoty łaskawości Buddy.

Niektóre istoty odznaczają się wielką mądrością, lecz niewielkim współczuciem, inne – wielkim współczuciem, lecz niewielką mądrością, jeszcze inne są i współczujące, i mądre. Ale żadne z nich, jeśli nadal obciążone są strapieniami i skalaniem, nie są całkowicie nieskazitelne. Tylko Tathagata wyeliminował wszystkie strapienia, tak że nie pozostał nawet ślad szczątkowych nawyków. Na tym właśnie polega pochwała doskonałej cnoty uwalniania się od strapiń Buddy.

Określenie „szczątkowe nawyki” odnosi się do trwającego od czasu bez początku procesu przyzwyczajania się do strapiń. Arhaci, uczniowie Buddy, przezwyciężyli strapienia, lecz często nie są wolni od szczątkowych nawyków. Dlatego właśnie niektórzy arhaci karcą ludzi (są tak przyzwyczajeni do karcenia, że nawet tego nie zauważają) albo sprawiają wrażenie nerwowych lub przywiązani są do różnych poglądów. Tylko Budda był w stanie całkowicie zerwać ze strapieniami i szczątkowymi nawykami. Dlatego właśnie jest najświętszy i najbardziej nieskazitelny.

Zwracanie się do Buddy nie jest ani zabobnem, ani utożsamianiem się z nim. Jako buddyści darzymy go szacunkiem, gdyż potrafił on doprowadzić do spełnienia i doskonałości wszystkie cnoty. Tylko budda jest w stanie naprawdę tego dokonać. Dlatego powinniśmy przyjmować schronienie właśnie w buddzie, a nie w niebuddyjskich niebiańskich bogach.

Tak jak wszyscy buddowie są równie i w najwyższym stopniu pełni i doskonali, podobnie jest z ich trzema cnotami. Nie można powiedzieć, że Budda A uczynił większe ślubowanie niż Budda B lub że Budda B odznacza się większą mądrością i większymi magicznymi mocami niż Budda C. Różnice pomiędzy buddami o charakterze jakościowym lub ilościowym zakładałyby niedoskonałość, a jeśli ktoś nie jest pełny i doskonały, nie można go nazwać buddą. Dlatego mówi się: „Ścieżki wszystkich buddów są takie same” i „Wszyscy buddowie są równi”. Z sutr wydaje się wynikać, że istnieją różnice, jeśli chodzi o rozmiary ciała różnych buddów, długości ich żywotów, stopnie czystości krain, którymi władają, wielkości grup ich uczniów oraz długości okresów, w których ich prawdziwe nauki można spotkać w tych krainach. Trzeba zrozumieć, że aby dostosować się do rozmaitych cech i właściwości odczuwających istot, buddowie muszą stosować różne zręczne środki – stąd właśnie wynikają wszystkie te różnice. Natomiast skoro prawdziwe

cnoty buddów nie różnią się między sobą, nie należy dokonywać błędnych rozróżnień.

2.1.3.3 *Pochwała cnót Dharmy*

Pusta studnia jest stara i zrujnowana;
pusta wioska jest cicha i wyludniona;
odległy brzeg jest zalesiony i biją na nim źródła.
Dharma, szacowna i poza pożądaniami, budzi w nas cześć.

Pierwsze dwa wersy odnoszą się do dwóch różnych przypowieści. Spacerując gdzieś na odludziu, pewien człowiek przez nieuwagę wpadł do starej, wyschniętej studni. Na szczęście udaje mu się tam chwycić wyschnięte pnącze, dzięki czemu nie spada aż na dno. Na dnie cztery jadowite węże wpatrują się w niego z rozwartymi pyskami, w których migoczą ich ruchliwe języki. Uschnięte pnącze zaczyna podgryzać szczur i w każdej chwili może się ono urwać. W tym rozpaczliwym położeniu człowiek spogląda w górę i na pnączu dostrzega odrobinę miodu. Wysuwa język, aby go zlizać, i zapomina o wszystkim. Delektując się słodkim miodem, zapomina nawet, że może go pokąsać rój pszczół.

Ta przypowieść mówi, że w dziczy narodzin i śmierci odczuwające istoty obdarzane są ciałem z powodu działania karmicznych sił. Uschnięte pnącze jest jak korzeń życia. Szczur podgryzający to pnącze jest jak wdzieranie się nietrwałości – w końcu korzeń życia zostanie przerwany. Wyschnięta studnia, uschnięte pnącze i szczur – wszystko to symbolizuje okrutny napór potężnej siły nietrwałości. To dlatego w tym wersie pusta studnia jest „zrujnowana”. Cztery węże przedstawiają cztery żywioły – ziemię, wodę, ogień i powietrze. Gdy cztery żywioły nie są zharmonizowane, ludzie chorują i umierają, tak jak po ukąszeniu jadowitego węża. Miód to przyjemność pięciu pożądań: ludziom wystarcza to małe szczęście i zapominają o naporze nietrwałości, narodzin i śmierci. Tak jak nie zważają na kąśliwe pszczoły, podobnie nie myślą o gorzkich owocach pięciu pożądań. Jakże są beznadziejnie głupi – nawet dojmujące cierpienie narodzin i śmierci nie jest w stanie ich obudzić!

Druga przypowieść mówi i niezamieszkałej wiosce. Przybywa tam uciekinier, starający się uniknąć kary wymierzonej przez króla. Chce spędzić tam noc, lecz nagle słyszy głos niebiańskiej istoty: „Uciekaj! Tu zaglądają czasem rozbójnicy. Jeśli cię znajdą, możesz stracić życie!”. Opuszcza więc wioskę i wędruje do granic królestwa, gdzie płynie szeroka rzeka. Ścigający go ludzie są już tuż za nim. Teraz jednak, widząc lasy i strumienie na drugim brzegu

i wiedząc, że są one położone już poza granicami królestwa, uciekinier czuje się bezpieczny i jest uszczęśliwiony. Przebywa wielką rzekę wpław, nie zważając na niebezpieczeństwo. Będąc już poza zasięgiem śmierci, może w końcu odetchnąć.

Ta przypowieść ma nam uświadomić, że niektórzy ludzie, chcąc wyzwolić się spod wpływu Złego Mary*, zgłębiają i praktykują nauki Buddy, lecz nie strzegą sześciu narządów zmysłów. Pusta wioska reprezentuje właśnie sześć narządów zmysłów. Ponieważ sprawiają one, że ludzie widzą, słyszą i czują, zazwyczaj uważają oni, że w środku jest jakaś jaźń, jakieś „ja”. Ale tak naprawdę nie ma żadnej jaźni, tak jak w tej wiosce nie ma żadnych ludzi. Kiedy tych sześć narządów zmysłów, pozbawionych jaźni, zetknie się z sześcioma obiektami zmysłów, powstaje sześć pomieszanych świadomości, które przypominają rozbójników. Wędrując poprzez sześć narządów zmysłów, tych sześć świadomości generuje pożądanie i gniew, co nie powinno mieć miejsca. Poprzez różne strapienia okradają ludzi z zasług i bogactwa Dharmy. Z tego powodu niektórzy ludzie popadają w złe losy. Dlatego jeśli chcemy się wyzwolić się spod władania Mary i zgłębiać oraz praktykować nauki Buddy, nie powinniśmy dać się zwieść sześciu narządom zmysłów, lecz raczej udać się w jakieś bezpieczniejsze miejsce. Ten, kto zgłębia nauki Buddy, nie dając się usidlić zmysłom, przekracza rzekę narodzin i śmierci, opuszcza krainę Mary i osiąga brzeg Nirwany. Tutaj można cieszyć się błogością spokoju poza narodzinami i śmiercią.

Przypowieść ta ilustruje trzy pieczęcie Dharmy: „Wszystko, co uwarunkowane, jest nietrwałe”, „Żadna dharma nie posiada jaźni” i „Nirwana to spokój i wygaśnięcie”. Są to trzy prawdy buddyzmu. Co więcej, Nirwanę – ostateczne miejsce spoczynku wszystkich mędrców – można osiągnąć poprzez urzeczywistnienie nietrwałości i nieistnienia jaźni. Oto skarb Dharmy, w którym powinniśmy przyjąć schronienie i który powinniśmy cenić. Choć niektórym adeptom medytacji na tym świecie udaje się pozbyć pewnych strapień, takich jak pożądanie, mędrcy Trzech Pojazdów, osiągający Nirwanę dzięki mądrości, pozbywają się ich całkowicie. Spośród wszystkich stanów, w których można być wolnym od pożądań, Nirwana jest najdoskonalsza i najszacowniejsza. Jak to się mówi, Nirwana jest „szacowna i poza pożądaniem”.

Prawdziwa Dharma jest cudowna i niepojęta,
jest znakomita, czysta, trwała i radosna.
Jeśli podąża się drogą starożytnych nieśmiertelnych,
można osiągnąć Nirwanę.

Nirwana jest schronieniem dla wszystkich mędrców i wszystkich buddystów. Istnieją różne poziomy urzeczywistnienia, stąd też są różne poziomy Nirwany: Nirwana z pozostałościami (sopadhiśesanirvana), Nirwana bez pozostałości (nirupadhiśesa-Nirvana) i najwyższa Nirwana (parinirvana). W gruncie rzeczy Nirwana to prawdziwa Dharma, stan samourzeczywistnienia, który jest cudowny i niepojęty. Stąd powiedzenie: „Tylko ktoś, kto napije się wody, dowie się, czy jest ona zimna czy ciepła”.

Na podstawie zręcznie sformułowanych dyskursów, zamieszczonych w sutrach i rozprawach, prawdziwą Dharwę można zwięźle określić jako (1) znakomitą – całkowicie, nieopisywalnie doskonałą; (2) czystą – niezanieczyszczoną strapieniami i skalaniem i nie będącą przyczyną strapien ani skałań; (3) trwałą – poza aspektem czasu i poza narodzinami i śmierciami, istniejącą tak, jak to zawsze było i zawsze będzie; oraz (4) radosną – odznaczającą się absolutną radością, która jest wolna od okowów narodzin, starości, choroby, śmierci, zmartwień i cierpień. Krótko mówiąc, prawdziwa Dharma jest niewyobrażalnie wzniosła, a jej cnoty niepojęte.

Stan, który można osiągnąć dzięki mądrości, nazywany jest prawdziwą Dharwą. Wkraczanie na ścieżkę prawdziwej Dharmy i osiąganie prawdziwego wyzwolenia poprzez mądrość zwane jest Nirwaną. Prawdziwa Dharma jest więc tym samym, co Nirwana. Aby urzeczywistnić wyzwolenie polegające na osiągnięciu Nirwany, wystarczy podążać śladem starożytnych, wchodząc na prawdziwą Drogę buddyjskich nieśmiertelnych. Droga starożytnych nieśmiertelnych wymieniona jest w Sutrze Agama, Sutrze Lankavatara i innych. Ta prawdziwa Droga wiodąca ku Nirwanie, którą przebył każdy budda przeszłości, nie została stworzona przez Buddę Siakjamuniego. Jest naturalną drogą starożytnych buddów i dlatego zwana jest Drogą Starożytnych.

2.1.3.4 *Pochwała cnót Sanghi*

Aby zebrać Sanghę, Budda polegał na Dharmie,
a jej fundamentem były harmonia, radość i czystość.
Harmonijna w sprawach praktycznych i w sprawach zasadniczych,
Sangha, najszacowniejsze spośród zgromadzeń, budzi w nas cześć.

Po tym, jak Siakjamuni stał się buddą i zaczął głosić Dharwę, wielu ludzi chciało opuścić dom i podążyć za nim. Budda stworzył więc z nich Sanghę – zorganizowaną i zdyscyplinowaną grupę. Stare chińskie tłumaczenie określało Sanghę jako zharmonizowaną grupę.

Czym posłużył się Budda, aby zebrać Sanghę? Nie swoimi własnymi umiejętnościami. Budda powiedział: „Ja sam nie zbieram ludzi”¹⁰. Aby stworzyć Sanghę, polegał raczej na Dharmie. Posługiwał się Dharma, aby inspirować ludzi do rozwiązania wielkiej sprawy narodzin i śmierci. Dharma służy też jako zbiór reguł i zasad, które są zgodne z dyscypliną prawego życia. Opierając się na tych doskonałych zasadach współżycia, Budda sformalizował reguły tworzącej się organizacji.

Sangha charakteryzuje się trzema fundamentalnymi cechami – harmonią, radością i czystością. Pierwszą z nich – harmonię – można odnaleźć zarówno w sprawach praktycznych, jak i zasadniczych. Harmonia w sprawach praktycznych dotyczy sześciu sfer i można ją podzielić na tak zwanych sześć harmonii. (1) Harmonia w zrozumieniu nauk odnosi się do ujednoliconych sposobów myślenia, co oznacza, że wszyscy członkowie Sanghi dzielą te same poglądy. (2) Harmonia w przestrzeganiu wskazań oznacza, że wszyscy stosują się do tych samych reguł. (3) Harmonia w dzieleniu się zasobami oznacza, że w codziennym życiu obowiązuje równość ekonomiczna. Te trzy harmonie stanowią istotę buddyjskiej Sanghi. Jeśli Sangha współżyje w taki sposób, to fizyczne i umysłowe współdziałanie pomiędzy jej członkami winno odznaczać się następującymi trzema cechami: (3) harmonią w obcowaniu fizycznym, co oznacza spokojne i zgodne życie we wspólnocie; (5) harmonią w mowie – bez kłótni; i (6) harmonią spokojnych i zrównoważonych umysłów. Tych sześć harmonii, które razem tworzą harmonię w sprawach praktycznych, powinno być praktykowanych przez wszystkich członków zakonu.

Jeśli chodzi o harmonię w sprawie zasad, jest to prawda, którą urzeczywistniają uczniowie Buddy: Dharma lub Nirwana – treść każdej z nich jest identyczna. Ta harmonia w sprawie zasad nazywana jest też „pełnym spotkaniem umysłów” lub „wydychaniem przez te same nozdrza, co wszyscy buddowie”. Cechuje ona mędrców, bez względu na to, czy należą oni do zakonu, czy też są ludźmi świeckimi. Ktoś, kto osiąga harmonię w sprawach praktycznych, jest zakonnikiem w zwykłym tego słowa znaczeniu, natomiast ktoś, kto osiąga harmonię w sprawie zasad, jest zakonnikiem w sensie najwyższym. W tej pełnej zepsucia epoce pięciu nieczystości Budda Siakjamuni polegał na Dharmie, aby zebrać Sanghę jako centralną siłę działającą na rzecz podtrzymywania buddyzmu. Dlatego przedkładał harmonię w sprawach praktycznych nad harmonię w sprawie zasad.

¹⁰Dirghagama 2, wzięta z Sutry Parinirwany, która mówi: „Tathagata nie mówi – Ja kontroluję ludzi” ani „Ja zbieram ludzi”. TS 1, str. 15a.

Drugą cechą charakteryzującą Sanghę jest jej pełna spokoju radość. W tej harmonijnej organizacji mnisi i mniszki mogą odnaleźć fizyczny i umysłowy spokój i radość, dzięki czemu mogą z zapałem oddawać się praktyce. Trzecią cechą charakteryzującą Sanghę jest jej czystość. W organizacji pełnej harmonii i radości ludzie mogą nawzajem się inspirować i zachęcać do czujności. Jeśli zostanie popełnione jakieś wykroczenie, mogą szybko okazać skruchę i przywrócić czystość, aby Sangha mogła pozostać silna i zdrowa. Sangha założona przez Buddę była organizacją doskonałą.

Kultywując takie wartości jak samodoskonalenie i czystość ciała i umysłu, Sangha – wielka kuźnia ludzi cnotliwych i mędrców – stanowi to niezwykle medium, które pozwala nam osiągać szczęście i czystość. Poprzez głoszenie nauk dla dobra innych ludzi Sangha stanowi zbiorową siłę mobilizującą Dharma Buddy. Uczniowie Buddy powinni szanować i przyjmować schronienie w Sandze, jednym z Trzech Skarbów. Grupy o charakterze religijnym przypominające Sanghę spotyka się nie tylko w buddyzmie. Na przykład grupy ascetów podlegające sześciu innowierczym nauczycielom w Indiach też mają mnych. Pośród wszystkich zgromadzeń monastycznych Sangha praktykująca Dharma Buddy jest jednak najszacowniejsza, dlatego jest nazywana „najbardziej czczonym ze wszystkich zgromadzeń”.

Należy szanować członków Sanghi,
nie ganić ich ani nie oceniać.
Jako praktykujący podążają oni bowiem za Buddą,
broniąc prawdziwej Dharmy jak twierdzy.

Ten czterowiersz jest szczególnie ważny dla świeckich wyznawców, którzy przyjmują schronienie w skarbie Sanghi. Powinni oni darzyć Sanghę szczerym szacunkiem na poziomie umysłu, wyrażając to słownie (lub na piśmie) pochwałami, a na poziomie fizycznym pełnymi pokłonami. Powinni służyć mnikom i mniszkom zgodnie z zaleceniami Sanghi. Podług swoich możliwości i potrzeb Sanghi powinni czynić darowizny z odzienia, żywności, lekarstw, pościeli i innych przedmiotów codziennego użytku. Nie należy okazywać braku poszanowania. We współczesnych Chinach niektórzy ludzie nadal jeszcze szanują Buddę i Dharma, ale zbyt niewielu okazuje szacunek Sandze. Czasem ludzie szanują tylko nauczyciela, u którego przyjęli schronienie albo tylko jednego lub dwóch członków Sanghi. Biorąc pod uwagę taki niepełny szacunek i lojalność okazywane Trzem Skarbom, trudno się dziwić, że nadzwyczajne wartości Dharmy Buddy rozwijają się z takim trudem.

Oczywiście wśród zakonników zdarzają się ludzie zarówno dobrzy, jak i źli. Jak mówi przysłowie, „Smoki* i węże trzymają się razem”. Chodzi o to, że są święci zakonnicy i zakonnicy przywiązani do spraw doczesnych – ci, którzy w pełni przestrzegają wskazań i ci, którzy je łamią. Gdy świeccy wyznawcy dostrzegą zakonników, którzy nie żyją w czystości i zgodnie z Dharma, powinni przyjąć, że jest to „sprawa Sanghi”, która zostanie rozstrzygnięta zgodnie z ustalonymi zasadami i regułami. Człowiek świecki nie powinien ot tak sobie ganić całej Sanghi ani nawet pojedynczych mnichów czy mniszek. Wyznawcy, którzy są oddanymi protektorami Dharmy, mogą czynić sugestie, ale moc decyzyjna i odpowiedzialność za rozwiązywanie tych kwestii należy do Sanghi. Według ustaleń Buddy członek zakonu, który popełnił przestępstwo, ale nie został jeszcze wydalony z Sanghi, nie może podlegać prawom świeckim. Jeśli powstanie spór, władca świecki nie powinien podejmować decyzji na własną rękę, lecz stosować się do reguł monastycznych. W przeciwnym wypadku próby ludzi świeckich, aby rozstrzygać takie kwestie, mogłyby stać się bardzo agresywne, znieważając Sanghę lub wzniecając w niej spory.

Każdy, kto wstąpił do klasztoru, jest członkiem Sanghi. Nie można czyścić pomiędzy takimi osobami rozróżnień na podstawie tego, że są stare lub młode, płci męskiej lub żeńskiej, uczone lub niewykształcone, pracowite lub leniwe, że przestrzegają wskazań lub je łamią albo że są rodakami lub obcokrajowcami. Wszyscy członkowie Sanghi powinni być szanowani i obdarzani darowiznami, ponieważ Sangha jest jak ocean. Ocean nie odróżnia wielkich smoków od ryb czy krewetek, wodorostów od pereł czy skarbów, lecz w takim samym stopniu ogarnia je wszystkie. Na tym świecie są różni ludzie – jedni preferują przestrzeganie wskazań, inni medytację albo recytacje lub śpiewy, albo godne zachowanie się lub zgłębianie znaczenia nauk. Z powodu tych różnic niektórzy ludzie dokonują niewłaściwych rozróżnień, twierdząc, że ci mają rację, a tamci się mylą, ci są źli, a tamci dobrzy, jednych popierając, a innym się przeciwstawiając. Wyznawcy, traktujcie ich wszystkich równo i nie osądzajcie Sanghi. Przeciętnej osobie niełatwo rozpoznać cnoty Sanghi. Na przykład ludzie są na ogół skłonni bardziej ufać osobom starszym, mając niezbyt pochlebne zdanie o młodych. Nie zdają sobie sprawy, że ci starcy mogą mieć silne przywiązania, a nie oddają się uciechom zmysłowym tylko dlatego, że ich sześć narządów zmysłów uległo osłabieniu, tak jak ich pomarszczona skóra i siwe włosy. To nie ma absolutnie nic wspólnego z cnotami Dharmy Buddy!

Wyznawcy powinni zrozumieć, że wszyscy ci, którzy opuścili dom i należą do Sanghi, są adeptami biorącymi przykład z Buddy, bez względu na to,

na jakim znajdują się poziomie. Dopóki istnieć będą mnisi i mniszki, dopóty będą też klasztory, święte wizerunki, sutry i Trzy Skarby, które będzie można czcić. Mnisi i mniszki mogą być wielkiego lub pośledniego formatu, dobrzy lub źli, przywiązani do spraw doczesnych lub święci. Razem jednak tworzą Sanghę – potężną siłę, tak skutecznie strzegącą prawdziwej Dharmy Tathagaty, że nawet demony i niebuddyści nie są w stanie jej zniszczyć. Są jak forteca o murach zbudowanych ze złota i z fosą wypełnioną wrzącą wodą. Każdy powinien rozważyć własne położenie; osoba, która obudziła w nas wiarę lub zainteresowanie Dharumą Buddy niekoniecznie była cnotliwym mnichem albo świętym! Stąd nawet bhiksiu, który złamał wskazania, ale nosi jeszcze mniśią szatę, nadal stanowi obszar pomyślności dla istot boskich i ludzkich. Naprawdę oddani wyznawcy powinni szczególnie szanować i ochraniać Sanghę oraz pomagać jej w zachowaniu trzech wyróżniających ją cech – harmonii, radości i czystości. Nie powinni ganić ani obwiniać jej członków, czy też prowokować w niej niesnasek. Gdy za życia Buddy Sangha targana była sporami, nie chciała posłuchać nawet jego i rozpadła się na dwie grupy. Budda wtedy powiedział wyznawcom, że obie te grupy są Sanghami i zasługują na ofiary. Powiedzenie „gdy przełamie się na pół złoty pręt, obie części są złote” to pomocna wskazówka dla wszystkich świeckich wyznawców¹¹.

2.1.3.5 Cnoty – istota i praktyka

Prawdziwa cnota Trzech Skarbów
jest w swej naturze nieskalana i czysta.

Aby przemienić świat, powinniśmy polegać zarówno na rzeczywistych, jak i doczesnych cnotach.

W ten sposób Dharma Buddy będzie mogła trwać wiecznie.

Trzy Skarby, obiekty naszej absolutnej czci, są czymś najdoskonalszym, najpełniejszym i najczystszy m pośród wszystkich założycieli religii, nauk i adeptów. Oczywiście wizerunki Buddy, świętych i uczniów niekoniecznie muszą spełniać te kryteria! Powinniśmy jednak wiedzieć, że obecnie istnieją trzy Wieczne Skarby – Wieczny Budda, Wieczna Dharma i Wieczna Sangha – które pojawiły się po odejściu Buddy. Wiecznego Buddę może reprezentować wizerunek Buddy, wykonany z jadeitu, kamienia, złota, miedzi, drewna, gliny albo namalowany farbą; Wieczna Dharma może być reprezentowana przez

¹¹Si fen lu (Dharmaguptaka-vinaya) 43, TS 22, str. 883b

święte teksty Tripitaki lub rozprawy na temat Dharmy, napisane przez przeszłych lub współczesnych mistrzów; Wieczna Sangha może być reprezentowana przez społeczność zakonną. To są Trzy Skarby nieprzerwanego przekazu buddyzmu na świecie. Poprzez okazywanie im szacunku i składanie przed nimi ofiar wyznawcy mogą dotrzeć do prawdziwych Trzech Skarbów.

Gdy Budda Siakjamuni żył na tym świecie, to on był skarbem Buddy. Jego nauki – Cztery Szlachetne Prawdy, zależne powstawanie, Nirwana i tak dalej – stanowiły skarb Dharmy; ci, którzy opuścili dom, aby za nim podążyć – czy to zwykli ludzie tego świata, czy święci – stanowili skarb Sanghi. Zwane one były Trzema Skarbami Przekształcających Manifestacji, a to z racji tego, w jaki sposób za czasów Buddy wywoływały w ludziach przemianę. Kiedy Budda nauczał i przekształcał ludzi tego świata, te trzy przekształcające manifestacje pełniły rolę Trzech Skarbów. Poprzez szacunek i ofiary można było kierować się ich przykładem, w ten sposób zwracając się ku Buddom dziesięciu kierunków, prawdziwej Dharmie oraz cnotliwym i świętym mnihom. Zarówno Trzy Skarby Przekształcających Manifestacji, jak i Wieczne Trzy Skarby stanowią konkretne przejawy buddyzmu na świecie. Przyjmując w nich schronienie, można osiągnąć głębszy poziom.

Prawdziwym schronieniem są konkretne cnoty Trzech Skarbów. Te cnoty omówiono na wiele sposobów, tutaj przedstawione zostaną dwa punkty widzenia.

Według pierwszego z nich skarb Buddy jest tożsamy z nieskalanymi cnotami Buddy. Według śrawaków nieskalane cnoty Buddy to pięć atrybutów Dharmakai, chociaż Mahajana uczy, że są one aspektem doskonałego oświecenia (poczwórnej mądrości). Skarb Dharmy to prawdziwa Dharma, to znaczy sama Nirwana. Skarb Sanghi jest tożsamy z nieskalanymi cnotami tych, którzy jeszcze się uczą i tych, którzy już zakończyli naukę. Zgodnie z Pojazdem Śrawaków nieskalane cnoty to cnoty czterech etapów i czterech stopni świętości; ale zgodnie z naukami Mahajany są to nieskalane cnoty Drogi Bodhisatwy (która obejmuje też śrawaków i pratyekabuddów).

Drugi sposób przedstawiania prawdziwych cnót Trzech Skarbów opiera się na naukach Mahajany, zgodnie z którymi skarb Buddy to najczystsze Dharmadhatu – ujawnione w sposób ostateczny, pełny i doskonały (obejmując istotę, formę, działanie i funkcję). Skarb Sanghi to czyste Dharmadhatu, które jest częściowo ujawnione. Skarb Dharmy to uniwersalne Dharmadhatu – bez ubytku ani wzrostu, niedualistyczne, nierozróżniające (i nazywane takością, rzeczywistością i tak dalej). Inne standardowe terminy określające Trzy Skarby – Trzy Skarby w Jednej Istocie, Trzy Skarby w Zasadzie

oraz Wieczne Trzy Skarby – wszystkie odnoszą się do tych samych Trzech Skarbów, które omawialiśmy powyżej, są one jednak objaśniane w odmienny sposób. Prawdziwa cnota Trzech Skarbów – cnota prawdziwych Trzech Skarbów – jest nieskalana. Nie ulegają one strapieniom i skalaniom i nie są przyczyną ich powstawania. Ich natura jest czysta. Chociaż uwarunkowane nieskalane cnoty są również nazywane czystymi, nieuwarunkowane nieskalane cnoty są czyste z natury; pozostają czyste zarówno wtedy, gdy skalania są nieobecne, jak i wtedy, gdy są obecne. Czyste z natury, nieskalane Trzy Skarby stanowią prawdziwe schronienie.

Aby jednak z pomocą Dharmy Buddy wykształcić i przekształcić ten świat dla dobra wszystkich odczuwających istot, powinniśmy oddawać cześć nie tylko cnotom Trzech Skarbów, lecz również doczesnym cnotom Wiecznych Trzech Skarbów. Powinniśmy to robić, gdyż jeśli przyjmowalibyśmy tylko doczesne schronienie, nasze praktyki religijne mogłyby przeistoczyć się w czczą formalność, natomiast jeśli kładlibyśmy nacisk tylko na ostateczne, najwyższe znaczenie (rzeczywistość), z pewnością dla większości ludzi byłoby to zbyt głębokie i niedostępne. Dlatego ludzie powinni przyjmować schronienie w konkretnych przejawach Wiecznych Trzech Skarbów (Trzech Skarbach Przekształcających Manifestacji z czasów Buddy) i podążać w tym kierunku aż do prawdziwych Trzech Skarbów. Oto powód, dla którego buddyzm kładzie nacisk na nauczanie poprzez wizerunki. Wieczne Trzy Skarby to przejawy, poprzez które mogą ujawnić się cnoty prawdziwych Trzech Skarbów. Tylko w taki sposób można wybrać pomiędzy tym, co płytkie, a tym, co głębokie, bez kolizji pomiędzy zjawiskami a istotą. Tylko w taki sposób Dharma Buddy będzie mogła istnieć wiecznie dla wybawienia wszystkich odczuwających istot.

2.2 Przyjmowanie schronienia

„Przez całe życie ślubuję
przyjmować schronienie w Buddzie, Dharmie i Sandze,
z najwyższym oddaniem składać ofiary
i zważać na wszystkie płynące stąd niezwykle pożytki.”

Trzy Skarby, czyli Budda, Dharma i Sangha, są pozbawione skałań i obdarzone doskonałą cnotą; są prawdziwym schronieniem. Aby przyjąć schronienie, należy najpierw pełnym czci, czystym umysłem wyrazić szczerą skruchę.

Następnie należy uklęknąć w wyprostowanej pozycji przed mistrzem udzielającym schronienia, złożyć razem dłonie i stosując się do jego pouczeń, złożyć ślubowania poprzez powtórzenie trzy razy: „Ja, wyznawca taki a taki, na całe życie przyjmuję schronienie w Buddzie, Czczonym o Dwóch Doskonałościach. Na całe życie przyjmuję schronienie w Dharmie, najszacowniejszej z nauk, która pomaga nam uwolnić się od pożądania. Na całe życie przyjmuję schronienie w Sandze, najszacowniejszym spośród zgromadzeń”. Po uczynieniu tych ślubowań, wyznawca powinien powtórzyć trzykrotnie: „Ja, będąc upasaką, proszę o to, aby mistrz pamiętał o mnie i ze współczuciem mnie chronił. Od teraz aż do końca życia będę ochraniać odczuwające istoty. W pełni przyjąłem schronienie w Buddzie, w pełni przyjąłem schronienie w Dharmie, w pełni przyjąłem schronienie w Sandze”. Ta recytacja zaczerpnięta została z Da ming jing (Sutry Wielkiego Imienia) oraz tekstów Winai¹². Po uczynieniu ślubowań i przyjęciu schronienia, nie należy zaprzeczać temu ani tego żałować, nawet w sytuacjach zagrożenia życia. Nie wolno nawet żartem powiedzieć „Nie wierzę w Trzy Skarby” albo „Nie jestem wyznawcą Trzech Skarbów”. Jeśli przyjmie się schronienie, a potem z niego zrezygnuje, będzie się cierpieć bez końca przez wiele kolejnych żywotów. Należy więc dobrze zapamiętać ślubowanie „Na całe życie przyjmuję schronienie”.

Po przyjęciu schronienia należy z najwyższym oddaniem składać ofiary. Należy odnosić się z szacunkiem do wszelkich wizerunków buddów (włącznie ze stupami), świętych ksiąg oraz mnichów i mniszek, nawet jeśli sprawiają wrażenie niezbyt dostojnych i czystych (jeśli na przykład posąg Buddy został niezbyt starannie wykonany). Ofiary składane Buddzie obejmują takie działania, jak pełne pokłony, pochwały i rytualne obchodzenie wkoło zgodnie z ruchem wskazówek zegara, a także ozdoby, takie jak kadzidło, kwiaty, muzyka, światło, proporce, chorągwie i drogocenne baldachimy. Ofiary składane Dharmie obejmują takie działania, jak przepisywanie, grawerowanie i drukowanie tekstów albo podarunki służące ozdabianiu świętych ksiąg, takie jak kadzidło, kwiaty i tak dalej. Ofiary składane Sandze obejmują odzienie, pożywienie, siedziska, pościel, lekarstwa i przedmioty codziennego użytku. Wszystkie te rzeczy muszą być nieskalane i takie, aby mnisi i mniszki mogli

¹²Da ming jing (Sutra Wielkiego Imienia). Według Abhidharma-nyāyānusāra 37, Budda powiedział Wielkiemu Imieniu: „Ci mężczyźni świeccy, którzy osiągnęli wiek męski i chcą przyjąć schronienie w Buddzie, Dharmie i Sandze, powinni z pełnym oddaniem i przekonaniem umysłem oświadczyć: „Ja, będąc Upasaką, proszę o to, aby mistrz pamiętał o mnie i ze współczuciem mnie chronił. Od teraz aż do końca życia będę ochraniać żywe istoty.”. TS 29, str. 552c-553a.

używać ich bez gwałcenia Dharmy Buddy. Nie należy nigdy ofiarowywać niczego, co jest niezgodne z Dharma. Jeśli zaś chodzi o najdoskonalszą ofiarę, to nic nie może się równać z samą praktyką, zgodną z naukami Tathagaty oraz pouczeniami mnichów i mniszek.

W Chinach buddyści praktykowali długie poranne i wieczorne recytacje, ale nie wydaje się to zbyt stosowną domową praktyką dla mających wiele zajęć wyznawców świeckich. Dla nich najlepsze byłoby stosowanie się do starego indyjskiego systemu, polegającego na rozłożeniu praktyki na sześć krótszych, lecz częstszych okresów: trzy razy w ciągu dnia i trzy razy w nocy.

2.2.1 Pożytki przyjmowania schronienia

Praktykując potrójne schronienie, powinniśmy pamiętać o wszystkich płynących z tego niezwykłych pożytkach – zasługach przyjęcia schronienia w Trzech Skarbach – którymi są: stanie się wyznawcą Buddy, uzyskanie fundamentu wskazań, zmniejszenie przeszkód karmicznych, nagromadzenie wielkich błogosławieństw i zasług, uniknięcie popadnięcia w złe losy, wolność od niepokoju powodowanego przez istoty ludzkie i nieludzkie, spełnianie dobrych uczynków oraz uzyskanie możliwości osiągnięcia stanu buddy. Jeśli będziemy zawsze zważać na zasługi przyjęcia schronienia w Trzech Skarbach i podtrzymywać swoją praktykę, łatwo nam będzie czynić postępy w zgłębianiu buddyźmu.

Przyjmowanie w taki sposób schronienia
jest czymś najszacowniejszym i najdoskonalszym.
Przyjmowanie schronienia w czymkolwiek innym
nie zapewni błogości ani bezpieczeństwa.

Jeśli ktoś z całego serca chce przyjąć schronienie, to musi je przyjąć w Trzech Skarbach buddyźmu! Trzeba odróżniać to, co dobre od tego, co złe i nie sądzić, że przyjęcie schronienia w dowolnej religii jest tym samym. W ostatecznym rozrachunku założyciele, nauki i wyznawcy innych religii nie są w stanie uwolnić nas od skalań. Nie odznaczają się bowiem doskonałymi cnotami. Niezdolni do zbawienia samych siebie, jakże by mogli stanowić schronienie dla innych? Jeśli przyjmie się schronienie w niebuddystach, nie doświadczy się ani błogości związanej z uwarunkowanymi zasługami, ani poczucia bezpieczeństwa zasług nieuwarunkowanych – ostatecznej błogości Nirwany.

2.2.2 Istota przyjmowania schronienia

Wspomniane przyjęcie schronienia
jest w istocie pełnym wiary ślubowaniem;
zwracając się ku Trzem Skarbom, podążając za nimi
oraz polegając na nich, ludzie uzyskają pomoc i zbawienie.

Co tak naprawdę oznacza przyjęcie schronienia? Wiąże się to z głębokim i pełnym wiary ślubowaniem – pełnym wiary w to, że jest to autentyczne schronienie, z którego można czerpać różne cnoty. Wiedząc, że Trzy Skarby odznaczają się takimi cnotami, ślubujemy stać się wyznawcami Buddy, mieć wiarę, praktykować oraz szczerze prosić o ochronę i akceptację ze strony pełnych cnoty Trzech Skarbów. U podstaw przyjęcia schronienia tkwi więc to pełne wiary ślubowanie.

Po przyjęciu schronienia należy powierzyć ciało i umysł Trzem Skarbom, a nie demonom czy niebuddystom. Należy zawsze i wszędzie pokładać wiarę w opiece Trzech Skarbów. Zabłąkane dziecko, które beztrąsko biega po zatłoczonych ulicach, pełnych samochodów i ciężarówek, jest nie tylko zabłąkane, lecz również narażone na niebezpieczeństwo. Zobaczywszy jednak w końcu swoją matkę, bezpiecznie do niej wraca i wpada w jej ramiona. Przyjmując schronienie w Trzech Skarbach, tak właśnie powinniśmy do tego podchodzić.

Jeśli zachowując taką postawę, polegamy na cnotach Trzech Skarbów, możemy zostać uratowani i wybawieni. W sanskrycie sarana (przyjęcie schronienia) oznacza również pomaganie i zbawianie. Moc cnót Trzech Skarbów ogarnia i chroni tych, którzy przyjmują schronienie, umożliwiając im dotarcie do krainy wiecznej błogości, pozbawionej cierpień. Krótko mówiąc, dla przyjmujących schronienie oznacza ono mocne zakorzenienie w wierze i ślubowaniach oraz zwracanie się do Trzech Skarbów o ich opiekę i o wybawienie.

Jeśli ślubujemy poświęcić im życie
poprzez samodzielność i samodoskonalenie,
możemy zjednoczyć się
z prawdziwym znaczeniem przyjmowania schronienia.

Ogólnie rzecz biorąc, przyjęcie schronienia oznacza pragnienie uzyskania zewnętrznej pomocy, koniecznej do zbawienia, oraz wiarę w to, że otrzymanie jej jest możliwe. Chociaż religie teistyczne też polegają na jakiejś zewnętrznej sile, Dharma Buddy jest od nich odmienna. Podczas Zgromadzenia Nirwany

Budda, zwracając się do swych uczniów, wygłosił ostatnią naukę: „Polegajcie na sobie, polegajcie na Dharmie, ale nie polegajcie na innych”¹³. Pouczył ich, aby polegali na własnych umiejętnościach i aby samodzielnie zgłębiali nauki i praktykowali zgodnie z prawdziwą Dharma, nie uzależniając się od innych. Podobnie, w Sutrze Śurangama Ananda powiedział: „Od kiedy opuściłem dom i podążyłem za Budda, zawsze myślałem, że polegając na jego duchowej mocy, nie będę musiał praktykować, i że Tathagata obdarzy mnie oświeceniem. Nie zdawałem sobie sprawy, że inni nie mogą zastąpić naszego ciała i umysłu”¹⁴. Trzeba samodzielnie uczyć się i praktykować.

A zatem głębokie znaczenie przyjmowania schronienia polega na zwróceniu się ku sobie (swojemu umysłowi, swojej naturze). Mamy naturę Buddy i możemy stać się budda; istota naszego ciała i umysłu to prawdziwa Dharma, Nirwana. Jeśli praktykujemy samodzielnie zgodnie z Dharma, wtedy nasze ciało staje się jednym z Sangha. Trzy Skarby – Budda, Dharma i Sangha – nie są od nas różne. Wszystkie cnoty można osiągnąć i ujawnić poprzez własne ciało i umysł. Na pozór przyjmowanie schronienia jest równoznaczne z wiarą w ochronę jakiejś zewnętrznej siły i poleganie na niej, jednak na głębszym poziomie są to tylko pomocne czynniki, które dają impuls naszemu ciału i umysłowi do urzeczywistniania pragnienia uzyskania ochrony i błogosławieństwa.

Dlatego jeśli ślubujemy poświęcić swe życie – całość swego ciała i umysłu – Trzem Skarbom, jeśli potrafimy praktykować prawdziwą Dharma poprzez samodzielność i samodoskonalenie i jeśli nie uważamy (jak Ananda), że „jeśli polega się na duchowej mocy Buddy, nie ma potrzeby praktykować”, to pozostajemy w zgodzie z prawdziwym sensem przyjmowania schronienia.

¹³DZ 2, TS 25, str. 66c.

¹⁴Śurangama Sutra 1, TS 19, str. 109a.