



CENTRE
FOR COMPARATIVE
STUDIES
OF CIVILISATIONS
JAGIELLONIAN UNIVERSITY IN KRAKOW

The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series 16
(2/2022): 87–100 [ARTYKUŁ]
DOI:10.4467/24506249PJ.22.011.16834



Bhikkhu Buddhadasa demitologizacja buddyzmu

Jacek SIERADZAN  <https://orcid.org/0000-0002-3941-357X>

Uniwersytet w Białymstoku

E-MAIL: j.sieradzan@uwb.edu.pl

Abstract

Bhikkhu Buddhadasa's Demythologization of Buddhism

The article discusses life and activity of Thai Buddhist monk Bhikkhu Buddhadasa. It presents his views that criticized the traditional understanding of Theravada Buddhism. At the root of his perspective one can distinguish the crisis of Buddhist sangha, the development of modern science and his knowledge of books from other Buddhist and non-Buddhist traditions. Buddhadasa's demythologization of Buddhism means a rejection of rituals and ceremonies, refutation of studies of Buddha's written teachings, replacement of traditional scholastics with his own exegesis, rejection of hierarchy in sangha, and recognition of the equality of all religions. His approach in identifying religions, psychology and empirical science is superficial and cannot be defended.

KEYWORDS: *Buddhism, Theravada, demythologization, nibbana, science*

SŁOWA KLUCZOWE: *buddyzm, therawada, demitologizacja, nibbana, nauka*

Buddyzm w Tajlandii nie jest – jak w Kambodży czy Laosie – religią państwową, lecz „religią narodu”. Jak pisał Samboon Suksamran: „Buddyzm tworzy większość ważnych elementów, które składają się na tajską tożsamość etniczną. Stąd bycie Tajem i bycie buddystą, to niemal synonimy” (Suksamran 1977, 23). Obowiązek głoszenia i obrony nauki Buddy, czyli dhammy, spoczywa na władcy kraju. Konstytucja Tajlandii z 1932 roku głosi, że „król powinien wyznawać wiarę buddyjską i jest Najwyższym Obrońcą religii” (cyt. w: Ishii 1986, 38). Władca tajski nosi tytuł „Obrońcy wiary buddyjskiej” (Quaritch Wales 1931, 90).

W Tajlandii istnieją dwie społeczności mnisie: reformistyczna mahanikaja i konserwatywna dhammajutika. Początki działalności Buddhadasy przypadły na okres kryzysu sanghi tajskiej. Jeden z jego poprzedników, mnich Khru Ba Siwićai (Siriwidżojo Thera, 1878–1937), w latach 20. i 30. XX wieku stał na czele ruchu oporu wobec scentralizowanej i zbiurokratyzowanej administracji sanghowej. Siwićai wyświęcał mnichów bez zgody centralnej administracji. Gdy jego działalność uznano za zagrożenie dla jedności sanghi, zakazano mu opuszczać klasztor (Tambiah 1976, 245–246).

W latach 30. XX wieku liczne protesty mnichów tajskich należących do mahanikaji, którzy domagali się reformy sanghi, doprowadziły do reakcji konserwatywnie nastawionych mnichów z dhammajutiki. Jednym z powodów buntu mnichów było z pewnością rozluźnienie zasad Winai. Mnisi spotykali się z dziewczętami, grali w szachy i inne gry, uprawiali boks, hodowali ptaki w klatkach i koguty do walki, a nawet jedli po południu (Tiyavanich 1997, 67). Jednak w sytuacji, w której konserwatyści z dhammajutiki, dominujący w administracji centralnej i tradycyjnie związani z arystokracją, dysponowali zaledwie 260 klasztorami, a reformatorzy z mahanikaji mieli poparcie aż 17 305 klasztorów, wprowadzenie w życie Aktu z 1941 roku nakazującego zjednoczenie obu szkół okazało się niemożliwe (Jackson 1989, 86).

Od połowy lat 50. XX wieku klasztor Mahathad, którego opatem był Phra Pimolatham zaczął upowszechniać wśród świeckich medytację wipassany. Ponieważ zyskała ona tak dużą popularność wśród świeckich, że wkrótce ich liczba przekroczyła liczbę praktykujących mnichów, Pimolatham zaczął być postrzegany jako niebezpieczny „wywrotowiec polityczny”, a jego próbę rewitalizacji dhammy napiętnowano jako trampolinę do zdobycia władzy (Tambiah 1976, 259–260).

W XX wieku pierwszą znaczącą postacią spośród przedstawicieli azjatyckiej therawady, która zakwestionowała kluczowe elementy buddyjskiej wizji świata, był Buddhadasa. Donald S. Lopez uznał Buddhadasę za jedną z 31 postaci, które ukształtowały współczesny buddyzm (cyt. w: Ito 2012, 2). Donald Swearer, chyba zbyt pochopnie, porównał wpływ Buddhadasy z oddziaływaniem Nagardżuny na buddyzm (Swearer 1993, 14).



Nawiązując do oryginalnych nauk Buddy zawartych w palijskich suttach, Buddhadasa odszedł od obligatoryjnej palijskiej tradycji komentatorskiej zapoczątkowanej przez Buddhaghosę (V wieku n.e.) w analogiczny sposób jak demitologizatorzy chrześcijaństwa – próbując dotrzeć do autentycznych nauk Jezusa, porzucili jego głównych komentatorów: Augustyna z Hippony i Tomasza z Akwinu. Poglądy Buddhadasy ukształtowały się pod wpływem zachodnich interpretatorów buddyzmu therawady, jak również chrześcijaństwa i buddyzmu zen (Swearer 1996, 316, 326).

Bhikkhu Buddhadasa (1906–1993) urodził się jako Nguam Panitch w niewielkim tajskim mieście Phumrieng. Był pierwszym dzieckiem chińskiego kupca i cieśli okrętowego, Siang Panita (ok. 1873–1922), którego przodkowie osiedli w Tajlandii, oraz córki prowincjonalnego urzędnika tajskiego Khluan (1875–1948). Pochodził z rodziny o silnych tradycjach buddyjskich. Rodzice byli buddystami, ale tylko matka praktykowała buddyzm z oddaniem: wykonywała ceremonie, a w każdą sobotę przekazywała mnichom jałmużnę i słuchała ich nauk. Młodszy brat Buddhadasy, Yikoei (1909–2000), który jako mnich przyjął imię Dhammadasa, został w późniejszym życiu wydawcą czasopisma buddyjskiego „Buddhasasana”. Również wuj Buddhadasy, Siang (ok. 1879–1956), był mnichem.

W latach 1914–1921 przyszedł Buddhadasa pobierał wstępną edukację w dwóch szkołach klasztornych: Wat Mai i Wat Nau. Po śmierci ojca w 1923 roku zajął się prowadzeniem sklepu należącego do jego rodziny. W 1926 roku został mnichem i otrzymał imię Indapanno. W 1928 roku rozpoczął naukę języka palijskiego w szkole klasztornej Wat Pathumkhonga w Bangkoku. W stolicy zainteresował się przyrodoznawstwem i fotografią, uczył się też angielskiego. Pod wpływem kontaktów z mnichami, którzy studiowali w Europie, zaczął się zajmować reformą buddyzmu i polityką. W 1930 roku zdał egzaminy z trzeciego poziomu nauczania, ale gdy w 1931 roku nie zdał egzaminu z czwartego poziomu, porzucił szkołę. Zdał sobie sprawę z tego, że nie ma szans na zrobienie kariery klasztornej. W 1932 roku wrócił do rodzinnego Phumrieng, a następnie osiadł w porzuconym klasztorze w dżungli Wat Traphangik, któremu nadał nazwę „Miejsca mającego moc wyzwolenia”



(Suan Mokkhabalarama). Podczas dwóch lat spędzonych w odosobnieniu praktykował kontemplację i studiował teksty palijskie.

Do kryzysu w jego życiu dodatkowo przyczynił się upadek sanghi tajskiej i związana z tym krytyka podjęta przez wielu autorów. Problemem było nie tylko zacofane szkolnictwo tajskiego buddyźmu, ale także sama instytucja sanghi, która nie nadążała za zmianami zachodzącymi w świecie. Buddhadasa doszedł do wniosku, że lekarstwem na te problemy może być wyłącznie powrót do oryginalnych nauk Buddy. Ponieważ z jednej strony odwoływał się do autentycznego nauczania Śakjamuniego, które – jak wierzył – znajduje się w palijskich suttach, z drugiej zaś nadawał im nową, oryginalną interpretację, Donald Swearer dostrzegł w nich „wyjątkową i twórczą syntezę tradycyjnych i współczesnych elementów” (Swearer 1996, 326), a Peter Jackson nazwał go „konserwatywnym radykałem” (Jackson 2003, 259).

W 1930 roku zaczął publikować krytyczne artykuły na temat buddyźmu. Już w pierwszym z nich, zatytułowanym *Światowy poziom buddyźmu*, przekonywał, że *nibbanę* można zrealizować już w tym życiu, a nie po wielu żywotach, w co wierzyli mnisi. W 1933 roku w czasopiśmie „Buddhasasana” wydawanym przez jego brata opublikował pierwszy tekst podpisany imieniem Buddhadasa („Sługa Buddy”). W dzienniku zanotował, iż zmiana imienia sprawiła, że poczuł się nową osobą. W 1934 roku odrzucił propozycję mnicha Lokanathy, który zaproponował mu podjęcie światowego tournée z Indii do Europy celem głoszenia nauk buddyjskich.

W tym czasie dokonał niebywałego jak na mnicha therawady kroku: zaczął mianowicie wyjaśniać therawadę w duchu innych religii (zenu, chrześcijaństwa, hinduizmu i islamu), a także przyrodoznawstwa. Książka Buddhadasy *Życie Buddy jego własnymi słowami* (1937) zyskała dużą popularność ze względu na ukazanie życia Śakjamuniego jako wzorca dla współczesnego człowieka. Powodzenie tej książki sprawiło, że wokół niego zaczęli się gromadzić uczniowie.

Od lat 40. do 60. XX wieku podróżował po całym kraju, głosząc nauki. Dzięki wykładom w Bangkoku zyskał wpływ na elitę polityczną kraju. W 1954 roku odbył pielgrzymkę do Indii celem lepszego zrozumienia buddyźmu i kultury indyjskiej. W 1957 roku został przedstawicielem tajskiej sanghi na Szóstym Soborze Buddyjskim



w Birmie. W 1958 roku został mianowany opatem Wat Phra Brommathat – świątyni królewskiej w Chaiji (Payulpitack 1991, 72–99).

Buddhadasa jest jednym z najpłodniejszych autorów w historii buddyźmu. Napisał około 2000 prac. Jego książki przełożono na wiele języków. Z angielskich przekładów przetłumaczył na tajski teksty mahajany: *Sutrę zstąpienia na Lanke*, *Sutrę szóstego patriarchy* i *Nauki zen Huangbo*. Od 1978 roku nauki Buddhadasy nadawano co miesiąc w radiu publicznym. W 1985 roku w pobliżu jego klasztoru w Suan Mokkh otwarto ośrodek medytacji dla zainteresowanych praktyką therawady ludzi Zachodu.

W eseju *Język dhammy a język codzienny* (1966) Buddhadasa wskazał na różnicę między językiem codziennym a językiem tekstów buddyjskich. Nawiązał w nim do tradycyjnego podziału na znaczenie światowe i pozaświatowe. Język codzienny jest związany ze światem rzeczy i zmysłów oraz ma znaczenie moralizatorskie. Język dhammy natomiast odwołuje się do tego, co nieuchwytnie, niefizyczne i nieosobowe. Zawiera znaczenia nieobecne w języku codziennym, a punktem wyjścia nie jest osobowa jaźń. W związku z tym najgłębsze znaczenia dhammy nie mogą być uchwycone przez intelekt i wyrażone w słowach. Stąd nauczanie Buddy interpretowane w języku codziennym jest niezrozumiałe. Dlatego, przykładowo, niezwykłych zdarzeń opisanych w tekstach (*iddhi*, czyli tzw. cudów) nie należy interpretować dosłownie, bo pozostaje to w sprzeczności z naukowym widzeniem świata, lecz w sposób metaforyczny. To, co w języku codziennym jednym wydaje się nadnaturalne, a innym mityczne, w języku dhammy nabiera znaczenia „naukowego” (Payulpitack 1991, 105–107). Dlatego buddyści mówią o nauce Buddy (*buddha-sasana*), a nie o wierze Buddy (*saddha-sasana*). Budda Śakjamuni odkrył prawa rządzące światem i pokazał innym drogę, jaką mają przejść, aby zrobić to samo. W przeciwieństwie do twórców innych religii nie nakazał im ślepo wierzyć w wyjątkowy charakter swego odkrycia.

W dokonanej przez Buddhadasę interpretacji buddyźmu można wyszczególnić dwa poziomy eksplikacji: poziom znaczenia i poziom tłumaczenia.

Poziom znaczenia jest związany z zapożyczeniem i nadawaniem słowu nowego znaczenia. Przykładowo w języku codziennym słowo „wróg” oznacza kogoś, kto chce nam zaszkodzić. W języku



dhammy natomiast oznacza błędny, niewłaściwy pogląd, jaki jednostka ma odnośnie do czegoś. Z buddyjskiego punktu widzenia jednym wrogiem człowieka jest jego umysł (Payulpitack 1991, 110). Oskarżanie innych o nasze problemy wynika z niewiedzy, a ta jest uznawana za źródłową przyczynę cierpienia.

Używanie języka codziennego w wyjaśnianiu nauk na poziomie znaczenia nastrocza wielu problemów.

Po pierwsze, wielu znaczeń nauk nie da się wyjaśnić w języku codziennym. W takim wypadku Budda odwoływał się do języka negatywnego; mówił na przykład że *nibbana* nie jest tym czy tantym.

Po drugie, słowa mają wiele znaczeń. Przykładowo słowo „śmierć” można rozumieć dosłownie w znaczeniu śmierci kogoś, a w znaczeniu moralnym można pojmować jako śmierć cywilną, utratę twarzy itp. Mówienie o śmierci przed śmiercią w codziennym języku nie ma sensu. Śmierć w znaczeniu buddyjskim oznacza wygaśnięcie jednostkowego „ja”.

Po trzecie, co niezwykle istotne, największe znaczenie ma istota języka ukryta poza tym, co wydaje się na pozór oczywiste. Jako przykład można podać powierzchowny ruch fal (znaczenia pozorne) i spokój głębi oceanu (znaczenie istotne).

Po czwarte, język religijny zmienia się w zależności od czasu i miejsca. Z upływem czasu znaczenia słów ulegają zmianie. W ten sposób Budda nadał nowe znaczenie wieloznacznemu terminowi *nibbana*, który istniał w czasach przed nim. W ujęciu Buddy *nibbana* to całkowite wygaśnięcie splamień (trucizn) umysłu.

Po piąte, język dhammy nie opiera się na przeciwieństwach wprowadzonych przez ludzi, takich jak dobro/zło czy zysk/strata. W samej naturze nie ma granic ani podziałów. Przenoszenie tych podziałów na sferę dhammy nie ma zatem sensu. (Payulpitack 1991, 111–113).

Na poziomie tłumaczenia odrzuca się dosłowne przekłady typu „słowo w słowo”, uznając, że w nauce Buddy ważniejsze od literalnego znaczenia jest znaczenie ukryte, pozasłowne. Paradoks polega na tym, że nauczanie Buddy można zrozumieć wyłącznie za pośrednictwem języka, ale sam język nie wystarcza do uchwycenia najgłębszych znaczeń. Język stanowi bowiem twór umysłu, a ten – jako tożsamy ze świadomością – jest jednym z pięciu komponentów



(*khandha*) iluzorycznej jaźni, która musi zostać wygaszona przed osiągnięciem *nibbany*¹.

Kolejnym powodem, dla którego nauki spisane są mniej ważne od ustnych, jest to, że zanim teksty buddyjskie zostały spisane na liściach palmowych, przez kilkaset lat przekazywano je ustnie. Buddhadasa dał w ten sposób do zrozumienia, że podczas spisywania ustnych nauk popełniono błędy. Temu przypisywał sprzeczności istniejące między różnymi suttami poruszającymi te same zagadnienia.

Patarporn Sirikanchana wymienił dziewięć innowacji Buddhadasy kwestionujących tradycyjne poglądy konserwatywnych buddystów: 1) odrzucenie rytuałów i ceremonii, które stanowią istotną część tajskiego buddyizmu, 2) odrzucenie studiów nad *tipitaką* (kanonem palijskich pism Buddy), które dla mnichów są niezbędnym elementem umożliwiającym poznanie nauki Buddy, 3) „demitologizacja” *tipitaki* jako zawierającej niezmiennie i nieomylnie słowa Buddy, 4) odrzucenie hierarchii we wspólnocie mnisiej (*sangha*) i społeczeństwie; jego twierdzenie, że wszystkie istoty są sobie pierwotnie równe, jest zgodne z naukami Buddy, ale nie ze strukturą społeczeństwa tajskiego, 5) akcentowanie znaczenia natury tożsamej z dhammą w przeciwieństwie do nacisku, jaki inni nauczyciele tajscy kładli na obowiązki buddystów względem społeczeństwa, 6) uznanie równości wszystkich religii, kwestionującej poczucie wyższości dominujące wśród tajskich buddystów uznających tharawadę za najlepszą religię, 7) odrzucenie nauk abhidhammy jako nie pochodzących bezpośrednio od Buddy Śakjamuniego, 8) zastąpienie scholastycznej tradycji komentatorskiej wywodzącej się od Buddhaghosy własną egzegezą wzorowaną na madhjamace Nagardżuny i chińskim buddyzmie

¹ Wielu buddystów ma trudności ze zrozumieniem tego, że umysł/świadomość również musi ulec wygaśnięciu przed realizacją *nibbany*. Budda wprowadził mówić, że umysł uwolniony od splamień staje się świetlisty (*pabhassara citta*), ale stwierdził też, że umysł/świadomość to przeszkoda (*mara*) na drodze do *nibbany* i – podobnie jak inne składniki „ja” (*khandha*) – musi ulec wygaśnięciu. Nie można więc powiedzieć, jak uczynił to jeden z badaczy Buddhadasy, że *nibbana* oznacza powrót umysłu do jakiegoś pierwotnego stanu (Sirikanchana 1985, 248).



chan², 9) jego nauki, choć zyskały znaczną popularność w kręgach intelektualnych, nie są powszechnie znane, gdyż kwestionują popularne wierzenia i praktyki, w tym nadnaturalizm oraz animizm (Sirikanchana 1985, 238–240).

Według Buddhadasy buddyzm nie zawiera się w słowach, ceremoniach ani rytuałach. Jest on stylem bycia. Nie wystarczy go studiować, trzeba nim żyć. Oświecenie, cel praktyki, można zrealizować bez odbycia studiów nad tekstami. Dhammę wprowadza się w życie poprzez wypełnianie codziennych obowiązków. Można to osiągnąć nawet bez znajomości słowa *tipitaka*. Buddhadasa uprościł nauczanie Buddy do absolutnego minimum, tak aby każdy mógł je zrozumieć i urzeczywistnić (Payulpitack 1991, 114–115).

Tajski mnich zaprezentował radykalną interpretację dhammy, zdemitologizował wiele tradycyjnych pojęć buddyjskich. Można to wyjaśnić przez odwołanie się do analizy słowa *nibbana*. W języku codziennym oznacza ono coś chłodnego i nieszkodliwego. W czasach Buddy (jak wspomniano wyżej) termin ten miał różne znaczenia w zależności od tego, kto się nim posługiwał. Mógł oznaczać całkowite pochłonięcie przez zmysłowość albo doskonałą koncentrację. W jego przekonaniu to, co teksty nazywają *nibbaną*, nie jest pośmiertnym rajem, w którym można egoistycznie zaspokajać wszystkie swoje zachcianki, jak sobie to wyobrażają zwykli tajscy buddyści. Świeccy Tajowie, podobnie jak zwolennicy therawady w innych krajach, wierzą, że wyłącznie mnisi mogą zrealizować *nibbanę*, i to dopiero po tysiącach żywotów. Tymczasem sam Budda osiągnął *nibbanę* przed śmiercią ciała, na temat istnienia pośmiertnego zachowywał milczenie, a *tipitaka* nie wspomina o *nibbanie* po śmierci.

W przeciwieństwie do innych mnichów Buddhadasa uważał, że realizację *nibbany* da się pogodzić z codziennym życiem w społeczeństwie i że może to uczynić każdy – zarówno mnich, jak i świecki (Payulpitack 1991, 125–129). *Nibbanę* osiąga się w każdej chwili, w której umysł jest wolny od splamień, głównie od trzech

² Odrzucenie przez Buddhadasę abhidhammy oraz scholastyki Buddhaghosy jako niewłaściwych interpretacji nauczania Buddy Śakjamuniego oraz akceptacja Nagardżuny jako właściwego ich interpretatora (punkty 7 i 8 w zestawieniu Sirikanchana) zyskały potwierdzenie w ostatnio opublikowanych pracach Krzysztofa Jakubczaka (Jakubczak 2010; Jakubczak 2019).



tw. trucizn: chciwości, nienawiści i omamienia. Sirikanchana wyraził to słowami: „wygaśnięcie *sansary* to narodziny *nibbany*; wygaśnięcie *nibbany* to narodziny *sansary*” (Sirikanchana 1985, 245).

Buddhadasa za ścieżkę wiodącą do *nibbany* uważał nie tylko kontemplację, ale także pracę dla dobra innych. Do *nibbany* przybliża codzienne, systematyczne rozwijanie i pogłębianie praktyki uważności (*sati*) oraz uważne wykonywanie każdej codziennej czynności, takiej jak jedzenie, picie, wydalanie, zabawa, seks itp. (Payulpitack 1991, 132). Tutaj widać wpływ, jaki wywarł na niego buddyzm zen.

Podjęta przez Buddhadasę demitologizacja dotyczyła także innych pojęć i wierzeń buddystów. Narodziny i śmierć nie są tylko początkiem i końcem życia, lecz początkiem i kresem procesu mentalnego. Niebo i piekło nie są miejscami, do których można trafić po śmierci ciała, jak wierzą zwykli buddyści, lecz stanami szczęścia i cierpienia doświadczanymi tu i teraz. Gromadzenie zasług, które świeccy buddyści rozumieją opacznie jako czynność automatycznie zapewniającą pomnożenie własnego szczęścia i uniknięcie cierpienia w tym lub w następnych żywotach, nie jest mechaniczną procedurą ani nie stanowi celu praktyki dhammy, o czym mnisi zapewniają świeckich (Payulpitack 1991, 116–117, 212–214). Takie nastawienie jest wygodne dla mnichów żyjących na koszt świeckich.

Powołując się na badania zachodnich buddologów – takich jak W.T. Rhys-Davids – Buddhadasa zakwestionował wartość abhidhammy, trzeciej części kanonu palijskiego, gdyż nie zawiera ona słów pochodzących od Buddy i została skompilowana setki lat po jego *parinibbanie*. Odrzucił też *Ścieżkę oczyszczenia* (*Visuddhimagga*) Buddhaghosy, uważaną w kręgach therawadinów za autorytatywną prezentację nauk Śakjamuniego, nie tylko dlatego, że dla mnichów therawady stała się ona ważniejsza od kanonicznych słów Buddy, ale także z tego powodu, iż jej autor posługiwał się terminologią zaczerpniętą z hinduizmu. Do terminów znanych z religii hinduskiej, które Buddhadasa odrzucił, należą: *sansara*, *kamma* oraz reinkarnacja. W jego przekonaniu *sansara* jest tworem umysłu, a *nibbana* to wyzwolenie z tej iluzji poprzez etykę i samowiedzę.

Buddhadasa przede wszystkim zakwestionował ideę *kammy* rozumianą jako suma czynów popełnionych w niezliczonych



życiach w czasie niemającym początku, która powoduje doświadczanie szczęścia bądź cierpienia w tym życiu. Przekonywał, że takie podejście do *kammy* istniało jeszcze w czasach przedbuddyjskich i z naukami Buddy nie ma nic wspólnego. Takie mechanistyczne rozumienie *kammy* upowszechniło się jednak również wśród buddystów. Jest to przesąd, który należy odrzucić, ponieważ skłania do bierności i uniemożliwia człowiekowi polepszenie tego stanu rzeczy (na przeszłość nie mamy wpływu). Jego zdaniem *kamma* jako czyn i jej rezultat są tożsame – rezultat jest zawarty w czynie. Skutków naszych czynów doświadczamy natychmiast. Pozytywny czyn jest pozytywny w chwili jego wykonania, a negatywny jest negatywny natychmiast. Inne doświadczenia związane z wykonywaniem czynów są drugorzędne.

Obecnej egzystencji Buddhadasa nie uznawał za karę będącą rezultatem nagromadzenia negatywnej *kammy* w poprzednich żywotach, lecz za sposobność polepszenia swojej kondycji. Każda jednostka jest panem *kammy*, czyli twórcą swojego życia. Aby lepiej oddać swoje rozumienie *kammy*, Buddhadasa wprowadził pojęcie trzeciej *kammy* – prawdy ostatecznej poza pozytywną i negatywną *kammą*, czynu neutralizującego całą pozytywną i negatywną *kammę*, który prowadzi do *nibbany*. Jego zdaniem metodą realizacji trzeciej *kammy* jest szlachetna ośmioraka ścieżka (Payulpitack 1991, 135–137).

Buddhadasa odrzucił też ideę odradzania się, rozumianą jako przemieszczanie się trwałej jaźni (*atta*) po śmierci do nowego ciała, gdyż byłoby to równoznaczne z akceptacją doktryny odradzania się w *sansarze*. Zamiast tego stwierdził, że cały cykl *sansary* odbywa się w umyśle jednostki, a każda nowa faza życia człowieka jest nową inkarnacją. Buddyjska doktryna niejaźni (*anatta*) to wskazówka do porzucenia życia zdominowanego przez „ja” na rzecz życia, w którym realizuje się *nibbanę*.

Buddhadasa poddał też krytyce edukację klasztorną Tajów, która – o czym był przekonany – jest nastawiona na utrzymanie pozycji i statusu ludzi w świecie, a nie na przemianę wewnętrzną i realizację *nibbany*, co jest celem buddyźmu. Ludziom zaabsorbowanym sprawami życia codziennego, którzy chcą również praktykować medytację, mówił, że jakość pracy wzrasta wraz z osiągnięciem całkowitej wolności od egoizmu i realizacji pustki



(*suññata*), istniejącej poza *kammą*. Koncepcję pustki zapożyczył z sutr mahajany i traktatów Nagardżuny. W przeciwieństwie do therawady akcentującej pustkę jaźni, Buddhadasa kładł również nacisk na pustkę świata zjawisk. Pustkę, również w duchu mahajany, utożsamiał z naturą buddy, co także pokazuje wpływ mahajany (Sirikanchana 1985, 246–250).

Buddhadasa interesował się dialogiem z chrześcijaństwem³. Stawiał znak równości między *nibbaną* a chrześcijańskim zbawieniem, ósmioraką ścieżką a dhammą, miastem nieśmiertelnych (*amatanagara*) a Bogiem i królestwem bożym (Buddhadasa 1928, 23, 26–27, 55, 86–87). Utożsamiając osobowego Boga chrześcijan z bezosobowym prawem *kammy* (Buddhadasa 1928, 32, 48), uznał chrześcijaństwo za „religię *kammy*” (Buddhadasa 1928, 35). W związku z tym głosił, że można być zarazem chrześcijaninem i buddystą, a także muzułmaninem i hinduistą (Buddhadasa 1928, 35). W innym miejscu utożsamiał Boga, dhammę i naturę:

Prawo natury, o którym człowiek wciąż wie niewiele, jest Bogiem widzianym w osobisty sposób. Gdy jednak patrzymy na nie z absolutnego punktu widzenia, nazywamy je dhammą. Jeśli wypowiadamy się o nim w języku naukowym, jest to prawo naukowe. Dlatego bez względu na to, czy ludzie wierzą w religię, która ma Boga, czy w religię, która nie ma Boga, czy wierzą w naukę, a nie w religię, oznacza to, że naprawdę wierzą w tę samą zasadę (cyt. w: Sirikanchana 1985, 256).

W ten sposób Buddhadasa postawił znak równości między religiami a nauką. Uczynił to w sposób, który nie zadowala ani wyznawców religii, ani naukowców. Najważniejsza dla niego jest owa „zasada”, którą rozumie jako zgodność z prawem natury. Utożsamiając Boga z naturą (*Deus sive natura*) na sposób Spinozy, a naturę z buddyjską dhammą, uznał Boga za przejawy tej odwiecznej zasady, którą w Indii odkrył Budda Śakjamuni.

Reformatorskie poglądy Buddhadasy oraz zaproponowane przez niego połączenie nauk therawady z życiem we współczesnym, zsekularyzowanym świecie – podobnie jak niegdyś idee Śakjamuniego – wychodziły naprzeciw oczekiwaniom klasy średniej powstałej w zmieniających się warunkach społecznych. Stanowią

³ W Buddhadasa (1928) znajdują się trzy wykłady autora na ten temat.



cenny wkład w ukazanie związków buddyzmu z życiem codziennym. Jego etyka samowiedzy umożliwia prowadzenie godnego i godziwego życia.

Buddhadasa był pewien, że buddyzm jest w pełni zgodny z psychologią i nauką współczesną, a wyzwolenie znajduje się w zasięgu możliwości każdego człowieka, nie tylko mnicha. Obecnie ani buddyści, ani buddolodzy nie podzielają jego pewności. Buddhadasa nie zdawał sobie sprawy z tego, że próby dowartościowania medytacji buddyjskiej psychologią prowadzą do psychologizacji buddyzmu, co nie jest potrzebne ani psychologom, ani buddystom (Sieradzan 2016). Co zaś do prób Buddhadasy dowartościowania buddyzmu przez naukę, to z perspektywy czasu można w nim ujrzeć jednego z prekursorów myślicieli newage'owych, takich jak Fritjof Capra czy Jeremy Hayward, którzy próbowali to czynić od lat 70. XX wieku.

Tropem Buddhadasy podążają też autorzy buddyjscy w XXI wieku. Jednym z wymienionych przez Vishvapaniego Blomfielda czynników wskazujących na zmiany, jakie zaszły w zachodnim buddyzmie od początku lat 60. XX wieku, jest dążenie do oczyszczenia buddyzmu z elementów niepasujących do współczesności zdominowanej przez naukowe widzenie świata (Blomfield 2012). Julian Baggini zaliczył do nich, między innymi, prawo *kammy*, odradzanie się i *nibbanę*. Zauważył on, że zgodnie z tego typu podejściem buddyzm „stanie się religią możliwą do zaakceptowania przez współczesny, naturalistyczny umysł tylko wtedy, gdy przestanie być religią” (Baggini 2012).

Jeśli za demitologizację buddyzmu, jakiej dokonał Buddhadasa, uznamy reinterpretację nauk Buddy poprzez akceptację tego, co istotne, i odrzucenie tego, co nieistotne, to możemy w nim ujrzeć kontynuatora Nagardżuny działającego w II wieku. Podjęta przez Buddhadasę próba pokazania, że buddyzm nie różni się istotnie od innych religii czy od nauki, pozostaje jednak w rażącej sprzeczności z nauczaniem Śakjamuniego, który wielokrotnie wskazywał na różnice między tym, co on głosi, a nauczaniem innych nauczycieli. Zamazywanie granic między różnymi religiami, a także między buddyzmem a nauką pokazuje powierzchowność podejścia Buddhadasy.



Bibliografia

- Baggini, Julian. 2012. „Can a religion survive being stripped of its superstitions?”, *The Guardian*, February 9. <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2012/feb/09/religion-survive-stripped-superstitions-buddhism>. Dostęp: 27.06.2018.
- Blomfield, Vishvapani. 2012. „How western Buddhism has changed in 50 years”, *The Guardian*, March 16. <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2012/mar/16/western-buddhism-10-things-learned>. Dostęp: 27.06.2018.
- Buddhadasa, Bhikkhu. 1928. *Christianity and Buddhism*. <http://www.thaicrc.com/gsd/collect/MIS/index/assoc/D1928.dir/1928.pdf>. Dostęp: 1.07.2018.
- . 1986. *Dhammic Socialism*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development.
- Ishii, Yoneo. 1986. *Sangha, State, and Society: Thai Buddhism in History*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Ito, Tomomi. 2012. *Modern Thai Buddhism and Buddhadaśa Bhikkhu: A Social History*. Singapore: National University of Singapore Press.
- Jackson, Peter A. 1989. *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- . 2003. *Buddhadāśa: Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- Jakubczak, Krzysztof. 2010. *Madhjamaka Nagardżuny: Filozofia czy terapia?* Kraków: Księgarnia Akademicka.
- . 2019. *Poza bytem i niebytem: Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Jones, Ken. 2003. *The New Social Face of Buddhism: A Call to Action*. Boston: Wisdom Publications.
- Payulpitack, Suchira. 1991. *Buddhadasa's Movement: An Analysis of Its Origins, Development, and Social Impact*. Ph.D. Thesis. Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Puntarigvivat, Tavivat. 2017. *Bhikkhu Buddhadasa and the Theory of Dhammic Socialism*. <https://www.suanmokkh.org/articles/20>. Dostęp: 26.06.2022.
- Quaritch, Wales, Horace, Geoffrey. 1931. *Siamese State Ceremonies: Their History and Function*. London: Bernard Quaritch.
- Sieradzan, Jacek. 2016. „Psychologia a buddyźm: Czego psychologowie mogą się nauczyć od buddystów a buddyści od psychologów?”, *Podstawy Edukacji*, 9, 65–80.
- Sirikanchana, Pataraporn. 1985. *The Concept of 'Dhamma' in Thai Buddhism: A Study in the Thought of Vajiranana and Buddhadasa*. Ph.D. Thesis. [Philadelphia]: University of Pennsylvania.
- Suksamran, Samboon. 1977. *Political Buddhism in Southeast Asia: The Role of the Sangha in the Modernization of Thailand*. London: C. Hurst & Co.
- Swearer, Donald K. 1993. „The Vision of Bhikkhu Buddhadasa”. W Bhikkhu Buddhadasa, *Dhammic Socialism*. Bangkok: Thai Inter-Religious Commission for Development, 13–18.



- . 1996. „Bhikkhu Buddhadasa’s Interpretation of the Buddha”. *Journal of the American Academy of Religion* 64 (2): 313–336.
- Tambiah, Stanley J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tiyavanich, Kamala. 1997. *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*. Honolulu: University of Hawai’i Press.