



ARTICLES AND TREATISES / ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Dharma sprzed abhidharmy

Krzysztof KOSIOR*

ABSTRACT

Dharma before the Abhidharma: The paper deals with the issue as to whether early Buddhism can be defined as a philosophy or as a religion. My analysis starts with the definition of the Buddha as the discoverer of the Dharma — the ancient and ennobling path (*purāna-ariya-magga*) — which has made him the exalted teacher of gods and people. Then, after characterizing the possible meanings of Abhidharma in the context of their presence in canonical statements expressing Dharma, I draw conclusions about the connection or lack of connection between philosophy and soteriology in the teaching of the Buddha. Finally, after recalling the canonical statements of Buddha on his status, I conclude that the characterization of early Buddhism as a religion is also questionable.

KEYWORDS

early Buddhism; Dharma; Abhidharma; philosophy; religion

* Dr hab., prof. nadzw. UMCS, Zakład Religioznawstwa i Filozofii Wschodu, Instytut Filozofii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. E-mail: krzysztof.kosior@poczta.umcs.lublin.pl.

Celem niniejszego artykułu jest analiza zmierzająca do zebrania i określenia danych pomocnych w odpowiedzi na pytanie: „Czym jest wczesny buddyzm?”. Dziś, w niemal zgodnej opinii badaczy, wiedzę o wczesnym buddyzmie można czerpać z kanonu palijskiego. Dlatego, doprecyzowując, w zapowiedzianej analizie chodzi o ustalenie konstytutywnych cech dharmy (p. *dhamma*) jako praktycznej soteriologii nauczanej przez Buddę oraz jego uczniów w kanonicznych sutrach (*sutta*). Dla zachowania przejrzystości wyводу niezbędne wydaje się zawieszenie wątpliwości odnośnie do wierności kanonicznego przekazu treści nauczanych przez Buddę. Dodatkowo, co bardziej istotne, należy przyjąć optymistyczne w wymowie założenie, że zawarte w kanonie informacje dotyczące dharmy w sytuacji ich należytego potraktowania — spełnienia warunków tak przedmiotowych, jak i podmiotowych — są wystarczające, by stać się czymś umożliwiającym odtworzenie osiągnięcia Buddy, przywiedzenie jego ucznia czy naśladowcy do nirwany (p. *nibbāna*).

Abhidharma (p. *abhidhamma*) była przez interpretatorów oddawana wcześniej jako wyższa dharma, przeznaczona dla w jakiś sposób zaawansowanych, później zaś jako wiedza dotycząca dharm, prostych danych doświadczenia, uwzględniająca ich obecność wprost albo w wyniku analizy jego treści. Z pewnego punktu widzenia oba określenia są zbieżne, bo ujmowanie rzeczywistości jako dharm, czyli czegoś w przytłaczającej masie — w zależności od abhidharmicznej tradycji z jednym bądź kilkoma wyjątkami — zależnie powstającego i ustającego jest podejściem poniekąd zaawansowanym.

Abhidharma oddawana jest jeszcze jako buddyjska scholastyka. Odnośnie do stosowanej w niej metody takie określenie wydaje się zasadne, gdyż rozważa się w niej argumenty za i przeciw jakimś twierdzeniom, a nade wszystko buduje aparaturę pojęciową opartą na nieraz bardzo subtelnym dystynkcjach. Potem określano ją także jako uzasadnianie i postępujące racjonalizowanie dharmy Buddy w celu wykazywania jej przewag na tej drodze nad innymi, najpierw nad, powstałymi wskutek zaistnienia interpretacyjnych różnic, odmiennymi buddyjskimi, a następnie niebuddyjskimi dharmami.

To ostatnie podejście jest już stosunkowo późnym stadium rozwoju abhidharmy, a zarazem pierwszą formą buddyjskiej filozofii. Odnośnie do jej wczesnej postaci abhidharmiczna aktywność jest odnotowana w sutrach, gdzie wskazuje się na mnichów dzierżących matryce (*mātikā-dhara*), specjalizujących się w zachowywaniu w pamięci wykazów dharm (DN 16.4.10; MN 33.9, 22; AN 3.21, 4.160). Ślady tej aktywności mamy także począwszy od pierwszej w legendzie publicznej wypowiedzi Buddy (SN 56.11). Treść pierwszej szlachetnej (a właściwie uszlachetniającej, czyniącej szlachetnym) prawdy kończy się stwierdzeniem, iż pięć grup lgnięcia (*pañcupādāna-kkhandhā*) współtworzących organizm psychofizyczny (*nāma-rūpa*) jest nieszczęściem (cierpieniem). Zapewne chodzi tu o późniejszy dopisek, ale skądinąd trafny, bo pouczający, przestrzegający przed poszukiwaniem czegoś nieobarzonego nieszczęściem,

a różnego od nirwany. Wyliczenia, tym razem władz poznawczych, pospołu z odpowiadającymi im przedmiotami oraz rodzajami świadomości i odczuć, powstającymi w okolicznościach tych władz aktywności, wespół składającymi się na „płonące wszystko” (*sabbaṃ ādittam*), stanowią z kolei część zawartości, uznawanej za trzecią, publicznej wypowiedzi Buddy (SN 35.23).

Te przykłady przybliżają nas do pierwotnego znaczenia abhidharmy w postaci wyliczanek, elementów matryc. Ich znajomość była pomocna w poznawczej praktyce. Z jednej strony wiedza ta umożliwiała pokonywanie otwartych drzwi bez konieczności ich wyważania czy odkrywania już odkrytego. Z drugiej strony chroniła przed zawężeniem pola postrzegania, przeoczeniem lub arbitralną selekcją danych doświadczenia, co mogło skutkować niewłaściwym odtworzeniem ćwiczenia, co z kolei w najlepszym razie prowadziło do jego nieproduktywności, a w najgorszym do fiksacji.

Pierwsza abhidharma to owoc odtworzenia treści i analizy doświadczenia. W legendzie na Aśokańskim zgromadzeniu w celu sanacji sangi (*saṅgha*) pytano mnichów o właściwą definicję Buddhadharmy — odpowiedź miała brzmieć: „postępowanie rozróżniające” (*vibhajja-vāda*), co oznacza, że każdy naśladowca Buddy powinien być analitykiem w odniesieniu do danych, które niosło z sobą jego doświadczenie, i poniekąd abhidharmiką, gdyż wyniki analizy rejestrował. A rejestrował je we wspomnianym celu czynienia praktyki efektywną. Tytułowe wyrażenie — „dharma sprzed abhidharmy” — nie odnosi się wszelako tylko do stwierdzenia, iż analiza poprzedza rejestrowanie wyników doświadczenia, a oznacza coś bardziej istotnego.

Co do statusu dharmy jako praktycznej soteriologii to nie sposób orzec, ani że jest wieczna, ani że nie jest wieczna. Jest stara, a nawet starożytna, bo jest tak stara, że to, co najstarsze, jest równie jak ona stare: doświadczalne dharmy powstają i ustają, i nie było okresu czasu, kiedy tak nie było. Niemniej trwałe ustanie dharm, ustanie bez regeneracji, jest możliwe, bowiem, ujmując rzecz skrótowo, jest karman (*kamma*), który znosi wszelki inny karman (MN 57.7, 11; AN 4.232). Stąd możliwy był Budda, odległa przyczyna tej wypowiedzi.

Kanoniczny Siddhattha Gotama odkrywał dhaemę praktycznie. W jednej z sutr (SN 12.65) znajdujemy opowieść o człowieku, który odnalazł w dżungli starożytne miasto, po czym namówił króla, by je odnowił i w nim zamieszkał. Potem następuje wyznanie Gotamy: zobaczyłem tę starożytną drogę, którą przeszli W-pełni-oświeceni (*sammā-sambuddha*) przeszłości. I czym ona jest? To ośmioraka uszlachetniająca droga (*ariya atṭhangika-magga*). Przyszły Budda nią poszedł i bezpośrednio poznał na niej starzenie się i śmierć, ich powstawanie, ich ustanie i drogę prowadzącą do ustania, potem analogicznie poznał narodziny i stawanie się aż do świadomości i formacji wolicjonalnych. Tak dokonał się proces wyzwolenia z/od nieszczęścia. Poznawszy bezpośrednio stadia procesu, wiedzę o nich i ich osiągnięciu przekazał mnichom i mniszkom oraz

świeckim naśladowcom pośród mężczyzn i kobiet. Wtedy to święte (szlachetne) życie, nacechowane dążeniem do bezpowrotnego ustania zaleźnie powstałego, rozpowszechniło się między bogami i ludźmi.

Żeby tak mogło się stać, dharma musiała zostać odkryta. Odkrywając ją, przyszedł Budda podejmować jakieś działanie i poddawał weryfikacji jego skuteczność, a potem konsekwentnie trzymał się swoich ustaleń. Jego naśladowca winien postępować analogicznie, działając odkrywać dharma. Budda wprawdzie drogę pokazuje, ale nie znalazłszy się na niej samemu, ma się o niej mgliste i ostatecznie mylne wyobrażenie — bez ugruntowania wiedzy w życiowej praktyce dysponujemy tylko pozorem. Słowem, dharma jest czymś do zrobienia. Budda instruktywnie wyjaśnia to Kalamom (Kālāma) z miasta Kesaputta (AN 3.65).

Oto Kalamowie, rozczarowani treścią nauk przekazywanych im przez nawiedzających ich miasto wędrownych nauczycieli, a jeszcze bardziej zniesmaczeni ich nieskrywaną interesownością i nienawistną postawą wobec konkurentów, zwracają się do Buddy o radę dotyczącą zasad dokonywania wyboru poglądów pomocnych do prowadzenia właściwego, satysfakcjonującego życia. Budda rozpoczyna odpowiedź od pochwały ich wątpliwości wobec tego, co jawi im się jako niepewne. Następnie zaleca, aby zachowywali wątpliwości nawet w sytuacjach, które wydają się dostarczać dobrego powodu do ich oddalenia. I tak radzi im, aby: nie szli za czymś, co wbijano im do głowy, ani za zastaną tradycją, ani też za tym, co wieść niesie; nie opierali się na tym, co jest zapisane, ani na domysłach, ani na tym, co uznano za pewne; nie polegali na abstrakcyjnym rozumowaniu, wnioskowaniu (to samo czytamy w sutrze *Ariyapariyesanā*; MN 26.19) ani na przekonaniu, które jest efektem czyichś rozważań; i wreszcie nie zdawali się na czyjeś rzekome umiejętności ani na autorytet własnego nauczyciela (ostatecznie Buddy). Jeśli bowiem to, co uzyskane z powołaniem się na którąkolwiek z wymienionych racji, wydaje się być złe, jest naganne i ganione przez ludzi mądrych, a podtrzymywanie tego wydaje się prowadzić do szkody, należy to porzucić. Słowem, Budda przestrzega Kalamów przed podążaniem za poglądami, których sami nie zweryfikowali odnośnie do ich możliwych, niepożądanych skutków.

Czyni to, mając na względzie zdobyte doświadczenie. Chwalebny, wolny od cierpienia, status Przebudzonego osiągnął Gotama w rezultacie egzystencjalnej przemiany. Nastąpiła ona u kresu przebytej drogi, którą poniekąd sam kształtował, analizując to, co go spotykało, i korygując własne działania. Podejmował próby i popełniał błędy. Wysuwał przypuszczenia, sprawdzał je i obalał. Użyłszy przeświadczenia, że w warunkach życia świeckiego trapiący go problem powszechności cierpienia nie zostanie rozwiązany, udał się na odludzie. Ćwiczył się pod kierownictwem dwóch mistrzów koncentracji. I chociaż z jednym zbliżył się do szczytów skupienia, a z drugim je osiągnął, to doświadczane wówczas treści nie okazały się przekonujące. Stąd wiedział, że spodziewany cel nie

został osiągnięty, i to mimo zapewnień z ich strony, że jest inaczej. To samo przekonanie stało się owocem surowej praktyki ascetycznej. Dopiero zarzucenie jej, zachowywanie środka w czynnościach umysłu, mowy i ciała wespół z ustanawiającą przytomność medytacją (*sati-paṭṭhāna*), którą podjął powodowany wspomnieniem dziecięcej ekstazy, dały spodziewany rezultat, rzeczoną przemianę. Potwierdziła ona właściwość przebytej drogi, dlatego Budda swą wiedzę o niej rozpowszechnił. Do pewnego stopnia wytyczył jej przebieg poprzez określenie wskazań, które winny być na niej zachowywane. Wiedza o drodze jest wprawdzie nieoceniona, ale bez podjęcia trudu przemierzania tej drogi, nieprzydatna, a w pewnych okolicznościach nawet kłopotliwa. Co więcej, nawet gdy się na tę drogę wstąpiło, przydatność przyjętej wiedzy o niej jest ograniczona i każdego, kto się na niej znalazł, czeka wysiłek poznawczy, analogiczny do tego, który wykonał przyszły Budda, a więc także próby i błędy. Dzieje się tak dlatego, że droga ta nie jest utartym szlakiem oddanym w użytkowanie bezrefleksyjnym trampom, a jej przemierzanie jest w istocie jej odtwarzaniem w odmiennych warunkach życia i działania.

Dodatkowo, zgodnie z radą udzieloną Kalamom, wskazówki samego Buddy jako wybranego nauczyciela, do czasu ich pozytywnej weryfikacji, mogą mieć tylko wartość warunkową. Ale i o tym można się przekonać dopiero po podjęciu decyzji o wejściu na drogę. Same rozterki, jak te będące udziałem Kalamów, nie wystarczą. Dlatego Budda ich naprowadza. Pyta, czy człowiek powodowany chciwością, nienawiścią i złudzeniem działa na swoją szkodę i jest gotów szkodzić innym, posuwając się do zbrodni, kradzieży, cudzołóstwa i kłamstwa. Po uzyskaniu pozytywnej odpowiedzi pyta dalej, czy zatem chciwość, nienawiść i złudzenie są złe, naganne i potępiane przez ludzi mądrych. Kalamowie potwierdzają. Wtedy Budda zapytuje ich o sytuację odwrotną, w której wymienione zaburzenia są nieobecne, i uzyskuje potwierdzenie, iż człowiek ich wyzbyty działa na korzyść własną i innych oraz że taki stan jest dobry, nienaganny i pochwalany przez mądrych.

Jako antidotum przeciw ujawnianiu się i aktywizowaniu chciwości, nienawiści i złudzenia Budda zaleca szczególne ćwiczenie duchowe. Polega ono na wyobraźniowej, postępującej, zrazu obejmującej bliskie, a następnie coraz bardziej odległe otoczenie, penetracji świata odczuwających istot postanieniami nieograniczonych życzliwości, współczucia, radości i bezstronności. Efektem takiego oczyszczającego umysł ćwiczenia jest osiągnięcie ulgi w cierpieniu. Pojawia się ona niezależnie od tego, czy działanie faktycznie przynosi owoce odpowiadające jego wartości moralnej. Innymi słowy, czy po dokonaniu czynu następuje stosowna odpłata. Jeśli tak jest, czyniący dobro może liczyć na błogostawieństwo odrodzenia się w niebiańskim świecie. Jeśli tak nie jest, czerpie satysfakcję z utrzymywania się w dobrej kondycji moralnej. Ulga pojawia się także niezależnie od tego, czy złoczyńcę faktycznie spotyka kara. Jeśli spotyka, to nieczyniący zła nie musi się jej obawiać, a jeśli nie, cieszy się, że w każdym

okolicznościach pozostaje nieskalany. Ta indywidualistyczna wizja ulgi w cierpieniu obecnej w postaci takiego czworakiego pocieszenia, do pewnego stopnia przypominająca tę z zakładu Pascala, sprawiła, że Kalamowie z Kesaputty zdecydowali się zostać świeckimi uczniami Buddy. Niestety o ich przyszłych osiągnięciach nic nie wiemy.

Z mowy do Kalamów dowiadujemy się, że niezaburzony chciwością, nienawiścią i żłudzeniem umysł jest władny oddalić cierpienie i że rozpoznaje on ten stan jako moralnie satysfakcjonujący, niezależnie od tego, czy odpłata moralna, a więc przyszła nagroda dla prawych i także kara dla występnych, jest faktem. Dowiadujemy się jeszcze, że droga do tego stanu jest w przeważającej mierze samotna, jako że opinia — pochwała lub potępienie — nielicznych mądrych może dotyczyć tylko działań widocznych i ujawnianych.

Wezwanie do samotnego poszukiwania kieruje Budda także do mnichów, czyli tych, którzy biorą na siebie obowiązek życia zgodnie z przyjętymi regułami. Rozstając się z nimi na zawsze, napomina ich, by każdy z nich był dla siebie wyspą i nie szukał schronienia u kogokolwiek innego. Zarazem objaśnia, iż znaczy to, że każdy z nich powinien rozwijać umysł, utrzymując czworaką przytomność czy też kontemplując ciało, odczucia, stany umysłu i elementy dharma Buddy, stanowiące punkty odniesienia w drodze do wyzwolenia (DN 16.2.26). To odmienna praktyka, bardziej zaawansowana od tej, którą zalecił Kalamom i, inaczej niż tamta, przywodząca do ostatecznego celu. W poświęconych jej sutrach (DN 22; MN 10) Budda nazywa ją jedyną albo bezpośrednią drogą (*ekayāna magga*) do oczyszczenia istot, pokonania smutku i rozpacz, zniknięcia bólu i żalu, osiągnięcia faktycznej drogi — do nirwany. Nie wglębiając się w detale zalecanego przezeń zestawu ćwiczeń, należy odnotować, że ustanowienie czwartej przytomności czy też przytomności czwartego rodzaju zakłada podstawową (przedfilozoficzną) aktywność abhidharmiczną, gdyż myśli, ku którym zwraca się przytomność, obejmują matryce: 5 przeszkód w skupieniu (*pañca nīvaranāni*), 5 grup zjawisk (*pañca-kkhandha*) współtworzących organizm psychofizyczny, 6 organów postrzegania wraz z odpowiadającymi im przedmiotami (*saḷāyatana*), 7 czynników oświecenia (*satta bojjhaṅgā*) i wreszcie 4 uszlachetniające prawdy (*cattāri ariya-saccāni*).

Tę jedyną drogę przejść powinien każdy z osobna, nie parami i nie zbiorowo, co więcej przejść w całości, co znaczy, że nikt drugiego na niej nie poniesie i nie zastąpi. Dlatego także ostatnie skierowane do mnichów słowo nie niesie pocieszenia, a jest dramatycznym, bezkompromisowym wezwaniem: „Wszystko, co uwarunkowane, ulega rozkładowi – starajcie się usilnie” (DN 16.6.7).

Buddowie nie wyzwalają, a tylko pokazują drogę. Co więcej, pokazując ją, nie zawsze, a właściwie nieczęsto, mogą liczyć na adekwatny odzew. W sutrze *Salāyatana-vibhanga* (MN 137.22 nn) Budda mówi o trojakim ustanowieniu przytomności, kulturowanym przez Kogoś Szlachetnego (*ariya*; właściwie chodzi o niego samego, gdyż w roli reagującego na opisywaną sytuację występuje

Tathagata), będącego nauczycielem posiadającym odpowiednie kwalifikacje instruktorskie. Mówi o nim, iż uczy on dharmy, kierując się współczuciem względem uczniów, i czyni to dla ich dobra i szczęścia. Jednak kiedy jego uczniowie nie słuchają go i nie wysilają się, by go pojąć, myślą się i odwracają od jego przekazu, (właśnie Tathagata) nie odczuwa satysfakcji, ale pozostaje nieporuszony, przytomny i w pełni świadomy. To pierwsze nauczycielskie ustanowienie przytomności. Kiedy zaś jedni go nie słuchają i się od jego przekazu odwracają, a inni go słuchają i się ku jego przekazowi zwracają, nie odczuwa satysfakcji ani braku satysfakcji, pozostaje wolny od poczucia satysfakcji i dyssatysfakcji, zrównoważony, przytomny i w pełni świadomy. To drugie nauczycielskie ustanowienie przytomności. Wreszcie, kiedy uczniowie go słuchają, nie myślą się i nie odwracają od jego przekazu, odczuwa satysfakcję, ale wciąż pozostaje nieporuszony, przytomny i w pełni świadomy. I to jest trzecie nauczycielskie ustanowienie przytomności.

Budda zgodnie z tym świadectwem jest nauczycielem, może ludzi nakłonić do naśladownictwa, ale nie jest w jego mocy ich do tego przymusić (nie ma mocy Allaha). Co więcej, nakłonić może tylko pewnych ludzi o określonych właściwościach, odpowiednio wrażliwych i pojętnych. Ponieważ historyzoficzna koncepcja zmięczenia i upadku dharmy powstała w konsekwencji konstatacji ograniczeń Buddy, w pewnych okolicznościach jego nauczycielska misja pozostaje niezrealizowana. Może on pozostawać obiektem czci, a zarazem nie jest władny oddziaływać, gdy jego dharma nie jest podejmowana albo też podejmowana jest niezgodnie z przeznaczeniem. Wtedy dzieli los chińskiego boga, który nie reagując adekwatnie na życzenia wiernych, staje się nieużyteczny i popada w zapomnienie. Wtedy też niepamięć spływa na dharmę — dzieje się tak także wówczas, gdy się o niej dużo mówi.

BIBLIOGRAFIA

Wykaz skrótów:

- AN — *Āṅguttara-nikāya*
 DN — *Dīgha-nikāya*
 MN — *Majjhima-nikāya*
 p. — pali
 SN — *Saṃyutta-nikāya*

Teksty źródłowe:

Āṅguttara-nikāya

Āṅguttara-nikāya (1885–1900). (Red. R. Morris & E. Hardy). T. 1–5. London: Pali Text Society.

The numerical discourses of the Buddha (2012). (Przeł. Bhikkhu Bodhi). Boston: Wisdom Publications.

Dīgha-nikāya

Dīgha-nikāya (1889–1910). (Red. T. W. Rhys Davids & J. E. Carpenter). T. 1–3. London: Pali Text Society.

The long discourses of the Buddha (1995). Wyd. 2. (Przeł. M. Walshe). Boston: Wisdom Publications.

Majjhima-nikāya

Majjhima-nikāya (1888–1902). (Red. V. Trenckner & R. Chalmers). T. 1–3. London: Pali Text Society.

The middle length discourses of the Buddha (1995). (Przeł. Bhikkhu Ñānamoli & Bhikkhu Bodhi). Boston: Wisdom Publications.

Saṃyutta-nikāya

Saṃyutta-nikāya (1884–1898). (Red. L. Feer). T. 1–5. London: Pali Text Society.

The connected discourses of the Buddha (2000). (Przeł. Bhikkhu Bodhi). T. 1–2. Boston: Wisdom Publications.