

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

ZARYS ETYKI BUDDYJSKIEJ

BUDDHIST ETHICS: AN OUTLINE

A b s t r a c t. This paper offers an outline of an ethical doctrine of Buddhism. In the initial part of the text the fundamental law of dharma is presented, as well as the Four Noble Truths and the Eightfold Path leading to a final liberation from suffering. Then the crucial criteria of good and evil acts are considered, also the principal rules of moral behaviour, followed by a few remarks on Buddhist ethics as a form of consequentialism and of virtue ethics. The last part of the paper attempts to apply the fundamental ethical precepts to selected issues like nature, abortion, suicide and euthanasia.

Key words: Buddhism; Buddhist ethics.

Każda religia zawiera zasadniczy, obok doktrynalnego, element moralny, który odnosi się do postępowania jej wyznawców. Buddyzm jednakże wydaje się z wyjątkowym zaangażowaniem akcentować etykę i w taki sposób jest często odbierany jako przede wszystkim zobowiązujący do postawy współczucia i odrzucenia przemocy. Określany jako religia nieisteistyczna, buddyzm od 2500 lat kształtuje przekonania i postępowanie zwłaszcza mieszkańców południowo-wschodniej Azji, ale obecny jest również coraz bardziej wśród społeczeństw zachodnich. Trzeba mieć świadomość, że ze względu na głęboką odmienność kulturową wiele pojęć buddyjskich z trudem, jeśli w ogóle, da

się przełożyć na analogiczne pojęcia czy koncepcje filozofii zachodniej. Dotyczy to także zagadnień z zakresu etyki¹.

Obok dawnych klasycznych tekstów istnieje obfita literatura buddyjska późniejsza i bardziej współczesna. Ponadto w buddyzmie wykształciły się trzy główne tradycje oraz różne szkoły (nurty), czego skutkiem są także różniące się sposoby wyjaśniania i argumentowania problematyki moralnej. Jeśli więc co do kwestii fundamentalnych da się wskazać na duży stopień zgody, ale i ogólności, to w zagadnieniach bardziej szczegółowych rozbieżności bywają bardziej wyraźne².

1. ZAŁOŻENIA PODSTAWOWE

Buddyzm odwołuje się do trzech źródeł wiedzy (tzw. trzech klejnotów), pozwalających odnaleźć właściwy kierunek na drodze do osiągnięcia celu, jakim jest ostateczne wyzwolenie z cierpienia przez osiągnięcie nirwany:

¹ Współcześnie wyróżnia się trzy główne tradycje buddyzmu: południowy (ze szkołą therawada, główne kraje: Sri Lanka, Birma, Tajlandia, Kambodża, Laos), wschodni (chińska tradycja mahajana; kraje: Tajwan, Chiny, Wietnam, Singapur, Korea Płd. i Płn., Japonia) oraz północny (tybetański, w wersji mantrajana, kraje: Tybet, Mongolia, Bhutan, Nepal). Ponadto ostatnio wymienia się jeszcze buddyzm zachodni, odnoszący się do buddystów żyjących w społeczeństwach zachodnich. Należy pamiętać o różnorodności form zapisywania buddyjskich nazw, pojęć, norm itp., co zależy od kulturowego, a więc i językowego zakorzenienia i pochodzenia tych terminów. Najczęściej podstawowe pojęcia zapisuje się w języku pali (język południowego buddyzmu) i sanskrycie (głównie język tradycji mahajana), stąd zapis „dharma” w sanskrycie, ale możliwy jest też zapis „dhamma” w pali. Budda (czyli „Przebudzony”, ok. 480-400 przed Chr.) w pali to Siddhattha Gotama, w sanskrycie Siddhartha Gautama. Odrębnym zagadnieniem są modyfikacje myśli buddyjskiej w różnych kontekstach religijnych i kulturowych, jak też jej wpływ na kulturę społeczeństw, gdzie docierała i się zakorzeniała. Dla przykładu ciekawe, krótkie studium wpływu buddyzmu na kulturę chińską zob.: X. GUANG, *Buddhist Impact on Chinese Culture*, „Asian Philosophy” 23(2013), nr 4, s. 305-322. Współczesne zmiany w buddyzmie japońskim i w niektórych społeczeństwach zachodnich zob.: K. WERNER, *Authenticity in the Interpretation of Buddhism*, w: *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*, red. M. Pye, R. Morgan, Mouton, The Hague 1973, s. 186-191. W obszerniejszy sposób wzajemne relacje między buddyzmem a chrześcijaństwem na przykładzie Tajlandii przedstawia: K. FLEMING, *Buddhist-Christian Encounter in Contemporary Thailand*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2014.

² Por. C.S. PREBISH, *Ambiguity and Conflict in the Study of Buddhist Ethics: An Introduction*, „The Journal of Religious Ethics” 24(1996), nr 2, s. 295-303; *A Companion to Buddhist Philosophy*, red. S.M. Emmanuel, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, s. 69-126. Na temat etyki w pierwotnym buddyzmie por.: D.J. KALUPAHANA, *Ethics in Early Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1995.

Budda (historyczny Budda, a także ideał buddy, czyli wszystkich przebudzonych), dharmy (nauki Buddy i innych przebudzonych o drodze do buddyjskiego celu) oraz sangha (wspólnota wszystkich szlachetnych, czyli mnichów, którzy postępują na drodze do nirwany). Dharmy zawarta jest w tekstach przechowywanych i studiowanych we wspólnotach mniszych. Odwołując się do dharmy i do własnego doświadczenia, mnisi udzielają rad wszystkim praktykującym buddyjską drogę. Świeccy buddyści nie mają ścisłego obowiązku posłuszeństwa wobec nauk mnichów, ale zawsze winni okazywać im szacunek³. Dharmy jest u podstaw całej myśli etycznej buddyzmu. Pomimo swej wieloznaczności można to pojęcie przetłumaczyć jako powszechne prawo rządzące wszechświatem tak w znaczeniu fizycznym, jak i moralnym. Jest więc buddyjskim „prawem naturalnym”, uniwersalnym prawem moralnym przekazanym przez Buddę, który je odkrył, a nie wynalazł. Wszystko w życiu i w świecie zależy od dharmy, nawet najwyższa istota czy bogowie. Każdy też może poznać wymagania dharmy pod warunkiem, że przyjmie tzw. właściwy pogląd. W ładzie moralnym dharmy jawi się jako prawo karmy. Zachowywanie dharmy i jej wymagań, jako istoty buddyzmu, prowadzi człowieka do szczęścia i zbawienia, czyli w końcu do stanu oświecenia (nirwany), natomiast jej przekraczanie rodzi cierpienie⁴. Ważne jest pierwotne zastrzeżenie, że ta etyka jest wyraźnie odniesiona do człowieka i do międzyludzkich relacji w tym świecie, a więc nie mówi o świecie nadprzyrodzonym, o duszy, bogach czy ofiarach. W jej centrum jest stała wewnętrzna dyscyplina i postępowanie na drodze czystości, prawości i cnoty⁵.

Obecne życie człowieka (i każdej innej istoty żyjącej) widziane jest jako jedno z niezliczonej liczby istnień następujących po sobie na drodze kolejnych wcieleń. Poszczególne istnienia mogą być dobre i przyjemne albo bolesne i pełne cierpienia. Żadne z nich nie jest jednak wieczne, gdyż każde kończy się śmiercią i przechodzi do nowego życia. Kolejne życie nie jest

³ Por. P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 8-9.

⁴ „In leading a moral life, a person becomes an embodiment of Dharma and anyone who lives in this way and keeps the precepts can expect good karmic consequences, such as happiness in this life, a good rebirth in the next, and eventually the attainment of nirvana”. D. KEOWN, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 20. Por. tamże, s. 3-4. „Its [Nirvana’s] more positive contents are expressed by the term Enlightenment which implies the gaining of complete vision and insight into the operation of the law of existence (dharma) which makes its transcending possible”. K. WERNER, *Authenticity in the Interpretation of Buddhism*, s. 163.

⁵ Por. D.R. JATAVA, *Buddhism in Modern World*, ABD Publishers, Jaipur 2007, s. 13-14.

jednak przypadkowe, gdyż kieruje nim prawo karmy (dosł. czyn), stąd jego charakter zależy od jakości czynów w poprzednim. To życie moralne więc rozstrzyga o każdym kolejnym istnieniu, a ponieważ żadne nie jest nieskończone, można powiedzieć, że dla każdego jest nadzieja na lepsze kolejne istnienie. Karma – naturalna kolej rzeczy – nie pochodzi od żadnego boga ani nie ma charakteru jakiegś uniwersalnej (kosmicznej) sprawiedliwości, stąd nie należy następnego życia postrzegać jako nagrody czy kary za obecne czyny. Przynależąc do natury rzeczy, karma jest zwykle porównywana do ziarna i owocu, a więc porządku życia biologicznego – obecne postępowanie jest jak ziarno, które w naturalny sposób dojrzewania prowadzi do określonego owocu w kolejnym wcieleniu⁶.

Od początków buddyzmu w jego centrum jest nauka o tzw. czterech szlachetnych prawdach, przekazanych przez Buddę w jego pierwszym kazaniu: (1) wszelkie istnienie w takiej czy innej formie jest cierpieniem (*dukkha*); (2) przyczyną cierpienia jest pragnienie; (3) jest możliwe, że cierpienie dobiegnie kresu; (4) drogą do zakończenia cierpienia jest tzw. szlachetna ośmiokrotna (ośmiostopniowa) ścieżka. Na tę ścieżkę składają się następujące elementy, z których każdy powinien być właściwy (doskonały), a może być realizowany na poziomie zwyczajnym lub szlachetnym: (1) właściwy pogląd (poznanie i rozumienie natury rzeczy); (2) właściwe postanowienie (dotyczy wolności myśli od zmysłowości, złej woli i okrucieństwa na rzecz współczucia); (3) właściwa mowa (czyli odrzucenie kłamstwa, nieuprzejmości, plotkowania); (4) właściwe postępowanie (powstrzymanie się od zabijania, od brania tego, co nie jest dane oraz od złego zachowania w sferze zmysłowej); (5) właściwe zarobkowanie (unikanie sposobów zarabiania na życie powodujących cierpienia innych, jak oszustwo, handel bronią, żywymi istotami, alkoholem itp.); (6) właściwy wysiłek (służący powstawaniu stanów umysłowych wolnych od nienawiści, przywiązania itp.); (7) właściwa uważność (rozważa, która jest szczególnie ważna w medytacji, oznacza świadomość powstających w sobie i dookoła zjawisk); (8) właściwa medytacja (skupienie na głębokim spokoju płynącym z uwagi skoncentrowanej na przedmiocie medytacji)⁷. Trzy z tych elementów – właściwa mowa, działanie i zarobkowanie – mają charakter wyraźnie etyczny, co podkreśla, że moralność jest integralną częścią drogi do ostatecznego uwol-

⁶ Por. C.W. GOWANS, *Ethical Thought in Indian Buddhism*, w: *A Companion to Buddhist Philosophy*, s. 434-435; P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 12-16.

⁷ Por. P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 31-39; TENŹE, *Dukkha, Non-Self, and the Teaching of the Four „Noble Truths”*, w: *A Companion to Buddhist Philosophy*, s. 26-45; D.J. KALUPAHANA, *Ethics in Early Buddhism*, s. 77-83.

nienia się od cierpienia, czyli osiągnięcia nirwany. Poszczególne etapy szlachetnej ścieżki zależą od siebie i warunkują się wzajemnie, tworząc stopniowo harmonijną całość, a „podstawą dla nich wszystkich, jak ziemia dla roślin czy fundament dla budynku, jest cnota moralna”⁸.

W tradycji mahajana doszło do przekształcenia tej pierwotnej ośmioetapowej ścieżki w koncepcję sześciu doskonałości, które stały się sednem tego nurtu etyki buddyjskiej. Chodzi tu o następujące rzeczywistości: (1) hojność (dotyczy dóbr materialnych, jak i duchowych, nawet samej nauki buddyjskiej, którą jako wyjątkowym dobrem trzeba się dzielić); (2) moralność (zbiór zasad, w większości pokrewnych trzem moralnym elementom ośmiorakiej ścieżki, czyli właściwej mowie, postępowaniu i zarobkowaniu); (3) cierpliwość (zwana też tolerancją albo wyrozumiałością); (4) wigor (radosna gorliwość, energia, siła); (5) medytacja (dyscyplina i skupienie medytacyjne); (6) mądrość (rozumienie, że wszystko jest pustką, gdyż nie ma własnego istnienia, czemu winna towarzyszyć postawa współczucia wobec wszelkich istot). Choć przeważnie podkreśla się równoczesność w zdobywaniu tych doskonałości, za najważniejszą uważa się mądrość, bez której żadna z pozostałych nie może być osiągnięta⁹.

2. KRYTERIA OCENY MORALNEJ – CZYNY DOBRE I ZŁE

Chociaż nauka buddyjska bywa niejednoznaczna, odwołując się do rozmaitych źródeł, można wskazać na istotne kryteria moralnej wartości czynu. Czyn (myśli, słowa czy postępowanie) jest dobry (zdrowy) lub zły (niezdrowy, szkodliwy) w zależności od jego motywu, w kontekście jego bezpośrednich skutków oraz tego, czy przyczynia się on do duchowego rozwoju prowadzącego do nirwany. Ponieważ najważniejsze znaczenie ma ludzka wola,

⁸ P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 41. „[...] wholesome virtues have freedom from remorse as object and profit; freedom from remorse has gladness; gladness has joy; joy has tranquility; tranquility has happiness; happiness has concentration; concentration has seeing things as they really are; seeing things as they really are has turning away and non-attachment; turning away and non-attachment have release by knowing and seeing as their object and profit. So you see, Ananda, wholesome virtues lead gradually up to the summit”. *Anguttara Nikaya*, t. 5, s. 2. Cyt. za: tamże. Por. C.W. GOWANS, *Ethical Thought in Indian Buddhism*, s. 440-441. Interesujące rozważania na temat moralnego wymiaru doktryny buddyjskiej por.: D. BASTOW, *Buddhist Ethics*, „Religious Studies” 5(1969), nr 2, s. 195-206.

⁹ Por. C.W. GOWANS, *Ethical Thought in Indian Buddhism*, s. 443-446.

a przez to motywacja albo intencja prowadząca do spełnienia czynu, nauka buddyjska rozróżnia tu tzw. korzenie czynu, trzy dobre i trzy złe. Złe korzenie to chciwość (wszelkiego rodzaju), nienawiść i iluzja (brak jasności umysłu co do prawdy o rzeczywistości, o sprawach duchowych i moralnych itp.). Odpowiednio, dobre korzenie to brak przywiązania (przeciwnieństwo chciwości), życzliwość (przyjazne nastawienie, łaskawość) oraz rozumienie (jasne pojmowanie natury rzeczy)¹⁰. Motywy te mogą na siebie wzajemnie wpływać, np. u podstaw chciwości i nienawiści jest iluzja, a nienawiść często zależy od chciwości. Dlatego tak ważne z punktu widzenia buddyjskiego jest zdobycie mądrości, chroniącej przed iluzją. Jako częste motywy złego postępowania wymienia się także tendencyjność, głupotę czy strach. Wśród bezpośrednich skutków czynu chodzi zwłaszcza o to, czy prowadzą one do szczęścia czy raczej powodują cierpienie (fizyczne lub duchowe, własne lub cudze). Innymi słowy, czyn zły wynika z chciwości, nienawiści lub iluzji, prowadzi do cierpienia oraz osłabia możliwość zdobycia mądrości¹¹.

Zastrzega się też, że o dobroci czynu nie decyduje przyjemność jako jego skutek, raczej jest tak, że czyn, będąc dobry sam w sobie, daje przyjemność. Ponieważ właściwy pogląd jest u początku rozwoju duchowego i moralnego, najwięcej zależy od niego. Zły, błędny pogląd prowadzi bowiem w naturalny sposób do złej myśli, ta do złej mowy i w końcu do złego postępowania. Błędne poznanie natury rzeczy więc nie może nigdy doprowadzić do dobrych myśli, słów czy uczynków¹². Niekiedy pojawia się w tym kontekście pojęcie sumienia, któremu przypisuje się kilka właściwości. Pierwszą jego cechą, a raczej zadaniem jest szacunek dla samego siebie, bez czego człowiek nie zachowałby swojej integralności moralnej. Drugą właściwością sumienia jest zwracanie uwagi na konsekwencje własnych działań, co prowadzi człowieka do działania bądź wstrzymania się od niego. W końcu sumienie winno być uważne, co staje się podstawą do nabywania innych cnót¹³.

Nawet jeśli za dobrocią czynu stoi szczególnie (choć nie wyłącznie) motyw sprawcy, zaznacza się, że same dobre intencje czy motywy działania nie wystarczą. Potrzeba właściwych zachowań (czynów), a za takie uważa się

¹⁰ Por. D. KEOWN, *Buddhist Ethics*, s. 13; P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 46-47, 58.

¹¹ Por. P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 47-48.

¹² Por. tamże, s. 12-17.

¹³ Por. C. OLSON, *The Different Paths of Buddhism: A Narrative-Historical Introduction*, Rutgers University Press, New Brunswick 2005, s. 77.

najogólniej te, które służą zdrowiu i nie krzywdzą ani siebie, ani innych¹⁴. Natomiast swoistą miarą wartości moralnej intencji jest to, czy prowadzi ona do przywiązania, czy do oderwania – uczynki dobre to te, które odrywają ich sprawcę dając mu wolność, a przez to szczęście, natomiast przywiązując sprawcę do czegokolwiek są złe, bo przez to staje się niewolny i doświadcza cierpienia¹⁵.

Z racji częstego akcentowania konsekwencji postępowania, niekiedy określa się etykę buddyjską jako konsekwencjalistyczną i utylitarystyczną. Oznaczałoby to, że o dobroci działania decydują skutki czynu, a zwłaszcza to, czy te skutki prowadzą do większego szczęścia, czego ostatecznym wyrazem ma być nirwana¹⁶. Większość autorów uważa jednak taką interpretację za błędną. Dany czyn bowiem jest dobry nie dlatego, że prowadzi do dobrego skutku (szczęścia, nirwany), ale prowadzi do dobrego skutku, gdyż jest dobry. Dlatego można stwierdzić, że za najważniejsze kryterium dobroci (lub złości) czynu uważa się motywację i intencję, jaka towarzyszy sprawcy czynu. Równocześnie zwraca się uwagę, że utylitarystyczne nachylenie ku zasadzie „cel uświęca środki” nie znajduje tu miejsca, gdyż buddyzm głosi, że jedynie dobre środki mogą prowadzić do rzeczywiście dobrych skutków. Choć można spotkać i przekonanie, że doświadczenie radości ze spełnienia czynu jest znakiem jego dobroci¹⁷. W tym sensie można tu dostrzec podobieństwo do etyki arystotelesowskiej, gdzie celem jest osiągnięcie szczęścia (tu rozumianego jako ludzka doskonałość). Używając odmiennej terminologii nauka buddyjska jest tu wyraźnie teleologiczna z akcentem na rozwój cnót¹⁸.

¹⁴ Por. D. KEOWN, *Buddhist Ethics*, s. 7.

¹⁵ Por. C. OLSON, *The Different Paths of Buddhism*, s. 76.

¹⁶ Za ujmowaniem etyki buddyjskiej jako formy konsekwencjalizmu opowiada się zwłaszcza C. Goodman (*Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*, Oxford University Press, New York 2009). „According to Charles Goodman, Theravada, Mahayana and Vajrayana ethics in South Asia and Tibet are best understood as a form of a universal, welfarist, character consequentialism [...]. For example he interprets Theravada ethics, with its greater commitment to the precepts, as a form of rule consequentialism and Indian Mahayana ethics as a kind of act consequentialism”. W. EDELGLASS, *Buddhist Ethics and Western Moral Philosophy*, w: *A Companion to Buddhist Philosophy*, s. 482.

¹⁷ Por. P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 49-50. „The order of explanation is clear: good actions are not good because it turns out that they have positive consequences for the agent; rather, they have positive consequences for the agent because they are good actions”. C.W. GOWANS, *Ethical Thought in Indian Buddhism*, s. 435. Szerzej krytycznie o klasyfikowaniu etyki buddyjskiej jako konsekwencjalistycznej zob.: D. KEOWN, *Karma, Character and Consequentialism*, „The Journal of Religious Ethics” 24(1996), nr 2, s. 329-350.

¹⁸ „Both Aristotle and Buddhism aim at human perfection by developing a person’s knowledge and character, his or her ‘head’ and ‘heart’ [...]. In both Aristotelian and Buddhist

Buddyjscy mnisi i mniszki mają ponad 200 reguł postępowania w sferze moralnej, do przestrzegania których się zobowiązują. Są one elementem formacji, służącej pokonaniu zwłaszcza chciwości, nienawiści i iluzji, które zawsze rodzą cierpienie. Natomiast odnośnie do wszystkich buddystów mówi się najczęściej o pięciu regułach postępowania, które przyjmuje każdy, gdy staje się buddystą. Chodzi w nich o zobowiązanie do powstrzymywania się od wyrządzania krzywdy istotom żywym, od brania tego, co nie zostało dane, od niemoralnych zachowań seksualnych, od mówienia nieprawdy i od przyjmowania alkoholu i innych środków odurzających¹⁹. W niektórych tradycjach mówi się także o ośmiu albo o dziesięciu regułach. Ważne jest jednak nie samo przestrzeganie tych zasad, ale zachowywanie ich z właściwą motywacją i dla słusznych przyczyn²⁰.

Obok reguł w etyce buddyjskiej istotne znaczenie mają również cnoty, jakie winny charakteryzować buddystę. Spośród wielu cnót za najważniejsze uważa się trzy, znane też jako wspomniane wyżej korzenie dobra: brak przywiązania (egoistycznego traktowania własnych potrzeb), życzliwość (przychylność wobec wszystkich istot żyjących) oraz rozumienie (znajomość nauki buddyjskiej). Ponieważ buddyzm kładzie wielki nacisk na kształtowanie w sobie cnót, korzystając z terminologii zachodniej etykę buddyjską można nazwać rodzajem etyki cnót. Zastrzega się jednak, że celem dla buddysty nie jest formowanie w sobie cnót, choć ich obecność jest ważna na drodze do ostatecznego wyzwolenia z cierpienia. W opinii większości autorów uprawnione jest takie zakwalifikowanie etyki buddyjskiej, gdyż w analogii do etyki arystotelesowskiej jest ona teleologiczna (jej celem jest nirwana), naturalistyczna (jej podstawą jest natura ludzka) oraz obiektywna (zawiera w sobie stałe normy konieczne do osiągnięcia tego celu)²¹. Szczególnie znana jest

ethics, an action is right because it embodies a virtue which conduces to and 'participates' in the goal of human perfection". P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 50. Harvey wskazuje również na pewne podobieństwo etyki buddyjskiej do etyki obowiązku Kanta, ale jest to bardzo ograniczone. Por. także M.G. BARNHART, *Theory and Comparison in the Discussion of Buddhist Ethics*, „Philosophy East and West” 62(2012), nr 1, s. 16-43.

¹⁹ W formie uproszczonej za minimalne wymagania etyki buddyjskiej uważa się pięć zakazów: kłamstwa, zabijania, kradzieży, nieładu seksualnego i picia alkoholu.

²⁰ Por. D. KEOWN, *Buddhist Ethics*, s. 8-9.

²¹ Por. W. EDELGLASS, *Buddhist Ethics and Western Moral Philosophy*, s. 481. „As significant as virtues are, they are insufficient by themselves, because Buddhism does not advocate being virtuous as the goal of life. Although virtue can serve as an impetus to liberation from the cycle of suffering, there is no virtue that is ultimate or absolutely essential from the Buddhist perspective”. C. OLSON, *The Different Paths of Buddhism*, s. 69. Por. D.J. KALUPAHANA, *Ethics in Early Buddhism*, s. 70-76.

reguła i postawa ahimsa (ahinsa), czyli niekrzywdzenia, niestosowania przemocy wobec żadnej istoty żyjącej. W formie pozytywnej kryje się za tym szacunek dla wszelkich istot, czemu w etyce zachodniej w zasadzie odpowiada postulat szacunku dla życia, a nawet norma świętości życia (w buddyzmie dotyczy to każdego życia, nie tylko ludzkiego). Buddyzm znany jest także z silnego akcentu na cnotę współczucia, co zawiera w sobie gotowość do pomocy każdej istocie znajdującej się w trudnych okolicznościach²².

Wymienia się pięć typów złych uczynków o różnym stopniu intencji i wiedzy, czego skutkiem jest odpowiedni stopień złości czynu i winy sprawcy: (1) czyn spełniony bezwiednie, bez zamiaru zadania cierpienia istocie żyjącej (np. przypadkowe zabicie owada); (2) zły czyn wykonany w stanie ograniczonej wolności i bez pełnej świadomości (np. pod wpływem emocjonalnego wzburzenia czy namiętności); (3) spełnienie złego czynu w stanie wątpliwości, czy dotyczy on istoty żyjącej; (4) spełnienie złego czynu w stanie pełnej świadomości jego wykonania oraz jego złości; (5) świadome spełnienie złego czynu, ale bez świadomości jego złości²³. Jak widać, akcent w tych zasadach pada na stopień winy wykonawcy czynu, o czym rozstrzyga świadomość i wolność działania, jak też jednoznaczna intencja. U podstaw złości takich działań leży zasada zakazująca zadawania cierpienia jakiegokolwiek istocie żyjącej. Warto też dodać, że w naukach Buddy główny problem złego postępowania rodził się z duchowej ignorancji, z iluzji, a więc wskutek braku oświecenia (czemu oczywiście może dodatkowo towarzyszyć chciwość czy nienawiść). Stąd nie określał on ludzi spełniających złe uczynki jako złych czy grzesznych, ale raczej jako „głupców” – jak „głupca” poznaje się po niemoralnym zachowaniu, słowach czy myślach, tak człowieka mądrogo poznaje się po moralnym postępowaniu²⁴.

²² W ikonografii buddyjskiej, zwłaszcza w tradycji mahajana, ukazuje to dość często spotykany wizerunek istoty z tysiącem rąk wyciągniętych we wszystkich kierunkach, gotowych pomagać wszystkim potrzebującym. Por. D. KEOWN, *Buddhist Ethics*, s. 12-16.

²³ Por. P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 53-55. Literatura buddyjska zna także inne zestawy negatywnych zachowań, jak na przykład tzw. dziewięć wartości zakłócających; por. D.R. JATAVA, *Buddhism in Modern World*, s. 118-119.

²⁴ „It is no coincidence that the Buddha’s criticism of people is not couched in terms of their being evil or sinful, but usually in terms of their being ‘fools’; thus, when dismissing a person, he always did so without anger. It is said that a person is known as a ‘fool’ by immoral conduct of body, speech and mind, just as a wise person is known by moral conduct”. P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics*, s. 56.

3. APLIKACJE NORM DO KONKRETNÝCH SYTUACJI

Zarysowane powyżej buddyjskie przekonania i reguły postępowania należy stosować do wszelkich życiowych sytuacji i towarzyszących wyborów moralnych²⁵. Swoiste dla buddyzmu jest odniesienie do całej przyrody, zwłaszcza do wszelkich istot żyjących. Związek człowieka z całym światem natury jest szczególnie w związku z wiarą w możliwość kolejnego wcielenia w postać zwierzęcia. Można tu jednak dostrzec niejednoznaczność, a niekiedy także sprzeczność. Z jednej strony bowiem istnieje postulat, by chronić wszelkie istoty żyjące nie zadając im cierpienia. Z drugiej strony jednak troska o istoty żywe (czy o przyrodę w ogóle) ma w sferze argumentacji wyraźny aspekt antropologiczny, gdyż podstawową wartość przypisuje się tylko ludziom, a ochrona innych istot ma mieć miejsce ze względu na człowieka, z czego wynika, że – wbrew niektórym opiniom – myśl buddyjska wcale nie jest tożsama na przykład ze skrajną ideologią obrońców środowiska naturalnego dla niego samego, a tym bardziej z ekologią głęboką czy ekofeminizmem²⁶.

Odnośnie do zagadnień bioetycznych w literaturze i praktyce buddyjskiej można przykładowo wskazać szczególnie na przerywanie ciąży i samobójstwo. W większości literatury buddyjskiej, zwłaszcza dawnej, twierdzi się, że życie nowego człowieka zaczyna się w momencie poczęcia, co implikuje odrzucenie aborcji jako sprzecznej z pierwszą regułą zakazującą wyrządzania krzywdy istotom żywym. Złość aborcji podkreśla się także przez wskazanie na tragiczne skutki takiego czynu, którymi może być brak potomstwa w kolejnym istnieniu albo nawet kara piekła. Niektórzy buddyści jednak dopuszczają aborcję odwołując się na przykład do argumentu o niejednoczesności humanizacji i personifikacji w początkach nowego życia, albo do argumentacji zaczerpniętej ze współczesnych ruchów feministycznych, co jednak większość uważa za błędne²⁷. Złożona jest także etyczna ocena samobój-

²⁵ Przykłady stosowania zasad buddyjskich do różnych sytuacji życia społecznego i objaśniające komentarze osób życia publicznego prezentuje: S.B. KING, *Being Benevolence: The Social Ethics in Engaged Buddhism*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2005.

²⁶ Por. D. KEOWN, *Buddhist Ethics*, s. 39-52. „[...] it is not an easy matter to classify Buddhism simply as 'ecologically friendly'. Buddhist attitudes towards the natural world are complex and at times contradictory. [...] the importance given to human beings as well as the fact that ultimate value is given to the pursuit of liberation leaves a clear impression that the natural world has at best a secondary or instrumental value”. Tamże, s. 50.

²⁷ „Early scriptural sources oppose abortion, regarding it as a breach of the first precept, a view generally followed in traditional countries despite the evidence that large numbers of 'back-street' abortions are carried out. Some contemporary Buddhists, especially in the West,

stwa. Dawna literatura buddyjska jednym głosem wskazywała na obowiązek unikania przemocy, z czego wynika zakaz celowego zadawania śmierci, również sobie. W zasadzie więc uważa się taką praktykę za moralnie niedopuszczalną, ale z racji opisywanych w literaturze buddyjskiej przypadków samobójstwa mnichów, motywowanego ważną sprawą społeczną, ocena ta bywa niejasna. Niektórzy piszą o wyjątkach od tego zakazu, które miałyby dotyczyć właśnie mnichów, gdyż osiągając stan oświecenia zostali niejako uwolnieni od tradycyjnych norm moralnych dotyczących nieoświeconych. Z kolei niejasność w ocenie eutanazji rodzi się na przykład z kolidujących ze sobą w określonym przypadku buddyjskich norm – z jednej strony nakazu szacunku dla życia, a z drugiej strony zobowiązania do uwolnienia od cierpienia. Właśnie ta druga norma miałaby w pewnych przypadkach umożliwiać i usprawiedliwiać eutanazję. Natomiast gdy przywołuje się wezwanie samego Buddy, by nigdy nie czynić śmierci motywem działania, tłumaczenie się współczuciem dla cierpiącego jest nie do przyjęcia. Silnym argumentem za niedopuszczalnością eutanazji jest także podstawowe przekonanie buddyzmu, że o życiu ludzkim, a więc i o jego kresie, decyduje nie sam człowiek, ale karma. Sprzeczne z karmą jest więc decydowanie o śmierci w jakikolwiek sposób²⁸. Jak w przypadku przedstawicieli innych religii, także wśród buddystów relatywizowanie dawnych, tradycyjnych przekonań moralnych coraz częściej dokonuje się współcześnie wskutek wpływu przemian kulturowych, pojawiania się nowych ideologii i koncepcji rozumienia człowieka czy narastającej sekularyzacji mentalności. Łatwość przekazu informacji, praktyczna niemożliwość izolacji buddystów od wpływów zewnętrznych, mobilność społeczna, coraz częstszy sceptycyzm poznawczy i moralny, jak też inne tego typu zjawiska sprawiają, że do niedawna raczej stabilne przekonania i normy moralne są kwestionowane i relatywizowane.

however, feel that there is more to be said on the morality of abortion than is found in the ancient sources, and that there may be circumstances in which abortion may be justified". D. KEOWN, *Buddhist Ethics*, s. 99. Z kolei jednoznaczne moralne potępienie aborcji podkreśla C. Olson (*The Different Paths of Buddhism*, s. 84).

²⁸ Por. D. KEOWN, *Buddhist Ethics*, s. 100-115; TENŹE, *Buddhism and Bioethics*, St. Martin's Press, New York 1995; TENŹE, *Buddhism and Biomedical Issues*, w: *A Companion to Buddhist Philosophy*, s. 613-630; *Buddhism and Abortion*, red. D. Keown, Macmillan, Houndmills 1998; S. JENKINS, *Compassion and the Ethics of Violence*, w: *A Companion to Buddhist Philosophy*, s. 466-475.

*

Starożytny buddyzm, istniejący obecnie nie tylko w krajach i społeczeństwach azjatyckich, doświadcza współcześnie głębokich, wewnętrznych przemian. Wpływy bezkrytycznej wielokulturowości z jednej strony czynią tę religię bardziej dostępną, ale z drugiej strony naruszają jednoznaczność jej przekonań religijnych i moralnych. Jeśli dodatkowo uwzględnimy również jej nieustępującą atrakcyjność dla społeczeństw zachodnich, jak i konieczność zachowania postawy dialogu w relacjach międzyreligijnych, tym bardziej trzeba podkreślić konieczność lepszego poznania także tej dawnej tradycji religijnej. Niniejszy tekst jedynie zarysował pewne elementy etyki buddyjskiej, co pozwala dostrzec zarówno jej analogiczność, jak i odmienność od zachodniego rozumowania etycznego.

WYBRANA LITERATURA

- BARNHART M.G., Theory and Comparison in the Discussion of Buddhist Ethics, „Philosophy East and West” 62(2012), nr 1, s. 16-43.
- EDELGLASS W., Buddhist Ethics and Western Moral Philosophy, w: A Companion to Buddhist Philosophy, red. S.M. Emmanuel, Wiley-Blackwell, Chichester 2013, s. 476-490.
- FLEMING K., Buddhist-Christian Encounter in Contemporary Thailand, Peter Lang, Frankfurt am Main 2014.
- GOWANS C.W., Ethical Thought in Indian Buddhism, w: A Companion to Buddhist Philosophy, s. 429-451.
- HARVEY P., An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- HARVEY P., Dukkha, Non-Self, and the Teaching of the Four „Noble Truths”, w: A Companion to Buddhist Philosophy, s. 26-45.
- JATAVA D.R., Buddhism in Modern World, ABD Publishers, Jaipur 2007.
- KALUPAHANA D.J., Ethics in Early Buddhism, University of Hawai’i Press, Honolulu 1995.
- KEOWN D., Karma, Character and Consequentialism, „The Journal of Religious Ethics” 24(1996), nr 2, s. 329-350.
- KEOWN D., Buddhist Ethics: A Very Short Introduction, Oxford University Press, Oxford 2005.
- OLSON C., The Different Paths of Buddhism: A Narrative-Historical Introduction, Rutgers University Press, New Brunswick 2005.
- PREBISH C.S., Ambiguity and Conflict in the Study of Buddhist Ethics: An Introduction, „The Journal of Religious Ethics” 24(1996), nr 2, s. 295-303.
- WERNER K., Authenticity in the Interpretation of Buddhism, w: The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity, red. M. Pye, R. Morgan, Mouton, The Hague 1973, s. 161-193.

ZARYS ETYKI BUDDYJSKIEJ**S t r e s z c z e n i e**

Niniejszy artykuł przedstawia zarys nauki moralnej buddyzmu. Fundamentalnie odwołuje się ona do powszechnego prawa dharmy, a w centrum posiada naukę o tzw. czterech szlachetnych prawdach oraz ośmiorakiej ścieżce, która prowadzi do osiągnięcia nirwany. Artykuł wyjaśnia również kryteria oceny moralnej czynu, wśród których szczególne znaczenie ma motywacja i intencja sprawcy czynu oraz skutki działania z istotnym ukierunkowaniem na ostateczną wolność od cierpienia. Wyjaśnia się również, w jakim zakresie etyka buddyjska może być rozumiana jako rodzaj etyki cnót czy jako teoria konsekwencjalistyczna. W ostatniej części tekstu podane są przykłady zastosowania norm etyki buddyjskiej do takich zagadnień, jak ekologia, przerywanie ciąży, samobójstwo i eutanazja.

Słowa kluczowe: buddyzm; etyka buddyjska.