

- Źródła B.
- Teksty buddyjskie
- B. w Indiach
 - Szkoły b. i doktryna
- B. w Tybecie
 - Szkoły i doktryny b.
- B. w Mongolii i Rosji
- B. w Chinach
- B. w Wietnamie
 - Doktryny i szkoły
- B. w Korei
- B. w Japonii
- B. w Polsce

BUDDYZM (sansk. bauddhadarśana, buddhadharma) — nurt systemów religijnych i filozoficznych, biorący początek w nauce Siddhārthy Gautamy, zw. Buddą (sansk. buddha, przebudzony), żyjącego w latach 563–483 przed Chr., powstały w Indiach i rozpowszechniający się na kraje Azji płd., wschodniej i centralnej; jedna z najstarszych religii uniwersalistycznych.

Buddyzmowi odmawia się niekiedy miana filozofii, twierdząc, że jest raczej pozbawionym spekulacji stylem życia (Budda osobiście odmawiał odpowiedzi na niektóre pytania spekulatywne), albo dowodząc, że jest zespołem praktyk mistycznych i magicznych. Niewątpliwie niektóre nurty buddyzmu są antyspekulacyjne, inne pietystyczne, są też nurty mistyczne oraz nurty praktyk i doktryn mających za cel uwolnienie umysłu od zbędnych pojęć i przywiązań. Nie może to jednak negować faktu, że b. w ciągu wieków wypracował rozliczne systemy filozoficzne sensu stricto: metafizyczne, ontologiczne, psychologiczno-etyczne, logiczne i in. Znane są nazwiska myślicieli, którzy stworzyli teksty zdecydowanie filozoficzne w Indiach, Tybecie, Chinach, Korei, Japonii, Wietnamie i Azji płd.-wschodniej.

B. rozpatrywany jako system społeczny bazuje na fakcie, że Budda stworzył nową społeczność — zakony męskie i żeńskie — która rychło nabrała charakteru misyjnego. Budda przeciwstawiał się uznaniu uprzywilejowanej pozycji jakiegokolwiek klasy społecznej (zwł. kapłańskiej), a co za tym idzie — odrzucał rolę ofiary, autorytet pism świętych (*Ved*) i w ogóle stanowo-kastową strukturę społeczeństwa — na rzecz „demokratycznej” solidarności wszystkich istot cierpiących. Celem Buddy było stworzenie nowej społeczności (*saṅghi*); nie był to jednak cel polityczny, lecz moralny, podbudowany refleksją teoretyczną. Budda odrzucił wszelkie odwoływanie się do etyki autorytetu na rzecz etyki rozumu i do etyki obowiązku stanowego (*svadharmy*) na rzecz etyki współczucia (*karuṇy*); odrzucił wreszcie odwołanie się do autorytetu w teorii poznania na rzecz wnikliwej analizy każdej doktryny. Nie można więc odmówić jego koncepcji społecznej i moralnej posiadania mocnej podbudowy teoretycznej (etycznej itp.), pomimo że ta teoria zmienia się w wielu istotnych punktach w licznych szkołach b.

B., jako jedna z religii uniwersalistycznych, w przeciwieństwie do innych religii nie jest religią objawioną, ale taką, której założyciel ogłosił, że własnym wysiłkiem doszedł do odkrycia odwiecznych podstawowych prawd (do których, zdaniem Buddy, może dojść każdy sam) i poddał swe nauki pod osąd swym następcom. Jako myśli racjonalistycznej, często odmawia się jej miana religii. Faktem jednak jest, że z punktu widzenia socjologicznego buddyzm zaspokaja potrzeby religijne ludzi na znacznych obszarach Azji, a w niektórych krajach stał się nawet symbolem wyższej religijności (w przeciwieństwie do dotychczasowej religijności bliskiej szamanizmowi — Korea, Japonia, Mongolia) lub religijności w ogóle (Wietnam przed XVIII w.). Ze względu na dużą tolerancję (a właściwie indyferentyzm) co do form kultu innych, niż szukanie potrójnego schronienia (w Buddzie, dharmie i sańdze), buddyzm wchłonał wiele współczesnych mu wierzeń indyjskich, a przenosząc się — wchłaniał wszędzie lokalne kultury — przez co stał się religią bardzo zróżnicowaną (religiami). Najłatwiej b. określić jako religijno-filozoficzną soteriologię (w większości wypadków będzie to autosoteriologia), która jest połączeniem podejścia praktycznego z teoretycznym.

Źródła B. Ok. VII w. przed Chr. w religii indyjskiej rozpoczął się wielki ferment religijny (jego początki można prześledzić w upaniśadach), który doprowadził do powstania dwóch istniejących do dzisiaj religii heterodoksyjnych — buddyzmu i dżinizmu, oraz trzeciej wygasłej — ājīvików. Przyczynami reakcji na religijność bramińską były: nadmierny formalizm rytualizmu tej ostatniej, skostnienie przedziałów kastowych oraz poszukiwanie indywidualnej odpowiedzialności człowieka za jego rozwój duchowy (już wcześniej występujące w formie ascezy). Odrzucenie automatycznego związku między ofiarą a zbawieniem, na rzecz aktywistycznej etyki indywidualnego wysiłku, a w rezultacie odrzucenie autorytetu *Ved* na rzecz autorytetu mistrza duchowego i własnej świadomości, odrzucenie absolutności przedziałów kastowych na rzecz zasady jedności rodzaju ludzkiego wobec cierpienia i wyzwolenia — są to zasady wpływające wprost z przyjętego prawa karmana i reinkarnacji. Człowiek zbiera sam żniwo własnych czynów, dobrych i złych, a zatem jeśli saṃsāra (krąg narodzin i śmierci) jest skutkiem zła, to tylko zdecydowana przewaga czynów dobrych nad złymi może prowadzić do wyzwolenia ze zła. Aby móc odróżnić dobro od zła, nie wystarczy wiedza o rytuałach — potrzebne jest poznanie samego siebie. Jeśli człowiek sam ma podjąć wysiłek własnego wyzwolenia, to prawość związana ze stanem społecznym nie może odgrywać decydującej roli.

Fakt, że religie buddyjska, dżinijska i ājīvików przyjęły reinkarnację jako pewnik, podczas gdy mniej więcej w tym samym czasie w ortodoksyjnych kręgach bramińskich pojawia się ona dopiero jako nowatorstwo, świadczy, że wierzenie to musiało być powszechne w kręgach, z których wywodzą się religie heterodoksyjne Indii. Wydaje się, że źródłem doktryny reinkarnacyjnej musiały być pierwotne wierzenia animistyczne i totemistyczne Mundów i Drawidów, obecne też wśród innych plemion pogranicza kraju Āryów. Religie heterodoksyjne rozwijały się najpierw wśród ludzi z klasy wojowników i kupców-rzemieślników (mieszkańców miast), ale rychło zaczęły przyciągać też braminów. Ostatecznie zasady religii heterodoksyjnych zasymilował hinduizm i znalazły się one w nurcie ortodoksji.

Los obu tych wielkich religii heterodoksyjnych był całkowicie odmienny. Dżinizm nigdy nie opuścił Indii, a tam nigdy nie stał się religią powszechną, pozostając wierzeniem pewnych warstw społecznych, ale przetrwał do dzisiaj. Buddyzm natomiast w ciągu kilku wieków rozprzestrzenił się po całych Indiach, szybko też stał się religią misyjną, zdobywając wyznawców w innych krajach Azji, by po piętnastu wiekach zaniknąć w swej ojczyźnie i trwać do dzisiaj tylko „na emigracji”, ale niejednokrotnie znajdując się w regresie wobec odradzających się kultów miejscowych (jak taoizm, konfucjanizm, shintōizm itp., które uległy pewnemu przekształceniu pod wpływem buddyjskim).

Budda nauczał, że głosi odwieczną prawdę (dharma), która okresowo bywa zapominana, musi więc być przypominana ludzkości przez przebudzonych (buddhów). Aby człowiek mógł się wyzwolić z wszechobecnego cierpienia, powinien pozbyć się pożądania, którego przyczyną jest niewiedza. W tym celu należy nie tylko doskonalić się moralnie poprzez „ośmioraką ścieżkę”, lecz też odczuwać solidarność ze wszystkimi istotami cierpiącymi (nie ma tu mowy o roślinach czy minerałach, ale zwierzęta są objęte tym uczuciem) oraz wyzwolić się z iluzji istnienia trwałej duszy („ja”, ātmana), która inkarnuje się w poszczególnych żywotach. Buddyzm nie odrzuca prawa karmana i reinkarnacji, ale tej ostatniej nadaje bardzo specyficzny sens niesubstancjalnego „przeradzania się” charakteru strumienia osobowości. Buddyzm, w przeciwieństwie do dżinizmu, stawia swym wyznawcom bardzo rozsądne i umiarkowane wymagania („droga środka”), nie wymaga od świeckich zrezygnowania ani z dotychczasowej profesji, ani z dotychczasowych form kultu. Stanowi to o sile, a zarazem o słabości buddyizmu.

Ostateczny cios buddyzmowi w Indiach zadał islam, choć nie można zaprzeczyć, że grunt pod ten cios buddyzm przygotował sobie sam. W swej zdolności do asymilacji miejscowych kultów (które uważał, co prawda, za zachowania ostatecznie bezwartościowe, ale dla prostego wyznawcy wskazujące pewien kierunek dyscypliny wewnętrznej, prowadzącej do samodoskonalenia), w demokratycznym podejściu do wszelkich indywidualnych form religijności, doprowadził do tego, że przestał odróżniać się w oczach prostego wyznawcy od wszelkich innych form kultu. Ponadto, w przeciwieństwie do dżinizmu, wytworzył silny przedział między świeckimi a mnichami, a nie wytworzył wzajemnej zależności obu tych grup, ich wewnętrznej solidarności. Odradzający się braminizm, ze sprawną (bo broniącą własnych interesów stanowych) warstwą kapłańską-bramińską, miał zadanie proste — wystarczyło inkorporować do ortodoksyjnego kultu religijność indywidualną, wraz z pielgrzymkami, kultami lokalnymi itp., aby całkowicie zniknęła z potocznej świadomości ideologiczna nadbudowa buddyjska. Kulminacją było uznanie Buddy przez wisznuzm za jedno z wcieleń Viṣṇu, dokonane w celu zwiedzenia ludzi demonicznych i w celu wyrugowania krwawych ofiar zwierzęcych. Buddyjska walka z nierównościami kastowymi była z kolei zbyt mało radykalna, aby być skuteczną, poza tym w Indiach ówczesnych kasty stanowiły element poczucia bezpieczeństwa dla szerokich warstw społecznych, więc i system kastowy z czasem powrócił z nową siłą.

Teksty buddyjskie. W całości zachował się tylko kanon szkoły theravādinów, w języku palijskim zw. *Tipiṭaka* (sansk. *Tripitaka*), natomiast kanony

innych szkół zachowały się we fragmentach, i to często nie w sanskr. lub prakrycie, lecz w tłum. na języki pozaindyjskie (tyb., chiń., ujgurski, sogdyjski, tocharski, gandharski itp.). Wyd. tych tekstów ma zapewnić seria „Śatapiṭaka” (Sto koszy). Tzw. chińska *Tripitaka* (w wyd. Taishō Shinshū Daizōkyō w stu tomach, pierwsze niekompletne pięćdziesięciopięciotomowe wyd. nosiło tytuł *Taishō Issaikyō*) powstała w latach 1923–1935 poprzez mechaniczne połączenie (choć w wyd. kryt. i uporządkowane tematycznie) wszystkich znanych tekstów buddyjskich w języku chiń. (bez względu na źródło pochodzenia) oraz jap. komentarzy, dzieł oryginalnych i jap. materiału ikonograficznego. Trzy ostatnie tomy zawierają indeksy w języku jap. (wyd. odrębne z opisem franc., cyt. jako *Fascicule annexé au Hōbōgirin*, 1957). Kanon tyb. nie posiada jednego wyd. kryt., ale kilka edycji ksylograficznych, różniących się często nie tylko układem i drobnymi wariantami językowymi, ale nawet dobozem pojedynczych tekstów — najważniejsze z nich to edycja z Pekinu (*bKa’-’gyur*, Peking 1411), sNar-thangu (*bKa’-’gyur*, 100 t., Narthang 1731, *bsTan’-gyur*, 225 t., Narthang 1742), sDe-dge (Derge) i Lhasy. Istnieją dwa wyd. z indeksami — Ōtani (1957, facsimile wyd. Peking, indeks cytowany jako *Tōhoku*) i Taipei (1993, facsimile wyd. Derge). Nadal ukazują się nowe edycje ksylograficzne, odbijane z płyt drewnianych przechowywanych w klasztorach w Tybecie i Chinach (np. Amdo) lub w Indiach i USA (np. Boulder, Colorado 1979, wariant wyd. Derge) — średnio ok. 350 t. W 1988 rozpoczęto w Princeton „Asian Classics Input Project”, mający na celu elektroniczne udostępnienie (w zasadzie niekrytyczne) edycji Narthang. Istnieją też wyd. kanonu mongolskiego i koreańskiego, częściowe tylko w systemie zachodnim, a kompletne w systemie tradycyjnym (ksylograficznym); brakuje jednolitego wydania kanonu wietnamskiego. Kanony tyb. i chiń., oprócz przekładów pism zawierających słowa przypisywane samemu Buddzie (buddhavācana, tyb. *bKa’-’gyur*) i słów jego bezpośrednich uczniów (buddhaśāsana, tyb. *bsTan’-gyur*), zawierają liczne prace późniejszych filozofów buddyjskich, często takie, których oryginał sanskr. nie zachował się, lub powstałe już w Tybecie czy Chinach. *Tipitaka* palijska zawiera tylko dwa pierwsze elementy, i to wg nauki tylko jednej szkoły, ale stanowi cenny materiał porównawczy do analizy myśli filozofów z innych szkół, zwł. abidharmicznych. Prace myślicieli późniejszych tej szkoły nie są włączone do kanonu, lecz wydawane oddzielnie. Kanon, w wyd. Pali Text Society w transliteracji Londyn 1883–1913, obejmuje 72 t.; równolegle jest wydawana od 1909 seria Pali Text Society Translation, w której prawie cały kanon jest przeł. na język ang. (istnieją też wyd. w alfabecie devanāgarī, Nālandā 1956–1961, 41 t., oraz tradycyjne w piśmie birmańskim, tajskim i syngaleskim).

Badanie filozofii buddyjskiej wymaga znajomości co najmniej czterech języków: sanskr., palijskiego, tybetańskiego i chiń. klasycznego. Późniejsi filozofowie buddyjscy z obszaru Azji płd.-wschodniej (Śri Lanka, Birma, Tajlandia, Laos, Kambodża) pisali swe prace z reguły w języku palijskim; mało zresztą jest dzieł oryginalnych, co związane jest z silnie apersonalnym podejściem theravādy; ci z obszaru Korei, Japonii i Wietnamu — w klasycznym języku chiń. lub zsinizowanej wersji własnego języka; w Japonii dzieła z zakresu myśli buddyjskiej powstają, poczynając od XV w., w języku narodowym; w Mongolii kanon buddyjski został przeł. w XVII w. z języka tyb., ale faktycznie niewiele powstało dzieł oryginalnych.

B. w Indiach. Wg tradycji, bezpośrednio po śmierci Buddy zebrał się sobór jego uczniów (w Rājagṛśze), mający na celu uporządkowanie kilku spraw wspólnoty buddyjskiej (saṅghi), jak kwestii dyscyplinarnych (zestawu reguł vinayi) i ustalenia kanonu tekstów autorytatywnych, zawierających nauki Buddy (dwu z trzech „koszy” *Tripitaki*). Zagadnienia te nie zostały rozstrzygnięte jednoznacznie. Wydaje się, że od początku istniały w saṅdze punkty kontrowersyjne, w których pierwotna nauka Buddy pozwalała na różne interpretacje — sam Budda zachęcał zresztą uczniów do wnikliwej analizy jego słów, własnych interpretacji teorii w świetle podstawowych prawd i nieprzyjmowania niczego wyłącznie na zasadzie autorytetu mistrza. Nauka buddyjska nie może polegać na ślepym przyjmowaniu, ale na zrozumieniu, które opiera się zarówno na poprawnym rozumowaniu, jak i na intuicyjnym (kontemplacyjnym) wglądzie w naturę rzeczywistości. Potrzeba nieustannego kwestionowania i dyskusowania zastanych doktryn (które po skostnieniu w dogmat tracą moc wyzwalającą) była wszechobecna w buddyzmie od początku i to ona, wraz z niekwestionowaną tolerancją w sprawach mniejszej wagi, była przyczyną niezwykle bogactwa doktryn, praktyk i nauk, jakie się w jego łonie pojawiły. Jedyne poważniejsze wyłomem w tym podejściu od początku istnienia buddyzmu stanowiła szkoła theravādy (nauki starszych), która za wszelką cenę chciała zachować ortodoksję pierwotnej nauki, a przez to zasklepiła się w pewnym okresie w dogmatyzmie; faktem jest, że dzięki temu szkoła ta zachowała ciągłość tradycji, sięgającej niemal pierwszego roku po śmierci Buddy, i jako jedyna zachowała w całości swój kanon świętych pism w języku palijskim. Pisma, które się zachowały (we fragmentach) w innych językach ind. oraz w przekładach tyb. i chiń. wskazują na istnienie tradycji równoległych do theravādy już w pierwszym w. po nirvānie Buddy.

Ok. sto lat po śmierci Buddy (czyli ok. 380 przed Chr.) zebrał się ponownie sobór siedmiuset arhatów w Vaiśali, aby rozstrzygnąć kwestię gorszących praktyk mnichów ze szkoły Vṛjjiputraków, którzy naginali dyscyplinę w dziesięciu punktach, zbliżając ją do bardziej elastycznego podejścia świeckich wyznawców; sobór potępił te praktyki, a przy okazji ponownie miał ustalić kanon *Vinayapitaki* i *Sūtrapitaki* (tradycje dotyczące drugiego soboru, choć różnią się w wielu istotnych szczegółach, zgodne są w podaniu przyczyny jego zwołania i ostatecznego rozstrzygnięcia). Mniej więcej w tym samym czasie, ok. 136 (albo 236) lat po śmierci Buddy, miała się pojawić pierwsza nauka heretycka bramina Mahādevy, który ogłosił pięć tez podających w wątpliwość niewzruszoność stanu arhata (znowu było to podejście bliższe podejściu ludzi świeckich). Herezja została potępiona, jednak pamięć o niej długo jeszcze wywoływała ferment w wielu gminach buddyjskich. Ostatecznie zwołano trzeci sobór w Paṭaliputrze, za czasów króla Aśoki (ok. 250 przed Chr.), wielkiego protektora buddyzmu (ale chyba także dżinizmu i ājīvików), podczas którego nastąpił rozłam na szkołę starszych (sthavirów, palijskie therów), czyli ortodoksję zakonną, i na szkołę mahāsāṅghików (przedstawicielei wielkiego zgromadzenia), jednoczącą głównie ludzi świeckich. Sthavirowie ustalili podczas soboru swój kanon w formie trzech „koszy” (doszedł „kosz” wyższej nauki — *Abhidharmapitaka*), ustalili listę punktów spornych, przyjęli za obowiązującą doktrynę vibhāyavādy (rozdzielania, czyli analizy krytycznej) i pod patronatem króla wysłali misjonarzy w cztery strony świata. Mahāsāṅghikowie zwołali swój sobór konkurencyjny i także wy-

słali misjonarzy, ale nie ustalili konkurencyjnego kanonu. Wskutek zaistnienia silnych tendencji odśrodkowych, obie szkoły wkrótce podzieliły się na większą liczbę sekt i szkół, różniących się niekiedy kwestiami dyscyplinarnymi, ale częściej kwestiami doktrynalnymi.

Szkoły b. i doktryna. Tradycyjnie mówi się o osiemnastu szkołach, ale jest to liczba raczej umowna, gdyż z różnych tekstów podających tę liczbę da się ustalić listę ponad trzydziestu szkół, wśród których kilka warto wymienić.

Szkoła *vātsīputrīya* (od imienia założyciela — *Vatsīputry*), zw. też *pudgalavāda*, nie przyjmowała powszechnej doktryny o identyfikacji osoby ludzkiej z pięcioma skandhami (grupami elementów ciała, świadomości, uczuć, pojęć i dyspozycji), lecz przyjmowała istnienie „osoby” (*pudgala* — stąd nazwa), która ani nie jest tożsama z pięcioma skandhami, ani od nich różna, ma się do skandh tak, jak płomień do paliwa. Jest ona tym, co się przeradza (wciela) z jednego żywota w drugi — gdyby była tożsama ze skandhami, ulegałaby unicestwieniu (teoria anihilacjonistyczna, heretycka); gdyby była całkiem różna od skandh, byłaby wieczna i nieuwarunkowana (teoria eternalistyczna, także heretycka). Szkoła ta była najbardziej krytykowana przez inne szkoły, jako sprzeciwiająca się podstawowemu dogmatowi buddyjskiemu.

Lokottaravādinowie byli pierwszymi, którzy przyjmowali, że Budda jest istotą nadludzką, pozaświatową (*lokottara*), a jego pobyt na ziemi odbył się w ciele pozornym, a nie rzeczywistym (rodzaj doketyzmu). Szkoła ta ma w sobie zaczątki *mahāyāny*; z jej nauki wywodzi się doktryna trzech ciał buddhy.

Szkoła *ekavyāvaharików* (głosząca, że *saṃsāra* i *nirvāṇa* są tylko pojęciami) przyjmowała, że wszystkie akty poznania pojęciowego są wyłącznie pustymi nazwami, nic nie posiada istnienia realnego, fikcją jest zarówno potok elementów, jak i zależne powstawanie, wszystko można zatem utożsamić z jednym bytem, pozbawionym rzeczywistości. Podobny irrealizm pojawiał się później wielokrotnie w historii buddyzmu w Indiach, Chinach czy Tybecie — najpopularniejszy z nich to teoria pustki (*śūnyatā*).

Szkoła *bahuśrutīya* (wielce osłuchanych) odegrała znaczną rolę w rozwoju pojęć logicznych w buddyzmie — ich definicje były z reguły negatywne, ale zawierały charakterystyczne sformułowania sugerujące, że w logice nie uznawali prawa wyłączonego środka. Przyjmowali, że są dwie prawdy: potoczna (światowa) — względna oraz absolutna — wyższa; twierdzili, że nie można o niczym powiedzieć, że posiada istnienie rzeczywiste, gdy wszystko jest tylko czystą nazwą (pojęciem).

Szkoła *prajñāptivādinów*, bardzo bliska poprzedniej, jest szkołą nominalistów, która na podstawie analizy słów dochodzi do szokujących wniosków, że przeszłość i przyszłość nie istnieją, albo że skandhy nie są cierpieniem.

Szkoła *gokulika* odrzuca nauki zawarte w innych księgach, niż *Abhidharma-piṭaka*, z kolei szkoła *sautrāntika* odrzuca właśnie *Abhidharmapiṭakę*, przyjmując tylko nauki zawarte w *sūtrach* — głosi rodzaj „brzytwy Ockhama”: redukcjonizm zbędnej liczby elementów, reprezentacjonizm, nominalizm.

Wiadomości, które mamy o większości tych szkół, są fragmentaryczne, pochodzą z dzieł krytycznych, zwalczających ich tezy (zwł. z pozycji *theravādy* i *sarvāstivādy*).

Dwie szkoły są znane dokładniej — theravāda i sarvāstivāda. Obie przyjmują fenomenalizm, momentalność wszystkich elementów składających się na strumień osobowości i na świat poznawalny, przyjmują realizm teoriopoznawczy i ontologiczny (prezentacjonizm). Obie dokonują klasyfikacji licznych elementów (dharm), ale schematy klasyfikacyjne są różne.

Abhidharmapiṭaka jednej i drugiej szkoły liczy siedem ksiąg, ale księgi te są zupełnie różne. *Abhidhammapiṭaka* palijska therāvady zachowała się w oryginale, mamy też do niej komentarze i dzieła podsumowujące, np. *Visuddhimagga* Buddhaghosy (390–455), *Abhidhammatthasaṅgahę* Anuruddhy (XII w., Birma) oraz liczne skróty powstałe w XX w. (np. Shwe Zana Aunga, Nyāṇatiloki, Lediego Sayadawa). Podejście filozoficzne therāvady jest podejściem scholastycznym, raczej porządkującym doktryny, niż twórczo je rozwijającym. W traktatach *Abhidhammapiṭaki* dominują matryce (matikā) i schematy klasyfikacyjne. Podejście jest apersonalne, stąd nie są znane imiona autorów wczesnych traktatów. *Abhidharmapiṭaka* sarvāstivādy — *Jñānaprasthana* Katyāyanīputry i sześć traktatów uzupełniających (ṣaṭpāda) oraz wielki komentarz *Mahāvibhāṣa* stu arhatów z Kaszmiru i Gandhary — zachowała się tylko w przekładzie chińskim. W sanskr. mamy zachowane nieliczne drobne dzieła tej szkoły, jak np. frg. *Pañcavāstuki* Vasumitry (II w. przed Chr., istniało trzech autorów o tym imieniu), autora nowego, obiektywnego schematu klasyfikacji dharm na pięć kategorii (pañca vastu). Zachował się też (w sanskr., tyb. i chiń.) traktat wierszem, streszczający wszystkie doktryny abhidharmiczne, *Abhidharmakośa* (*Skarbiec abhidharmy*) Vasubandhu (IV/V w.), który do własnego traktatu wyłożonego z pozycji sarvāstivādy napisał autokomentarz z pozycji nauki sautrāntików. Vasubandhu w późniejszym okresie swego życia nawrócił się na mahāyānę i stworzył podwaliny pod naukę szkoły vijñānavādy-yogācāry (E. Frauwallner głosił teorię dwóch Vasubandhów — młodszego i starszego).

Sarvāstivādinowie (głoszący, że „wszystko istnieje” — sarvam asti) wyróżniali się tym, że przyjmowali realne istnienie trzech czasów i wszystkich elementów od początku do końca wszechświata, ale rozróżniali w każdym elemencie poziom substratu (svabhāva) — wieczny, oraz poziom aktywności (svakāritra) — momentalny. To przeciw takim teoriom wystąpili sautrāntikowie ze swoją „brzytwą Ockhama” — teorią prajñāptisat (kategorie zbędne są tylko czystymi nazwami/pojęciami); przeciw tej teorii występowali też przedstawiciele szkół mahāyāny — madhyamaki, yogācāry i pokrewnych.

Theravāda jest szkołą żywą do dzisiaj na Cejlonie (Śri Lanka), w krajach Azji pld.-wschodniej (Mianma, czyli Birma, Tajlandia, Laos, Kambodża). Sarvāstivāda zniknęła z Indii, ale zostawiła po sobie ślady w Tybecie, Chinach i Japonii — jako szkoła, której teksty dyscypliny (vinayi) są powszechnie tam przyjmowane, i traktaty której (zwł. *Abhidharmakośa* Vasubandhu) są nadal czytane i komentowane. Szkoła ta istniała czas jakiś w Chinach i Japonii (chiń. qushe, jap. kushashū), aż została wchłonięta przez szkołę yogācāry.

Wszystkie te szkoły (czasami z wyłączeniem mahāsāṅghików, czasami theravādy) zwie się dzisiaj szkołami hīnayāny, czyli małego wozu, ale nazwa ta powstała nieco później, ok. roku setnego przed Chr., wraz z nazwą „mahāyāna”. Pojawienie się ich związane jest z rozwojem nauki o trzech „wehikułach” (termin „yāna” oznacza naukę buddyjską w ogóle, jako wehikuł wyzwolenia), trzech „karierach soteriologicznych”. Początkowo wyróżniano „wehikuł słucha-

czy” (śravakayāna), którzy poznawali naukę buddyjską (dharma) od Buddy i jego uczniów; „wehikuł buddhów indywidualnych” (pratyekabuddhayāna), którzy samodzielnie uzyskali przebudzenie (bodhi) poznając dharma i osiągnęli nirvāṇę; oraz „wehikuł buddhów doskonale przebudzonych” (samyak sambuddhayāna), którzy osiągnąwszy przebudzenie głoszą naukę w celu wyzwolenia wszystkich istot. Wraz z powstawaniem nowego ideału soteriologicznego bodhisattvy, ostatni z wehikułów zaczęto utożsamiać z wehikułem bodhisattvów, a szkoły głoszące ten ideał zaczęły nazywać go wielkim wehikułem (mahāyāna). Wehikuł uczniów (uznający ideał arhata) nazwano hīnayāna. Ta ostatnia nazwa, jako pejoratywna, nie była nigdy używana przez żadną ze szkół buddyzmu w odniesieniu do siebie samej; została ukuta przez zwolenników przeciwnej interpretacji buddyzmu, którzy do samych siebie odnieśli nazwę „mahāyāna”.

Ideał arhata (świętego, czyli mnicha dążącego do własnego wyzwolenia) jest, ich zdaniem, egoistyczny — sami przyjęli doskonalszy ideał bodhisattvy, przyszłego buddhy, który kierując się współczuciem w stosunku do innych istot cierpiących opóźnia dobrowolnie moment własnego wyzwolenia, aby wspomóc słabszych na ich drodze. Doktryna taka wydaje się naturalną konsekwencją herezji Mahādevy i dążeń ludzi świeckich do rozluźnienia dyscypliny zakonnej, czyli wywodzi się z kręgów „wielkiego zgromadzenia”. Rychło w nurcie mahāyāny pojawiły się nowe teorie: teoria wrodzonej wszystkim istotom natury buddhy (buddhadharmatā), jako zadatku przyszłego przebudzenia, czyli teoria załączku buddhy (tathāgatagarbha), teoria trzech ciał (trikāya) buddhy jako konsekwencja nadludzkiego charakteru istoty przebudzonej (prowadząca do uznania Buddy jako absolutu i doketystycznej wizji historycznego założyciela buddyzmu), teoria nagłego oświecenia (jako przeciwstawnego powolnemu doskonaleniu się moralnemu) czy teoria dwóch (a potem wielości) prawd wyzwalających. Wszystkie one miały swe źródło w teoriach szkół hīnayāny, tu jednak zostały zebrane razem; ostatnia wymieniona jest szczególnie ważna: Budda głosił naukę w zależności od poziomu świadomości swych rozmówców, niektóre wypowiedzi mają zatem sens powierzchowny (wypowiedziany wprost) i sens głęboki (do wywiedzenia). Każda wypowiedź może być ujęta z punktu widzenia potocznego, umownego (saṃvṛti-satya) oraz z punktu widzenia absolutnego (paramārtha-satya).

Mahāyāna nie zadowalała się sūtrami (wypowiedziami Buddy) przekazanymi przez szkoły i tradycje wcześniejsze, ale dla uzasadnienia swych nauk tworzyła lub „odkrywała” nowe teksty, mające także nazwę sūtr, w których Budda (już bardziej boski niż ludzki) głosi nowe nauki, o głębszym sensie, przeznaczone dla bardziej wnikliwych adeptów. Testy te miały być odnajdywane w różnych miejscach — ukryte w górach, w grotach, znajdujące się pod opieką nāgów (półboskich istot węzowych), czy wreszcie odkrywane w świadomości adeptów podczas medytacji. Najwcześniejszymi takimi anonimowymi tekstami, odkrytymi w II w. przez Nāgārjunę, są sūtry z klasy *Prajñāpāramitā* (*Doskonalej mądrości*), następnie *Vimalakīrtinirdeśa* (*Pouczenie Vimalakīrtiego*), *Saddharmapuṇḍarīka* (*Lotos Dobrego Prawa*), *Avatamsaka* (*Girlanda kwiatów*), *Laṅkāvatāra* (*Zstąpienie na Lanikę*), *Mahāvairocana* (*Wielkie Słońce*) Każda z nich prezentuje nowe koncepcje filozoficzne i soteriologiczne. Koncepcja „odkrywania ksiąg” była kontynuowana w Chinach (np. *Mahāparinirvāṇasūtra*) i Tybecie (gter-my Padmasambhavy).

W przeciwieństwie do nauk szkół hīnayāny, zwł. theravādy, nauki poszczególnych myślicieli późniejszych szkół mahāyāny w mniejszym stopniu są zależne od kanonu — są bardziej zindywidualizowane, i znamy nie tylko nazwiska autorów, ale często i dane biograficzne.

Koncepcja dwóch prawd legła u podstaw nauki Nāgārjuny (ok. 150–250), twórcy szkoły madhyamaki (zw. też mādhyamika). Nazwa „madhyamaka” (b. środkowej ścieżki) jest właściwie redundantna w stosunku do całej dharma (b.), która — jak deklarował Budda — jest właśnie środkową ścieżką. W swym dziele *Mūlamadhyamakārikā* (*Strofy o istotnej nauce Drogi Środka*) Nāgārjuna wyjaśnia, że rozróżnienie na saṃsāre (świat przeradzania się) i nirvāṇę jest tylko elementem prawdy potocznej, z punktu widzenia prawdy ostatecznej mamy do czynienia z powszechną pustką (śūnyatā), głoszoną przez sutry *Prajñāpāramitī*. Pustka, to brak, nieabsolutność — nirvāṇa jest nieabsolutna, bo pozbawiona przejawu, saṃsāra jest nieabsolutna, bo pozbawiona trwania. Rzeczywistość da się ująć tylko przez cztery tezy (koṭi): ani byt, ani niebyt, ani byt i niebyt, ani ani byt ani niebyt. Nie ma zatem żadnego wyzwolenia się poza uświadomieniem sobie faktu, że nie ma różnicy między wyzwoleniem (nirvāṇa) a brakiem wyzwolenia, między drogą a jej celem. Naukę Nāgārjuny i jego ucznia Devy (Āryadevy) rozwijali myśliciele ze szkoły madhyamaka — Buddhapālita (ok. 470–540) i Candrakīrti w kierunku zw. prāsaṅgika (sprowadzających do absurdu), Bhāvaviveka (ok. 500–570) w kierunku zw. svātantrika (wprowadzających samoistne rozumowanie). Ten ostatni myśliciel wykorzystywał dorobek szkoły logicznej Dignāgi (ok. 480–540) dla obrony stanowiska madhyamaki, ale jego stanowisko się nie przyjęło. Bardzo ważnym myślicielem madhyamaki z pocz. VIII w. był Śāntideva. Madhyamaka stała się podstawą większości doktryn filozoficznych buddyzmu w Tybecie oraz kilku szkół buddyjskich w Chinach (w tradycji sanlun, jap. sanron, czyli „trzech traktatów”).

Konkurencyjna względem madhyamaki teoria to vijñānavāda — b. „czystej świadomości”, zw. też yogācāra, praktyką yogi. Elementy jej filozofii znajdujemy w sūtrach *Avataṃsaka* i *Lankāvatāra*, ok. końca II w. Pierwsze traktaty tej szkoły napisali Asaṅga i jego młodszy brat Vasubandhu (ok. IV w.), ale powołują się oni na nauki otrzymane i zapisane pod imieniem Maitreyi (Maitreyaṇāthy), postaci mitycznej (przyszły buddha) lub historycznej. Asaṅga pisał dzieła o praktyce yogicznej, np. *Bodhisattvaśāstra* (*Szczeble bodhisattwy*), Vasubandhu — traktaty broniące i uzasadniające doktrynę czystej świadomości: *Vimśatika* i *Trimśika* (odpowiednio: *Traktat w dwudziestu strofach* i *Traktat w 30 strofach*). Skoro — jak uczyli już sautrāntikowie — nasze poznanie nie sięga sfery rzeczywistości zewnętrznej względem świadomości i wszystko jest tylko fenomenem, którego nasienie (załączek) tkwi w nas, a mimo to różne osoby poznają świat podobnie, to trzeba przyjąć, że wszyscy jesteśmy częścią powszechnej „świadomości-zbiornika” (ālayavijñāna), poza którą nie ma nic. Ta świadomość-zbiornik, to nic innego, jak załączek buddhy (tathāgatagarbha) w każdym z nas, trzeba go tylko odkryć. Yogācāra przyjmuje już trzy poziomy prawdy, trzy natury — nie dwie, jak madhyamaka — absolutną, względną i iluzoryczną. Praktyka drogi oczyszcza rzeczywistość względną z tego, co iluzoryczne i przekształca ją w rzeczywistość absolutną. Nauka madhyamaki przedstawia tylko rzeczywistość względną, łącząc w jednym zdaniu to, co nierzeczywiste i rzeczywiste, ale żonglerki słowne nie zapewnią dojścia do rzeczywistości absolutnej — do tego niezbędna

jest praktyka drogi. Z drugiej strony, czym innym miałyby być rzeczywistość względna, jeśli nie połączeniem absolutnego i iluzorycznego? I gdzie miałyby rzeczywistość iluzoryczna mieć swe źródło, jeśli nie w rzeczywistości absolutnej, skoro tylko ona istnieje?

Nauka yogācāry rozpowszechniła się w Indiach, Tybecie i Chinach w nie mniejszym stopniu, niż nauka madhyamaki. W późniejszym okresie rozwoju myśli buddyjskiej w Indiach powstała szkoła syntetyzująca — madhyamaka-vijñānavāda albo yogācāra-madhyamaka. Najwybitniejszym (znanym nam) przedstawicielem tej szkoły jest późniejszy misjonarz buddyjski w Tybecie — Śāntarakṣita (725–788), który w monumentalnym dziele (3645 strof) pt. *Tat-tvasaṅgraha* (*Kompendium zasad*), zachowanym w sanskrycie i w przekładzie tyb. wraz z komentarzem napisanym przez jego bezpośredniego ucznia Kamalaśilę (740–795), przedstawia panoramę zagadnień filozoficznych wówczas dyskutowanych oraz ich krytykę z punktu widzenia własnej szkoły, omawiając 26 zagadnień: problem początku świata jako powstałego z pramaterii (prakṛti), z Boga (Īśvary) lub z obu (w ujęciu sāmkhya), jako samoistnego, zagadnienie Brahmana (Absolutu) jako dźwięku (w ujęciu szkoły gramatyków), jako puruṣy — osoby (w ujęciu vedānty), zagadnienie duszy w ujęciu sześciu różnych szkół (nyāyi, sāmkhya, mīmāṃsy, advaita-vedānty, dżiniistów digambarów i vātsīputrīyów), zagadnienie trwałości bytu i momentalności, przyczynowości i prawa karmana (związku między działaniem a jego owocem), sześciu kategorii bytu w ujęciu vaiśeṣiki (substancji, cechy, ruchu, powszechnika, wyróżnika i inherencji), znaczenia słowa (apohy), postrzeżenia, wnioskowania, innych źródeł prawdziwego poznania (autorytetu, porównania, założenia, niepostrzegania-niewystępowania, nieodłącznego związku, prawdopodobieństwa, tradycji i przewidywania), poznania względnego i absolutnego, doktryny trzech czasów, doktryn materialistów, istnienia świata zewnętrznego, autorytetu ksiąg świętych (*Ved*), oczywistości poznania oraz wszechwiedzy Buddy.

Dyskusje logiczne Nāgārjuny oraz szkoły vijñānavādy dały impuls do rozwoju myśli teoriopoznawczej i logicznej w buddyzmie — system sautrāntika-vijñānavāda, stworzony przez Dignāgę (lub: Diñnāgę, ok. 480–540) i rozwinięty przez Dharmakīrtiego (ok. 600–660), przez sześć wieków (Dharmottara — ok. 750–810, Jñānaśrīmitra — ok. 980–1030, Ratnakīrti — ok. 1000–1050, Mokṣākaragupta — XI/XII w.) toczył dyskusje z hinduistyczną nyāyą i logiką dżinijską na temat poprawności sylogizmu (parārthānumāna) i terminu średniego (hetu), teorii znaczenia (apoha) itp.

Inną szkołą, która wywodzi się z yogācāry, ale właściwie nie znalazła swego miejsca w historii Indii, jest szkoła dhyāny (kontemplacji), przeniesiona przez Bodhidharmę do Chin i tam zakorzeniona jako chan, skąd promieniowała do Korei, Wietnamu i Japonii (zen). Akcentuje ona bezpośredni przekaz z umysłu do umysłu (intuicyjny, bez pośrednictwa słów), doktrynę o „nie-ja” (małym „ja” empirycznym) i wielkim „ja” kosmicznym, o przebudzeniu nagłym (choć doprowadzać ma do niego niewysłowiona praktyka), oraz o powszechności natury buddhy.

Późniejsza (po VI w.) myśl buddyjska w Indiach (a za nią myśl w Tybecie i w Chinach) zaczyna włączać elementy tantryzmu — doktryny o wyzwoleniu poprzez jednoczenie przeciwieństw, o odpowiedności makro- i mikrokosmo-

su, o możliwości stosowania zabiegów magicznych (mantry, maṇḍale) dla uzyskania yogicznych mocy i o możliwości wykorzystywania tych mocy w celu uzyskania rezultatów soteriologicznych (teoria ekwiwalencji). Mantry i ich recytacja stają się korelatem praktyki cnot (paramitā), a mądrość (prajñā) sama staje się najwyższą mantrą — formułą świętą *Sūtry serca*: „gate gate parāgate parāsaṃgate bodhi svāhā” (odeszłe, odeszłe, odeszłe na drugą stronę, doskonale odeszłe na drugą stronę, oświecenie, błogość), w formie skondensowanej mantry-zalążka (bīja-mantry) podawanej jako „Aḥ”. Doktryna ta wykształciła w b. nowy wehikuł, zw. vajrayānā (wozem diamentowym), który kładzie nacisk na takie elementy doktryny, jak: pustka — zamiast radykalnego empirycznego realizmu dharm, nie-dwójnia (monizm), niewyraźność (avyākṛta) rzeczywistości (jako konsekwencja milczenia Buddy), relatywizm, konieczność przekazu z mistrza na ucznia — stąd inicjacje i nauki ezoteryczne.

Nauki vajrayāny są wyraźne w dziełach Śāntarakṣity i Kamalaśīli. Ale właściwa linia nauczycieli buddyjskiej tantry (czyli mahāsiddhów) wywodzi się od Sarahy Rāhulabhadry (VI–VII w.), autora *Dohakośi* i jego ucznia Ārya Nāgārjuny II (VII w.), autora *Guhyasamājatantry* lub przynajmniej komentarza do tego tekstu. Późniejsi nauczyciele vajrayāny często nosili te same imiona, co wcześnie mistrzowie madhyamaki (przez co np. tradycja tybetańska utożsamiała te postacie, ale ponieważ miała problem z pogodzeniem niespójnych nauk domniemanych pojedynczych osób, więc wyróżniała w ich życiu dwa okresy: nauk opartych na sūtrach i nauk opartych na mantrach). Daty ich życia są często trudne do określenia i można się pokusić co najwyżej o chronologię względną (w obrębie linii przekazu) pomiędzy VII a XII w.

Wśród ciekawszych autorów vajrayāny warto wymienić kilku. Āryadeva-pāda, autor *Jñānasārasamuccaya* (*Zebranie „oceanów poznania”*), dzieła opisującego nauki różnych późnych szkół filozofii ind. (ok. X w.), pomimo pojawiającego się już synkretyzującego podejścia właściwego tantryzmowi głosi tezę, że madhyamaka nie może przyjąć świadomości (vijñāny) jako rzeczywistego bytu, ponieważ nie posiada ona ani pojedynczej, ani wielorakiej własnej natury (ekānekasvabhāva), jak „niebiański lotos” — rzeczywistość (tattva) jest wolna od czterech określeń zakładanych przez pojęciowanie dychotomizujące (czyli bytu, niebytu, obu oraz żadnego z nich). Kambalapāda, żyjący prawdopodobnie później od Śāntarakṣity, jest autorem *Prajñāpāramitopadeśi* (*Wykładu nauk Prajñāpāramity*) oraz *Maṇḍalavidhi* (*Ukazania [praktyki] maṇḍali*), dzieł o tendencji łączącej yogācāre ze svātantrika-madhyamaką. Advayavajra (zw. też Maitrīpāda) jest autorem kilku krótkich dzieł o nauce różnych szkół b. Vimalamitra, którego dzieła na język tyb. przeł. Ye-śes-sde [jesiede], jest autorem dwóch dzieł zachowanych tylko w przekładzie tyb., mających wielki wpływ na kształtowanie się doktryny szkoły rñing-ma [ninma] o wielkiej doskonałości (rdzogs-chen [dzokčhen]). W jednym z nich mówi o pozapojęciowym stanie medytacyjnym (nirvikalpa-bhāvanā), osiąganym w sposób natychmiastowy (yugapad), w drugim — o takimże stanie osiąganym w sposób stopniowy (kramaśaḥ). Dzieła te bliskie są dziełom Kamalaśīli o stadiach praktyki.

Upadek b. w Indiach to nie tylko skutek stopniowego wchłaniania mas buddyjskich przez odradzający się hinduizm, ale także skutek najazdów muzułmanów pod koniec XI i w XII w., którzy systematycznie mordowali mnichów buddyjskich, palili ich księgi, zburzyli promieniujące na całą Azję w I–VIII w.

uniwersytety w Nālandzie, Vikramaśīli, Odantapuri i in. Dalsza historia filozofii buddyjskiej to część historii filozofii Chin, Korei, Japonii, Wietnamu, Tybetu, a także krajów Azji pld.- wschodniej, gdzie rozwijała się theravāda (w tym sensie często nazywa się theravādę „b. południowym”, gdyż jest ona rozpowszechniona obecnie zwł. na Cejlonie, w Birmie, Tajlandii, Kambodży i Laosie, częściowo też w Wietnamie i Indonezji, choć w przeszłości była bardzo rozpowszechniona w całych Indiach i Azji Centralnej, jakkolwiek mało popularna w krajach Azji wschodniej i płn.).

B. w Tybecie (tyb. chos [chö]) pojawił się po raz pierwszy za króla Srong-btsana sGam-py [songcen gampo] (627–649), który doprowadził do stworzenia pisma tyb. przez A-nu Thon-mi Sambhoę (632) i dokonania pierwszych przekładów literatury buddyjskiej na język tybetański. Pomimo oporu ze strony przedstawicieli starotybetańskiej religii bon, b. stał się religią państwową za panowania króla Khri-sronga lDe-btsana [czhisong decen] (742–797), który w 758 zaprosił do Tybetu nauczycieli buddyjskich — Padmasambhavę i Śāntarakṣitę z uniwersytetu w Nālandzie w Indiach, aby systematycznie przekazali różne gałęzie nauki buddyjskiej (okres pierwszego przekazu). Padmasabhava (ok. 730–780), zw. w Tybecie Gu-ru Rin-po-che [guru rimpocie] (czyli Ratnaguru), mistyk i yogin buddyjski, miał swym wpływem uspokoić siły wrogie b., wybudował (wbrew magicznym zabiegom bon-pów) wielki klasztor bSam-yas [sam-je] w Lhasie i wprowadził wiele pisanych i ustnych nauk tantry (rgyud [giü]), m.in. przekazy mahāyogi i atiyogi, nauczane do dziś w szkole rñin-ma [ning-ma]; pozostawił po sobie teksty przetłumaczonych, a — wg tradycji — także wiele tekstów ukrytych (gter-ma [terma], sanskr. nidhi), które winny być ujawnione (odkryte) przez natchnionych adeptów w czasie odpowiednim, gdy ludzie będą przygotowani na ich przyjęcie (np. *Bar-do Thos-grol* [bardo thödzöl]). Miał też zostawić prorocтва dotyczące przyszłości buddyzmu w Tybecie, m.in. na temat rozproszenia Tybetańczyków po świecie w XX w.

Śāntarakṣita (725–788) wprowadził do Tybetu reguły vinayi (dyscypliny zakonnej) szkoły sarvāstivādy (i wyświęcił pierwszych siedmiu mnichów tyb.) oraz doktryny filozoficzne mahāyāny — synkretyzującej szkoły yogācāra-svāntantrika-madhyamaka, której był wybitnym przedstawicielem (gł. dzieło — *Tattvasaṅgraha*). Przeł. na tyb. kilka tekstów kanonicznych oraz niektóre dzieła własne. Nauczał „drogi stopniowej” (rim-gyis-pa [rimgjiba]), podczas gdy przybyły z Chin w 781 (na zaproszenie króla) mnich Hua Shang (lub Ho Shang, tyb. Hva-hrang) Mahāyāna nauczał „drogi nagłej” (cig-car-ba [cikciarła]), rodzaju pietyzmu pokrewnego prawdopodobnie szkole chan, co doprowadziło do konfliktu. Podczas zwołanego przez króla synodu w Lhasie (793–794), zwolennicy Hua Shanga zostali pokonani w dyspucie przez przybyłego z Indii najwybitniejszego ucznia i następcę Śāntarakṣity w Nālandzie — Kamalaśīlę (745–795), a ich nauki zakazane. Dysputa z bSam-yas stała się w późniejszej filozofii tyb. modelem dysputy filozoficznej pomiędzy dwoma modelami b.: modelem, gdzie analiza filozoficzna i praktyki moralne prowadzą stopniowo do oświecenia (gradualizm), i modelem, gdzie ten sam owoc uzyskuje się bez udziału umysłu, bez pojęć, dzięki nagłej konfrontacji z czystą naturą świadomości (subityzm). Kamalaśīla odrzucał pojęcie wrodzonej natury buddhy jako wewnętrznie sprzeczne i sprzeczne z aktualną kondycją ludzką, a także odrzucał ideę

„osiągnięcia przebudzenia bez robienia czegokolwiek” i skomponował dzieło *Bhāvanākrama* (*Stadia praktyki*, tyb. *sGom-rim* [gomrim]), gdzie wyjaśnia cele i metody praktyki duchowej i jej owoce w kontekście poglądu o niesubstancjalności rzeczywistości zjawiskowej. Wywodząca się od niego szkoła rñing-ma, czyli „starej doktryny”, koncentruje się na nauce o wielkiej doskonałości (rdzogs-chen [dzokchen]), czyli praktyce, w której bez wysiłku obecne są zarówno stadium wytwarzania (utpattikrama), czyli etap utożsamiania swego „ja” z bóstwem medytacyjnym (yi-dam [jidam], sanskr. iṣṭadevatā) za pośrednictwem mantry, a przez to osiągnięcia czystego poznania, jak i stadium wypełnienia (samppannakrama), w którym czyste poznanie zapewnia wyższą radość, wewnętrzną blask i realizację czterech stadiów pustki. Dzięki temu trzy ciała natury buddhy uzyskują równowagę w wewnętrznej świadomości z jej wszechobejmującym współczuciem.

Po krótkim okresie szybkiego rozwoju b., ok. roku 840 król Glang Darma [lang darma] rozpoczął prześladowanie b. i wspieranie bonu. Po ustaniu prześladowań, ok. wieku później, b. odradza się w Tybecie zachodnim (Guge), ok. 978 powraca do Lhasy, a w Tybecie wschodnim (Khams) mnich ind. Smṛti dokonuje przekładu dzieł nowej tantry. Pod kierunkiem tłumacza (lot-sa'-ba [locała]) Rin-chena bZang-po [rinchen zangpo] (958–1055) wiele setek rękopisów ind. sprowadzono z Indii pñ.-zachodnich (tuż przed zmieceniem z tych obszarów b. przez islam) i stopniowo tłum. na język tyb., ściągnięto także artystów buddyjskich, co dało początek kanonom malarskim Tybetu. Teksty przywiezione z Kaszmiru różnią się znacznie od tekstów sprowadzonych w następnym stuleciu z Nepalu i Biharu przez innych tłumaczy, co wskazuje na brak systematycznego kanonu mahāyāny w ówczesnych Indiach, na istnienie wielu nurtów tradycji interpretacji oraz na przypadkowość w zdobywaniu ksiąg przez Tybetańczyków. Pochodzenie tekstów różnych szkół tyb. z różnych źródeł ind. tłumaczy też większość dysput doktrynalnych między nimi do końca XIV w.

Szkoły i doktryny b. Tłumacz 'Brog-mi [dzokmi] (992–1072) sprowadził do Tybetu teksty licznych sutr i tantr, m.in. *Guhyasamājantrę* przypisywaną Nāgārjunie II oraz *Hevajratantrę* Virupy wraz z komentarzem mahāsiddhy Śāntipy z Vikramaśīli, która stała się podstawą nauki szkoły sa-skyia [sakia] (założonej w 1073 przez jego ucznia — 'Khona dKon-mchoga rGyal-pę [khön könchok gielpa]), głoszącej doktrynę lam-'bras [lamdze] („drogi i jej owocu”) — przebudzenia jako skutku połączenia nauki metafizyki i logiki buddyjskiej oraz kontemplacyjnych praktyk mahāyāny związanych z bóstwem Hevajrą (Kye-rdorje [kiedordzie]). Teoretyczną podstawę tym praktykom zapewnia nauka o nierozróżnianiu między saṃsārą a nirvāṇą oraz o niedualnej świetlistości pustki (śūnyata).

Wielki tłumacz Mar-pa (1012–1097), uczeń mahāsiddhy Naropy Jñānasiddhiego (1016–1100) z Phullahari (Bihar), przeł. na tyb. dzieło *Guhyasamājantra* (*gSang-ba-'dus* [sangładü]) i stał się w ten sposób założycielem tyb. szkoły bka'-rgyud [kagiü] (szkoła wywodzi się od nauczyciela Naropy — Tilopy Prajñābhady, 988–1069, albo jeszcze od jego nauczyciela). Nauka szkoły ogniskuje się wokół czterech stadiów mahāmudry (wielkiej pieczęci, phyag-rgya chen-po [chagia chenpo]), polegającej na ujęciu pustki jako wszechobejmującej osta-

tecznej natury rzeczywistości, poprzez stadia skupienia (ekāgrāta), wolności od fantazjowania (tworów pojęciowych — nirvikālpā), jednego smaku (ekarāsana) i nie-kontemplacji — praktyka wywodząca się z pojęć yogi snu (rmi-lam [mi-lam], sanskr. svapna), yogi przekazywania (lub przejrzystości) świadomości ('pho-ba [phoła], sanskr. saṃkranti) i yogi stanu pośredniego (bar-do, sanskr. antarābhāva). Uczniem Mar-py był wybitny poeta Mi-la-ras-pa [milarepa] (1052–1135), a jego uczniem sGam-po-pa [gampopa] (1079–1153), po którym szkoła bka'-rgyud podzieliła się na cztery szkoły. W tym czasie powstała też szkoła logiki i epistemologii gsang-phu [samphu] (rNgog lo-tsa'-ba Blo-ldan Śes-rab, Phya-pa Chos-kyi Seng-ge i ich uczniowie).

B. tyb. tego okresu zbliża się w zasadzie do synkretyzmu nauk madhyamaki i tantryzmu, z licznymi elementami magii w formie bardzo zbliżonej do bonu, oraz łączenia dyscypliny zakonnej z woluntaryzmem mistycznym yoginów. W celu uporządkowania tego stanu rzeczy, królowie Gu-ge (Tybet zach.) kilkakrotnie zapraszali do Tybetu Dīpaṅkarę Śrījñāṇę z Bengalu, zw. Atīśā (982–1054), słynnego prof. uniwersytetów w Bodhagāyi, Odantapūri i Vikramaśīli. Ostatecznie przyjął on zaproszenie w 1042 i stwierdził, że Tybetańczycy skłonni są podporządkować wszystko religii, choć popularne interpretacje teorii tantrycznych często dalekie były od świętości i ortodoksji. Zadaniem Atīśi było zreformowanie tych nauk i praktyk oraz oczyszczenie ich z elementów wulgarynych. Choć sam — jako mistrz tantryczny — nie stronił od niektórych zabiegów magicznych, pod wpływem swego ulubionego ucznia 'Brom-stona [dzomtön] (1005–1064) o poglądach dość purytańskich, nie głosił wprost nauk mistycznych i tantrycznych, ale skupił się na filozoficznych naukach zespołu tekstów *Prajñāpāramity* (*Doskonałej mądrości*), przez co pozostawał w opozycji do Mar-py i 'Brog-miego, którzy unikali z nim nawet spotkania. Reforma Atīśi dotyczyła ponownego wprowadzenia dyscypliny klasztornej i podkreślenia konieczności ścisłego powiązania ucznia z jednym nauczycielem (co miało zapewnić nieprzerwaną linię przekazu — koncepcja bardzo ważna dla nauk tantrycznych — a przyczyniło się do połączenia praktyk yoginów z praktykami mnichów). Nauka Atīśi skupiła się wokół praktycznego stosowania ideału bodhisattvy w życiu codziennym, co miało być możliwe dzięki takiemu przekształceniu świadomości (blo-sbyong [lodziong]), by wykształcił się umysł przebudzenia (byang-chub sems-dpa' [dziangchup sempa], sanskr. bodhicitta), którego istotą jest altruistyczne, wszechogarniające współczucie (karuṇā) i mądrość rozróżniająca (prajñā). Ćwiczenie umysłu dokonuje się przez siedmiopunktową naukę o przyczynie i skutku. Pełne przekształcenie świadomości następuje wtedy, gdy dążenie do osiągnięcia przebudzenia staje się spontaniczne i nie wymaga już celowego, świadomego ćwiczenia. Praktyczne elementy jego nauki, to modyfikacja *Guhyasamājantry*, wprowadzająca kult Lokeśvary (Avalokiteśvary) w miejsce pięciu buddhów medytacyjnych, a także wprowadzenie do Tybetu nauk kosmologiczno-astronomicznych kālacakry (koła czasu), włączając w to nauki o odpowiedzialności makro- i mikrokosmosu oraz o relacjach między ciałem a umysłem, i związanych z nimi mistycznych praktyk przekazu mocy. Jego główne dzieła: *Bodhipathapradīpa* (*Byang-chub lam-gyi sgron-ma* [jangchup lamgii dzönma], *Lampa na drogę przebudzenia*) i *Satyadvayāvātāra* (*bDen-pa gñis-la 'jug-pa* [dempa nila dziukpa], *Wprowadzenie do dwóch prawd*) powstać miały jeszcze w Indiach, ale ostateczną postać przybrały już w Tybecie.

Nauczanie Atiśi zw. jest drugim okresem przekazu b. w Tybecie. Atiśa biegle opanował język tyb., dzięki czemu mógł przełożyć nań wiele dzieł przywiezionych z Biharu. 'Brom-ston na podstawie nauki swego mistrza założył szkołę bka'-gdams [kadam], która później podzieliła się na trzy odłamy i przestała istnieć w XV w., po refomach Tsong-kha-py [conkhaba].

Spośród nauczycieli buddyjskich, którzy w tym okresie przybyli z Indii, warto wymienić Dam-pę (Pha-dam-pa Sangs-rgyas [phadampa sangie], koniec XI w.) — mistycznego yogina z południowych Indii, mistrza vinayi i tantry, wta- jemniczonego w praktyki maṇḍali i czarów, posiadacza wielu magicznych (nad- ludzkich) mocy, który pięciokrotnie odwiedził Tybet oraz Chiny. Jego nauka, zw. szkołą uspokojenia cierpienia (sdug-bsngal ži-byed [dungel zibie]), opiera się na tekście *Vidyottamatantry* i jest przetworzeniem koncepcji skuteczności ak- tów rytualnych czarowników (vidyadhāra Tantra): nie negując wartości czynów, przypisuje magiczną skuteczność poznaniu powstałemu podczas kontemplacji. Czyny rytualne tworzą system aktywny, pozwalający w tym życiu przekroczyć stan cierpienia, kontemplacja tworzy system pasywny, pozwalający po śmierci osiągnąć kres przeradzania się (nirvāṇę). Szczególna mantra wspierająca kon- templację to *Sūtra serca prajñāpāramity* (*Prajñāparamitāhṛdaya*). Czyny wg *Vidyotta- mantry* i szkoły ži-byed dzielą się na: związane z ordynacją zakonną, związane z praktykami ascetycznymi i związane z działaniem na rzecz dobra innych; mó- wi się też o pewnych czynach sekretnych, uzupełnianych w przekazie ustnym.

Podczas ostatniego pobytu w Tybecie Dam-pa udzielił m.in. inicjacji tan- trycznej czternastoletniej kobiecie — Labs-kyi sGron-mie [lapkii džönma] (zw. też Labs-sgron [lapdzön]), mniszce, żonie yogina Topabhādry, zawodowej lek- torce tekstów *Prajñāpāramity* i pomocnicy ofiarnej lamy bSod-namsa [sönam]. Jest ona najbardziej znaną mistyczką buddyzmu tyb., zw. Ma-gcig [macik] („Je- dyna Matka”), która połączyła praktyki Topabhādry, polegające na wizualizacji ofiary z własnego ciała na pożywienie dla innych istot, aż otrzyma się nowe ciało, z naukami prajñāpāramity, z nauką Śa-mar-py o dźwięku i z naukami Dam-py, w teorię i praktykę gcod [ciö] — uświadomienie sobie, że ofiarodawca, ofiara, proces ofiarowania i ofiarobiorcy mają naturę pustki, pozwala na odcięcie (gcod) przywiązania do ciała i do „ja”, a to umożliwia uwolnienie się od czterech „demonów” — zmysłów (percepcji), umysłu (myślenia), odczuć (przyjemności) i „ja”. Ostatecznie cała praktyka uświadamia, że w osobowości złożonej z ele- mentów brak jakiegokolwiek własnej istoty, że przyczyną cierpienia jest zaburzony (egocentryczny) stan umysłu, że medytacja uspokaja umysł i pozwala zrozumieć istotę rzeczy (nie-ja), co z kolei pozwala rozwinąć współczucie do wszystkich cierpiących istot. Dźwięk wprawiający ciało i umysł w wibrację, oraz asceza ułatwiają praktykę gcod, przy czym istnieje system żeński (mo-gcod) i system męski (pho-gcod) tej praktyki.

Na początku XIII w. przybył do Tybetu Śākyaśrībhādra z Kaszmiru (1127–1225) — jego uczniami byli wybitni przedstawiciele wszystkich szkół — który nauczał „czterech nauk”, mających na celu osiągnięcie przebudzenia jeszcze w tym żywocie (najpóźniej w momencie śmierci): właściwego poglądu, medytacji, aktu obrzędowego wypełnianego z wiarą oraz owocu (wypełnienia).

Gdy na początku XIII w b. zaniknął w Indiach po najeździe muzułmańskim, a Tybet dostał się pod panowanie Mongołów, b. był już na tyle ugruntowany w Tybecie, że wydawał się religią rodzimą. Tybet przestał potrzebować kon-

taktów ze światem zewnętrznym — czy to indyjskim, czy chińskim, gdyż przy okazji wchłaniania b. poznano tam rozliczne nauki świeckie (i na tym etapie się zatrzymano, utrzymując później kontakty jedynie z Nepalem). Aż do czasów Tsong-kha-py wiodącą rolę w rozwoju myśli i nauki w Tybecie odgrywali lamowie ze szkoły sa-skya. Do końca XIII w. zakończono przekład i ustalenie składu pierwszej części kanonu *bKa'-'gyuru* [kangiur] (*Przekłady kazań*) — tego ostatniego miał dokonać Bu-sTon [butön] (1290–1364) (który rozpoczął też prace nad systematyzacją drugiej części kanonu) — a pierwszego wydruku stu tomów dokonano w 1411 w Pekinie. Do poł. XIV w. przełożono, a do poł. XVII w. zamknięto uzupełnioną o oryginalne dzieła tyb. drugą część kanonu, *bsTan-'gyur* [tengiur] (*Przekłady nauk*) — pierwsze wyd. w sNar-thangu [narthang] w 1742. Kanon tyb. został przełożony na język mongolski w XVI-XVII w. Dzieła (pierwszego) nawrócenia Mongołów z szamanizmu na b. przypisuje się przełożonym klasztoru Sa-skya — Kun-dga' rGyal-mtshanowi [künga gielcen] (1182–1251), znanemu jako Sa-skya Paṇḍita, autorowi zbioru maksym z moralności buddyjskiej pt. *Drogocenna skarbnica* (*Legs-par bśad-pa rin-po-che'i gter śes-bya-ba'i bstan bcos*), oraz jego siostrzeńcowi, 'Phags-pie [phakpa] (1239–1280), autorowi alfabetu tyb.-mongolskiego. Sa-skya Paṇḍita był myślicielem, który wiernie zbliżył się do nauki logiki indyjskiej.

Koncepcje epistemologicznej szkoły b. (*sautrāntika-yogācāra*) były rozwijane w Tybecie w dwóch równoległych nurtach interpretacji dzieł Dignāgi i Dharmakīrtiego. Pierwszy nurt związany jest z pracami rNgoga lo-tsa'-by Blo-ldana Śes-raba [ngok locała loden sierap] (1059–1109), Phya-py Chos-kyi Seng-gego [čhaba čhökii senge] (1109–1169) i ich uczniów, należących do podszkoły sa-skyów — szkoły gsang-phu [sangphu] (od nazwy klasztoru). Podstawowe (jedyne zachowane) dzieło Phya-py — *Tshad-ma'i bsdus-pa* [c'heme düba] (*Streszczenie epistemologii i logiki*), stanowi początek literatury „zebranych zagadnień” (*bsdus-rva* [düra]), która była rozwijana zwł. w szkole dge-lug [geluk], ale stanowi konglomerat wnikliwych analiz i twórczych spostrzeżeń z licznymi nieporozumieniami i pojęciami wymyślonymi ad hoc (wypływającymi z niekompletnej znajomości kontekstu toczonych w Indiach dysput). „Zebrane zagadnienia” stanowią do dziś tradycyjny „wstęp do filozofii” w szkołach klasztornych cywilizacji tybetańskiej. Drugim nurtem logiki był nurt związany z Sa-skyą Panditą i jego dziełem *Rigs-gter* [rikter] (*Klejnot rozumowania*), w którym ostro krytykuje myślicieli ze szkoły gsang-phu, jako „domorosłych logików”. Nauka szkoły rigs-gter dała początek literaturze logicznej „znaków i wniosków” (*rtags-rigs* [tarik lub takrik], sanskr. *liṅga-yukti*). Faktem jest jednak, że dzieła szkoły gsang-phu były jeszcze w XV w. odbierane jako ciekawe, wnikliwe (a co za tym idzie poprawne), zaś dzieła szkoły rigs-gter — jako surowe, niewyglądzone, toporne.

Dyskusja między obiema szkołami koncentrowała się wokół kilku pojęć podstawowych. Np. szkoła gsang-phu przyjmowała realne istnienie (przynajmniej niektórych) uniwersaliów, zwolennicy szkoły rigs-gter odrzucali realność wszelkich uniwersaliów i innych pojęć (zgodnie z dharmakīrtiańską interpretacją teorii apohy, wykluczenia innych znaczeń). O ile jednak późniejsi myśliciele ind. przyjmowali jakąś formę realizmu w stosunku do wszelkich powszechników (np. konceptualizm Śāntaraksity, Mokṣākaragupty), to myśliciele ze szkoły gsang-phu gimnastykowali się, by wykazać, że choć pojęcie, jako wykluczenie, obejmuje wszelkie pojęcia, powszechniki, racje logiczne i inne konstrukty umy-

słowe, to wykluczenie jako takie i powszechnik jako taki są nierzeczywiste, ale nie wszystkie wykluczenia, powszechniki itp. są nierzeczywiste (w szkole dge-lugs nazwano to potem „trudnym punktem w teorii apohy”). Z kolei szkoła wywodząca się od Phya-py, stosując nowatorski sposób kwantyfikowania terminów i wprowadzając zmienne, rozwinęła wyrafinowaną i ciekawą teorię logiki dyskusji, w której konsekwencje (thal-'gyur [thelgiur]; sanskr. prasaṅga) zastępują racje o trojakiej charakterystyce (trirūpahetu) wnioskowania, stanowiące w logice ind. kluczowe pojęcie, tzw. wnioskowanie dla kogoś innego (parārthānumāna). W teorii Dharmakīrtiego, natura przenikania (vyāpti), jako koniecznego materialnego związku między racją a tym, co ma być dowiedzione, przedstawiała poważny problem dla interpretatorów, podczas gdy Phya-pa rozwiązał go w sposób nieznan w Indiach, idący w kierunku rozwiązania formalnego dwunastu typów vyāpti.

Dominująca pozycja b. powodowała próby odradzania bonu, który brniąc się przed zagrożeniem wymarcia przeszedł w XII–XIII w. szybki proces formalizacji swych doktryn na wzór i pod wpływem doktryn b. Obowiązująca interpretacja tantryczna doktryn b. ułatwiała takie podejście. W tym czasie ustaliła się, istniejąca do dziś, sytuacja religijna w Tybecie, gdzie uznaje się istnienie pięciu głównych tradycji duchowych (bon oraz cztery szkoły b.), a w każdej z nich istnieją nauki egzoteryczne (dostępne teoretycznie wszystkim, de facto — elitom intelektualnym) oraz nauki ezoteryczne, dostępne inicjowanym (w zasadzie mnichom), zawierające różne poziomy wiedzy tantrycznej. Religijność ludowa łączy z tą wiedzą elementy wierzeń i praktyk popularnych, i często jest synkretyczna — ani buddyjska, ani bonistyczna.

Pomimo dominującej terminologii madhyamaki, trudno jest zaliczyć szkoły buddyzmu tyb. tego okresu do tego systemu, gdyż każda z nich łączy w sobie elementy nauki szkół sautrāntiki, sarvāstivādy, vijñānavādy i madhyamaki — w system dość synkretyczny, choć niejednokrotnie oryginalny w szczegółach. Systematyczna synteza madhyamaki i yogācāry została dokonana przez Dolbu-pę Śes-raba rGyal-mtshana [dölbupa sierap gielcen] (1292–1361) ze szkoły jo-nang [dzionang], zw. też gżan-stong [zientong] (przyjmujący pustkę tego, co inne), powstałej na bazie trzech starych tradycji. Nauka ta, kontynuowana w XVI w. m.in. przez Tāranāthę, autora historii buddyzmu w Indiach, została ponownie odkryta w XIX w. przez 'Jam-mgona Kong-sprula [dziamgön kongczül] (1813–1899), myśliciela reprezentującego ruch ris-med [rime] (ruch niesekciarski). Teoria ta — za yogācārą — przyjmuje, że rzeczy mają potrójną naturę (svabhāva): wyimaginowaną (parikalpita), czyli wymyśloną przez język i myśl, wzajemnie uwarunkowaną (paratantra) i absolutnie doskonałą (pariniṣpanna). W połączeniu z tyb. madhyamackim rozróżnieniem na „puste samego siebie” (rang-stong [rangtong]) i „puste tego, co inne” (gżan-stong [zientong]), interpretują te terminy w następujący sposób: natura absolutna jest pozbawiona (pusta) tylko tego, co inne — natury wyimaginowanej i wzajemnie uwarunkowanej; zatem natura absolutna pozwala uniknąć nihilistycznej wizji, że wszystko jest tylko iluzją; z drugiej strony natura wyimaginowana i natura wzajemnie uwarunkowana są pozbawione (puste) samych siebie, czyli nie istnieją. Argumentacja uwzględnia wypowiedzi różnych autorów buddyjskich z różnych heterogenicznych szkół: ponieważ Nāgārjuna stwierdza, że tylko prawdy konwencjonalne są puste same z siebie, więc absolut musi istnieć jako odwieczna prawda (prajñā);

a skoro yogācāra mówi, że w prawdzie nie ma podziału na podmiot i przedmiot, więc absolut jest tożsamy z naturą buddhy, takością (tathatā) i szczytem bytu (bhūtakoti); tantryczna zasada jedności pustki i szczęśliwości jest nie do wytłumaczenia bez takiego rozumienia pustki.

XIV i XV w. to okres bardzo intensywnej twórczości komentatorskiej w wielu klasztorach oraz powstawania nowych szkół i systemów. W tym czasie powstało pierwsze dzieło traktujące o historii b. w Indiach i w Tybecie — *Chos-'byung* [chödziung] (*Powstanie Dharmy*) Bu-stona [butön] (1290–1364), autora komentarzy do *Yogatantry*, *Guhyasamājatantry* i *Kalacakratantry*, redaktora *bKa'-'gyuru*. Jego mistrz, Phags-'od [phak'ö], zabraniał spisywania swych nauk, a gdy Bu-ston je spisał, nakazał mu odtworzyć je niedosłownie, gdyż właściwy sens i tak nie może stanowić przedmiotu rozumowania, lecz musi być pojęty przez inicjację obejmującą doświadczenie indywidualne. Uczniowie Bu-stona założyli w ramach szkoły sa-skya nową podszkołę: *zva-lu* [zialu], która kontynuuje metaforyczno-ezoteryczne podejście do b. Szkoła ngor-pa (też podszkoła sa-skyi), założona przez lamę Kun-dga' bZang-pę [künga zangpo] (1382–1444), skupiła się na egzegezie i interpretacji dzieł *Prajñāpāramity*.

Największym reformatorem i filozofem tyb. tego okresu był Je Tsong-kha-pa Blo-bzang Grags-pa [dzie congkhaba lozang dzakpa] (1357–1419). Początkowo wyświęcony na mnicha w szkole karma bka'-rgyud, wyruszył w podróż po wielkich klasztorach Tybetu środkowego, by studiować dyscyplinę zakonną (vinayę), naukę *Prajñāpāramity*, logikę, retorykę, tantrę, medycynę, śpiew i tańce. Największy wpływ wywarli na niego Red-mdā'-pa [redampa] (ze szkoły sa-skya) i dBu-ma-pa [lumaba] (ze szkoły bka'-gdams). Przejął się ideami Atīśi i założył klasztor Ri-bo dGa'-ldan [ribo ganden], gdzie wprowadził surową dyscyplinę klasztorną i szczegółowe curriculum nauczania, obejmujące „zebrane zagadnienia”, logikę (rtags-rigs), filozofię abhidharmy, yogācāry i madhyamaki. Był przeciwny synkretyzmowi wcześniejszych szkół: łączeniu madhyamaki z yogācārą w jeden system, jako dwóch całkiem odrębnych systemów myśli, a w obrębie samej madhyamaki przywrócił czystą, tradycyjną naukę prāsaṅgika-madhyamaki (thal-'gyur-ba [thelgiurła]) Buddhapāli i Candrakīrtiego, przeciwko svātantrika-madhyamace (rang-rgyud-pa [rangiüba]) Bhāvaviveki. Łącząc medytacyjny wgląd z wnikliwym rozumowaniem w dziełach swych prostował nieporozumienia narosłe wokół interpretacji pojęcia pustki i podstawowych zasad tantry w dziełach Nāgārjuny. Uwypuklając czysto etyczne podstawy skutecznej ścieżki rozwoju duchowego, przywrócił pierwotne znaczenie dyscyplinie i „drodze stopniowej” (lam-rim [lamrim]). Jego główne dzieła: *Lam-rim chen-mo* [lamrim chenmo] (*Wielki wykład stadiów drogi*) i *Lhag-mthong chen-mo* [lhakthong chenmo] (*Wielki wykład wglądu*) traktują o filozofii madhyamaki i praktyce wglądu (lhag-mthong [lhakthong], sankr. vipaśyanā). Dzięki wskazaniom Tsong-kha-py, w szkole dge-lugs przywrócono studium myśli Nāgārjuny, Asangi Dignāgi.

Następca Tsong-kha-py, dGe-'dun-grub [gendündzup] (1391–1474), uczynił ze swej szkoły silną i dobrze zorganizowaną sektę, którą nazywano początkowo „nową bka'-gdams”, a później nadano jej nazwę dge-lugs [geluk] („wzór cnoty”) lub potocznie zw. ją sektą żółtych czapek. Na wzór innych szkół (zwł. bka'-rgyud) wprowadził system reinkarnowanych lamów stojących na czele sekty. Jego trzeci następca, bSod-nams rGya-mtsho [sönam giaco] (1543–1588), udał się do Ałtan-chana, władcy Mongołów, oddał mu Tybet w opiekę i przyjął

z jego rąk tytuł ta'-la'i [tale] (ocean [poznania], tłum. tyb. rgya-mtsho [giaco]). Tytuł ten, znany w Europie jako Dalaj Lama (tyb. bla-ma — mistrz), został retrospektywnie nadany dwóm jego poprzednikom, a poczynając od V Dalaj Lamy przywódcy sekty dge-lugs stali się religijnymi i politycznymi władcami Tybetu. Niektórzy Dalaj Lamowie byli też mecenasami nauki i sztuki. V Dalaj Lama — Ngag-dbang Blo-bzang rGya-mtsho [ngałang lozang giaco] (1617–1682), jako polityk, umacniając swą sektę, zlikwidował wszystkie klasztory szkoły jo-nang i przekształcił je w ośrodki swej szkoły, ale ponadto był wielkim myślicielem, nie stronił od nauki w klasztorach innych szkół (sa-skya, ngor-pa, rñing-ma), był niezależnym badaczem myśli szkoły sarvāstivāda (napisał komentarz do *Abhidharmakośi* Vasubandhu), pisał dzieła z zakresu vinayi, retoryki, astrologii, nauczał sanskr. i odnowił kontakty naukowe z Indiami. VI Dalaj Lama — Tshangs-dbyangs rGya-mtsho [c'hangjang giaco] (1683–1707) wsławił się pięknymi lirykami. XIV Dalaj Lama — bsTan-'dzin rGya-mtsho [tendz'in giaco] (ur. 6 VII 1935), laureat pokojowej Nagrody Nobla (1989) i przywódca (od 1959) rządu tyb. na uchodźstwie, jest uznanym w świecie autorytetem moralnym XX w., autorem licznych dzieł z zakresu filozofii, religii i moralności buddyjskiej oraz opracowań popularyzujących wiedzę o b. tyb. na Zachodzie, m.in. *A Human Approach to World Peace, Kindness, Clarity and Insight, Opening the Eye of New Awareness, The Kalacakra Tantra* i *My Land and My People* oraz *Freedom in Exile* (dwie części autobiografii).

Opracowanie filozofii tyb. po Tsong-kha-pie jest obecnie trudne, gdyż większość dzieł źródłowych jest niedostępna. Wraz z dużym zainteresowaniem b. tyb. na Zachodzie powoli pojawiają się przekłady i prace interpretujące nie tylko dzieła z zakresu praktyki tantrycznej (egzo-ezoterycznej), ale i dzieła z zakresu logiki, metafizyki itp.; nadal jednak brak podsumowań. Asian Classics Input Project w Princeton postawił sobie za zadanie przybliżenie w formie elektronicznej nie tylko tyb. kanonu buddyjskiego, ale i dzieł filozoficznych; rozpoczął od wydania (na dyskiecie) sześciu tyb. słowników i glosariuszy filozoficznych (*Drang-nges, dGe-'dun ñi-śu, rTen-'brel, bSam-gzugs, Kun-gźi* i *Phyag-rgya chen-mo*).

B. w Mongolii i Rosji. W Mongolii b. pojawił się podczas podbojów Czyngis-chana. Religią Mongołów w tym czasie był szamanizm. Do pierwszego nawrócenia Mongolii na b. miało dojść za przyczyną Sa-skya Paṇḍity i 'Phags-py (ok. 1240), ale Mongolia ponownie wróciła do szamanizmu. Faktyczne (powtórne) nawrócenie dokonało się dopiero za czasów III Dalaj Lamy (1543–1588) i Ałtan-chana. W XVII w. przełożono kanon tyb. na język mongolski (*Ganžur* i *Danžur*).

B. pojawił się w Buriacji i Tuwie (obszary zamieszkałe przez plemiona mongolskie) mniej więcej w tym samym czasie, co w Mongolii właściwej (XVI w.). Kałmucy są plemieniem ojrackim, które w XVII w. osiedliło się nad dolną Wołgą, przynosząc ze sobą b. do Europy. Buddyści w Rosji (Buriaci, Tuwińczycy i Kałmucy) utrzymują ścisły związek z b. mongolskim i tyb. i należą do szkoły dge-lugs. B. wśród tych ludów jest religią typowo tradycyjną, zmieszaną z szamanizmem. Wydaje się, że żaden z ludów mongolskich nie wydał z siebie (znanego) wybitnego myśliciela buddyjskiego.

B. w Chinach (chiń. fojia) pojawił się w I w. po Chr. (pierwsza wzmianka pochodzi z roku 65); przywędrował on z królestw położonych w oazach Serindii (Azji środkowej), wzdłuż jedwabnego szlaku, które uległy wpływowi indyjskim już w III w. przed Chr. (Chotanu, Kuczy, Sogdiany, Kaszgaru, Partów, Kuszanów); ich mieszkańcy odgrywali początkowo większą rolę w przekazaniu Chinom własnej interpretacji b. niż mnisi z Indii właściwych. Rozróżnienie tych dwóch źródeł jest jednak trudne ze względu na znikomość materiału zachowanego zarówno w językach ind., jak i serindyjskich. Równie trudna jest kwestia określenia pochodzenia wielu tekstów tłum. na język chiń. — od samego początku nie są to sūtry wczesnego b. (hīnayāny), lecz przede wszystkim teksty późne, powstałe prawdopodobnie właśnie w Azji centralnej. W ten sposób, o ile w klasztorach w Indiach hīnayāna zawsze współistniała z mahāyāną na równych prawach, o tyle w Chinach b. został zdominowany prawie od początku przez interpretację mahāyānistyczną, właściwą dla tych regionów. Późniejsi misjonarze buddyjscy z Indii przybywali albo drogą zachodnią, albo drogą morską przez Jawę, rzadziej drogą lądową przez Birmę i Indochiny.

Pierwsze tłum. tekstów buddyjskich na język chiń. pojawiają się po przybyciu w 148 do Luoyangu partyjskiego mnicha Ana Shigao (An-si Qing), księcia z dynastii Arsacydów, zm. w 170. Przekładał on krótkie traktaty (nie wykazujące żadnych śladów myśli mahāyāny) związane z abhidharmą (wyższą nauką), vinayą (dyscypliną zakonną) i medytacją. Nie wiadomo, ile tekstów faktycznie przełożył, gdyż w miarę upływu czasu przypisywano mu ich coraz więcej: z wyliczanych w jednym katalogów z VI w. 176 tłum. mu przypisywanych (co można porównać z listą z roku 374, zawierającą tylko 35 przekładów), zachowało się 55 tekstów, z czego niewątpliwych przekładów Ana Shigao jest zaledwie 4. Związane jest to z powszechnym w Chinach podejściem, że późni autorzy własne dzieła filozoficzne przypisywali mistrzom przeszłości, dla dodania tym dziełom autorytetu: w przypadku tekstów buddyjskich takim sposobem było podanie, że tekst był tłum. na język chiń. — im dawniej, tym lepiej. Respekt dla słowa pisanego sprawiał, że Chińczycy przez kilka następnych wieków wyprawiali się do Azji centralnej i zwł. do Indii w poszukiwaniu oryginalnych tekstów, które następnie wielokrotnie tłumaczono (wiele z tych przekładów zachowało się do dzisiaj).

Drugi ważny tłum. to Lokakṣema z Yuezhi (Zhi Loujiachan, tworzył w Luoyangu w latach 168–188), który przełożył m.in. *Aṣṭāsāhasrikā-Prajñāpāramitāsūtrę* (*Sūtrę doskonałej mądrości w ośmiu tysiącach strof* oraz *Sukhāvotīyūhę* (*Wykład [doktryny] o Raju [Buddy Amitabhyl]*). Pierwsze z tych dzieł wywołało w Chinach wielkie zainteresowanie teorią pustki (śūnyatā; chiń. kong), która przez kilka wieków była interpretowana w świetle teorii taoistycznych; dzieła z cyklu *Prajñāpāramity* były odtąd tłum. aż do VIII w. Drugie dzieło — jedna z podstaw myśli amidyizmu — musiało czekać aż do przełomu V i VI w. na uznanie. Lokakṣema uważany jest za tego, który wprowadził do Chin mahāyānę.

Działalność tłum., zarówno pochodzenia ind. i środkowoazjatyckiego, jak i chiń. czy wschodnioazjatyckiego, trwała przez następne tysiąc lat. Spośród ważnych nazwisk należy wymienić: Scytę Dharmarakṣę (pracował w Dunhuan-gu w latach 266–308), tłum. wielu dzieł *Prajñāpāramity*, *Ratnakūṭy* (*Dzban z klejnotami*), *Saddharmapundarīki* (*Lotosu Dobrego Prawa*) i wczesnych dzieł yogācāry, jak *Yogācārabhūmi* (*Stopnie praktyki yogi*); Chińczyka Dao'ana (312–385), autora

pierwszego katalogu tekstów kanonicznych, krytyka dotychczasowych metod tłum.; Kuczańczyka Kumārajīvē (344–413), który założył w 401 w Chang’anie szkołę tłumaczeń, gdzie przełożył cztery fundamentalne dzieła madhyamaki oraz wiele popularnych sūtr mahāyāny (wiele z nich po raz drugi lub trzeci), a także poprawiał, wraz ze swymi współpracownikami, przekłady swych poprzedników; choć jego tłum. nie zawsze są wierne, jednak wyrażone w eleganckim języku chiń., co sprawia, że do dziś są popularniejsze od późniejszych dokładniejszych przekładów Xuanzanga; Buddhahadrę z Kapilavastu (359–429; działał w Chinach od 410, w tym w Nankinie od 413) i Faxiana (ok. 335–420), jednego z pierwszych pielgrzymów chiń. do Indii (399–413), autora *Zapisków z krajów buddyjskich*, autorów przekładu *Mahāsāṅghika-vinayi* ([Kodeksu] dyscypliny szkoły mahāsāṅghików), pierwszej recenzji *Avatamsakasūtry* (*Sūtry girlandy kwiatów*) i frg. *Mahāparinirvāṇasūtry* (*Sūtry [mahāyāny] o wielkiej ostatecznej nirvāṇie*); grupę tłum. z przełomu IV i V w., m.in. Buddhayaśasa, Saṅgharakṣę, Saṅghadevē, Guṇabhadrę, którzy przełożyli liczne dzieła hīnayāny — kazania Buddy (sūtry), reguły dyscypliny (vinayi) trzech szkół, dzieła abhidharmy szkoły sarvāstivādy, a także dzieła yogācāry: *Bodhisattvabhūmi* (*Szczeble [kariery] bodhisattvy*), *Laṅkāvatārasūtrę* (*Sūtrę o zstąpieniu na Cejlon*) i *Samdhinirmocanasūtrę* (*Sūtrę rozwiązania więzów [tajemnic]*); drugą grupę tłumaczy z przełomu VI i VII w. (Ratnamāti, Prajñāruci, Bodhiruci), którzy tłum. dzieła Asaṅgi i Vasubandhu, w tym komentarze do sūtr mahāyāny, co spowodowało rozwój szkoły vijñānavādy w Chinach; Paramārthę z Ujjayanī (500–569), który znał słabo chiń., a jego towarzysze słabo sanskr., więc jego przekłady zawierają liczne wtręty wyjaśniające i egzegetyczne — cenne, gdyż znał dobrze naukę licznych szkół vijñānavādy; niestety na sześćdziesiąt przełożonych tekstów zachowała się ledwie połowa; najważniejsze z nich, to *Mahāyānasamgraha* (*Kompendium mahāyāny*), niesłusznie zaś jest mu przypisywane tłum. apokryficznego dzieła chiń. *Mahāyānaśraddhotpādaśāstry* (*Traktatu o powstaniu wiary mahāyāny*) pseudo-Aśvaghosy, ale traktat ten powstał w bliskich mu kręgach; Chińczyka Xuanzanga (602–664), który spędził w Indiach prawie 20 lat (627–645), i przywiózł ze sobą 657 dzieł, a potem spędził resztę życia na przekładaniu i komentowaniu niektórych z nich; najważniejsze z siedemdziesięciu pięciu przełożonych dzieł (o objętości 1390 zwojów) to: *Mahāprajñāpāramitāsūtra* w sześciuset zwojach, *Mahāvibhāṣā* (*Wielki Komentarz [do abhidharmy sarvāstivādy]*) w dwustu zwojach, *Yogācāryabhūmiśāstra* (*Traktat o stopniach mistrzów yogi*) w stu zwojach, dzieła logików buddyjskich; wg swej relacji (*Siyouji, Relacja z krajów zachodnich* — bardzo cennego źródła wiedzy o Indiach z VII w.), dokonał on w roku 647, na prośbę króla Bhāskary z Kāmarūpy (Assamu), jedyne przed XIX w. przekładu dzieła filozofii chiń. na język ind. — mianowicie *Daodejingu* (*Księgi Drogi i cnoty*) autorstwa Laozi oraz „retranslacji” na sanskr. apokryfu *Mahāyānaśraddhotpādaśāstry* pseudo-Aśvaghosy (przekłady nie zachowały się); Yijinga (635–713), jednego z późniejszych wielkich pielgrzymów do Indii (671–695), autora *Relacji o czcigodnych mnichach, którzy szukali Prawa w krajach zachodnich* oraz *Relacji o buddyzmie z drogi przez Morze Południowe* (m.in. opisującej sytuację b. w Indonezji i Indochinach); sprowadziwszy 400 dzieł sanskr., sam przełożył 56 z nich w dwustu trzydziestu zwojach — głównie dzieła dotyczące dyscypliny zakonnej oraz sūtr mahāyāny; Śubhakarasiṃhę (637–735), Vajrabodhiego (671–741) i Amoghavajrę (705–774), autorów przekładów licznych dzieł tantrycznych, nieznanymi jeszcze

Xuanzangowi i Yijingowi podczas ich pobytów w Indiach, m.in. dzieła podstawowego dla szkół chiń. i jap. vajrayāny: *Mahāvairocanasūtry (Sūtry o wielkim Buddzie Vairocanie, Wielkim Słońcu)*. Otwarta oficjalna szkoła tłumaczeń w Bianliang (funkcjonująca 982–1058) produkuje tłumaczenia niskiej wartości, a napływ nowych dzieł ind. kończy się ok. 1048. Pojedynczy tłumacze drobnych dzieł istnieli jeszcze w czasach panowania Mongołów w Chinach (1280–1376).

W pierwszych przekładach, aż do czasów Kumārajīvy, posługiwano się metodą geyi (dopasowywania znaczeń) — w której dla znalezienia chiń. odpowiedników buddyjskiej terminologii sanskr. używano terminów z filozofii taoistycznej — z dzieł Laozi, Zhuangzi i z *Yijingu (Księgi przemian)*, co pierwotnie ułatwiało wnikanie filozofii buddyjskiej do kręgów intelektualnych Chin, ale prowadziło do wypaczenia myśli buddyjskiej, np. pierwotnie używano taoistycznego terminu „wuwei” (niedziałanie, działanie bez rozmyślnego działania) — celu moralnego taoizmu, dla oddania idei nirvāṇy, jako celu soteriologicznego b. — całkowicie różnego od tego pierwszego. Zaczęto więc ostatecznie używać transkrypcji „niepan” na nirvāṇę, słowo „wuwei” zachowując dla oddania terminu „asaṃskṛta” (niewytworzony, nieuwarunkowany). Termin z dziedziny moralności („spontanizacja”) zaczął funkcjonować jako termin metafizyczny („absolutny, bez przyczyny i kresu”). Podobnie, obie filozofie debatowały o pojęciu bytu (you), jednak w filozofii taoistycznej pojęciem przeciwnym był niebyt (wu), podczas gdy w filozofii buddyjskiej obu tym pojęciom przeciwstawiano pustkę (kong; sanskr. śūnyatā). Pierwotna próba oddania „pustki” przez termin „wu” kończyła się całkowitym niezrozumieniem myśli tekstu. Rodziło to jednak myśl synkretyzującą, próbującą godzić pięć cnót konfucjańskich (wuchang) z pięcioma wskazaniami moralnymi b. (pañcaśīla), oraz 5 żywiołów chiń. (wuxing) z żywiołami ind. (mahābhūta). U Zhi Duna (314–366), myśliciela buddyjsko-neotaoistycznego, rodzi to oryginalnie chiń. refleksję filozoficzną, w której konfucjańskie pojęcie prawa (li) zostaje zreinterpretowane w świetle myśli mahāyāny, jako absolutna zasada transcendentna, przeciwstawna danym empirycznym świata; dualizm ten stał się później kluczową ideą neokonfucjanizmu (XI w.). W myśli Zhu Daoshenga (365–434) pojawia się po raz pierwszy dyskusja pomiędzy gradualizmem (jian) a subityzmem (dun) w osiągnięciu przebudzenia, czyli między praktyką a oświeceniem. Stopniowa praktyka zgodna jest z myślą hīnayāny, ale i z podejściem konfucjańskim; nagłe oświecenie — bliższe jest podejściu mahāyāny i taoizmu. Dyskusja ta jest charakterystyczna dla późniejszej szkoły chanu. Odwoływanie się b. do myśli taoistycznej pozwalało przetrwać w pierwszym okresie oficjalne krytyki ze strony panującej filozofii konfucjańskiej.

Pierwsze szkoły b. chińskiego były szkołami banruo (lub: bore; sanskr. prajñā — mądrość), interpretującymi teksty *Prajñāpāramity*, a raczej nieliczne ich frg. dostępne w przekładzie, zgodnie z metafizyką taoistyczną — np. szkoła benwu (pierwotnego niebytu) wyprowadzała wszystko z pierwotnej pustki, do której wszystko powraca, a szkoła xinwu (pustej świadomości) utożsamiała pierwotny niebyt z czystą świadomością. Każda ze szkół prajñi próbowała przemycać do swej interpretacji wiecznego ducha lub substancjalizować wieczną pustkę, co jest wyrazem ewidentnego niezrozumienia oryginalnej myśli tekstów buddyjskich.

Refleksja nad niezgodnością znaczeń oryginalnych i tłum. oraz krytyka pierwszych tłum. dokonana przez Dao'ana doprowadziła do refleksji nad językiem chiń. w porównaniu z innymi językami (przyczyniło się to m.in. do powstania teorii przekładu, teorii krytyki literackiej oraz do rozwoju poetyki i poezji w Chinach). Wskutek tych krytyk b. chiń. rozpoczął proces oddzielania się od taoizmu.

Przekłady Kumārajīvy, zwł. trzech traktatów: *Mūlamadhyamakakāriki* (Strof o pierwotnej nauce środkowej drogi) oraz *Shierlun* (Traktatu o dwunastu bramach) Nāgārjuny i *Śataśāstry* (Traktatu w stu wierszach) Āryadevy, a także korespondencja Kumārajīvy z uczniem Dao'ana — Huiyuanem (344–416), założycielem pierwszej szkoły b. w Chinach, w której Kumārajīva atakuje niespójność i krótkowzroczność dotychczasowych chiń. teorii b., doprowadziły do powstania chiń. szkoły madhyamaki, zw. sanlun (jap. sanron — trzy traktaty). Dalszy rozwój na gruncie chiń. szkoła zawdzięcza uczniowi Kumārajīvy — Sengowi Zhao (384–414), który spopularyzował myśl madhyamaki, ubierając ją w styl literacki bliski taoizmowi. Jizang (549–623), właściwy twórca szkoły sanlun, dzięki komentarzom koreańskiego mnicha Sūngnanga podjął wysiłek zsyntetyzowania na nowo myśli madhyamaki, odrzucając klasyfikację doktryn, wprowadzoną w tym czasie przez szkoły tiantai i huayan, a rozwijając teorię dwóch prawd, ale nie potrafił pogodzić czystej teorii Nāgārjuny z koncepcją „założka buddhy” (tathāgatagarbha) ani wprowadzić specyficznej praktyki medytacji; doprowadził w ten sposób do stopniowego upadku szkoły sanlun i zdominowania jej przez inne szkoły. Szkoły banruo powoli roztopiły się w nowej nauce, a myśl madhyamaki aż do VII w. silnie wpływała na inne szkoły b.

Przekład frg. *Mahāparinirvāṇasūtry* dokonany przez Faxiana i Buddhadrę doprowadził do dyskusji na temat posiadania natury buddhy przez różne istoty, w tym przez icchantików (wg hīnayāny — istoty niepoprawne, niezdolne do osiągnięcia przebudzenia). Daosheng (ok. 360–434), uczeń Huiyuana, uznał, że wszystkie istoty powinny mieć naturę buddhy, co zostało wkrótce potwierdzone przekładami pozostałych frg. *Mahāparinirvāṇasūtry*. Dyskusja została powtórzona dwa wieki później przy okazji tłum. przez Xuanzanga tekstów ind., głoszących teorię przeciwną. Natura buddhy, która w b. ind. oznaczała zaledwie opis stanu osiągniętego przez przebudzonego (buddhatva), stała się w b. chiń. zasadą metafizyczną wszystkich istot.

Dyskusje między buddystami z VI w. dotyczyły interpretacji teorii yogācāry w tekście *Daśabhūmikasūtraśāstry* (chiń. *Dilun*, Traktat o sūtrze o dziesięciu stadiach bodhisattvy), dotyczącej ālayavijñāny (chiń. alayeshi — świadomości-zbiornika) i tathāgatagarbhy (chiń. rulaizang — założka buddhy). Klasyczna nauka yogācāry głosiła, że ālayavijñāna każdej istoty niesie w sobie wszelkie zanieczyszczenia karmiczne i po oczyszczeniu z nich — zanika, zaś założek buddhy to czysta natura buddhy, pokryta jedynie skazami moralnymi, która w każdej istocie aktywnie dąży do wydostania się spod skaz i unicestwienia wszystkiego, co karmiczne. Pod wpływem *Laṅkāvatārasūtry* pojawiła się w Chinach interpretacja, że i tathāgatagarbha, i ālayavijñāna są czyste i w zasadzie tożsame. W trzeciej nauce, głoszonej przez uczniów Paramārthy, pojawia się jeszcze amalavijñāna (świadomość czysta), która wyłania się po unicestwieniu ālayavijñāny przez tathāgatagarbhę.

Apokryf *Mahāyānaśraddhotpadaśāstra* głosi teorię, że jest jedna świadomość, która ma dwa aspekty: „takość” (*tathatā*, *dharmatā*, chiń. *rulai*) i *saṃsāra*, zaś „takość” ma też dwa aspekty: pusty (takość poza określeniami: ani jedna, ani wiele, ani identyczna, ani różna) i nie-pusty (niezliczone cudowne jakości i cnoty Buddy). Łącznikiem między takością a *saṃsārą* jest *ālayavijñāna* i *tathāgatagarbha*. Niewiedza (*avidyā*), dążenie (realizacja Drogi) i przebudzenie (oświecenie) są po stronie *saṃsāry*. Podstawą pierwotnego oświecenia jest nie-oświecenie, podstawą nie-oświecenia jest początkowe oświecenie, podstawą początkowego oświecenia jest końcowe oświecenie, a końcowe oświecenie to pełna realizacja pierwotnego oświecenia. Droga zaczyna zawierać więcej etapów oświecenia, niż jeden, a jeden z nich poprzedza samą Drogę (pierwotne oświecenie). Początkowe oświecenie, to *bodhicitta* (świadomość współczująca), zaś końcowe oświecenie nie jest zwieńczeniem niczego, tylko jest ujawnieniem tego, co było już na początku. Ta interpretacja wzmocniła teorie zwolenników powszechności natury buddhy.

Mahāyānaśraddhotpadaśāstra została po raz pierwszy doceniona i zinterpretowana przez Wōnhyo (617–686), mnicha z Korei, a jego komentarz został później zaakceptowany przez Fazanga, założyciela szkoły *huayan*. Tekst ten do dzisiaj jest jedną z podstaw b. w Korei, a w Chinach i Japonii wywiera wpływ przez swe niektóre pojęcia (np. pierwotnego oświecenia).

Xuanzang, podczas swego pobytu w Indiach stwierdził, że b. chiń. bardzo odszedł od indyjskiego pierwowzoru i pragnął znaleźć teksty potwierdzające jedną z interpretacji teorii *tathāgatagarbhy*. Postawił sobie za cel oczyszczenie b. z pojęć pustych i pojęć wypaczających, jak „takość”, „*tathāgatagarbha*”, „*natura buddhy*” — a to za pomocą narzędzi logiki. Założona przez niego i jego ucznia Kuiji (632–682) szkoła *faxiang* (cech charakterystycznych *dharm*; jap. *hossō*) łączyła, w duchu ortodoksyjnej *vijñānavādy*, naukę szkół *sarvāstivādy* (*qushē*; sanskr. *kośa*, od *Abhidharmakośi*) i logiki *Dignāgi*. Rozróżniał pojęcia rzeczywiste (dotyczące tego, co momentalne i przyczynowo skuteczne) od pojęć nominalnych (dotyczących tego, co wieczne, nieruchome, nieuwarunkowane). Szkoła, atakowana za życia nauczyciela, nie przetrwała w Chinach długo, choć nadal istnieje w Japonii, a jej dzieła są studiowane w Korei. Krytycy tej szkoły głosili, że ortodoksyjna *vijñānavāda* (podobnie jak ortodoksyjna *madhyamaka*, *sanlun*) rozumie tylko zewnętrzne oznaki *dharm*, a nie rozumie natury *dharm*, którą stanowi *natura buddhy*, albo *natura świadomości*, albo *tathāgatagarbha*, albo *takość*, *dharmatā*. Szkoły powracające do nauki *Parmārthy* uznały siebie za głosicieli natury *dharm* (rzeczy).

Późniejsze szkoły b. chiń. (a dalej koreańskiego, jap. i wietnamskiego) związane są często z konkretnymi pojedynczymi tekstami lub grupami tekstów *mahāyāny*, z których czerpią swe doktryny, a nierzadko i swą nazwę. Szkoła *tiantai* (niebiańskiej platformy — od nazwy góry, na której powstał ich klasztor) założona została przez *Zhiyi* (538–597), który w odpowiedzi na mnożenie się szkół zaproponował syntezę wszystkich nauk — tak jak jest jedna *dharma*, tak jest jeden wehikuł (*ekayāna*), idea, którą głosi *Saddharmapuṇḍarikasūtra* (*Sūtra Lotosu Dobrego Prawa*). Ponieważ Budda głosił różne nauki dla różnych słuchaczy, poczynając od najprostszych nauk *hīnayāny* po najsubtelniejsze nauki *Lotosu Dobrego Prawa*, *Zhiyi* przedstawił klasyfikację doktryn (*panjiao*), która wyjaśnia stopniowe przechodzenie (po odpowiednim przygotowaniu) od jednych teorii

do drugich. B. jest systemem praktycznych środków (upāya) prowadzących od jednej częściowej prawdy — do kolejnej, bardziej pełnej. Doktryna tiantai jest najdoskonalsza, „okrągła”, bo zawiera wszystkie inne doktryny. Zhiyi rozwinął teorię trzech prawd: warunkowej (empirycznej w rozumieniu hīnayāny), pustej (absolutnej w rozumieniu madhyamaki) i pośredniej (doskonałej), która łączy pierwszą i drugą, będące swymi przeciwieństwami: „i to, i tamto; ani to, ani tamto”. „Cudowny byt jest identyczny z prawdziwą pustką”, „Jeden moment myśli zawiera w sobie cały wszechświat”. Dojście do wizji oświeconej (pośredniej) jest możliwe dzięki trzem „bramom”: bramie Buddy, bramie istot i bramie umysłu.

Szkoła huayan (girlandy kwiatów), założona przez Fazanga (643–712), wybrała za swój tekst podstawowy *Avataṃsakastrę* (chiń. *Huayanjing*, *Sūtra girlandy kwiatów*), która faktycznie jest zbiorem różnych niehomogenicznych tekstów. Huayan przedstawia jeszcze bardziej totalistyczny pogląd, niż tiantai, więc zaczyna swą analizę rzeczywistości z perspektywy nirvāny i oświecenia, a nie saṃsāry i kondycji zwykłego człowieka. Najważniejszym pojęciem jest dharmadhātu (sfera dharmy, rzeczywistość), która ma dwa aspekty: rzeczy (shi), czyli fenomenów, i zasad (li), czyli noumenów. Jako fenomenalne, dharmadhātu jest tożsame ze światem przegradzania się (hīnayāniści nauczają, że ważne są elementy), jako noumenalne jest tożsame ze światem pustki i świadomości czystej (madhyamaka i yogācāra widzą rzeczy, ale uważają, że ważniejsze są zasady nimi rządzące); tiantai i *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra* nauczają rzeczywistości, w którym „li” i „shi” nie przeszkadzają sobie wzajemnie, są oddzielone (lishi wu’ai): rzeczy są indywidualizacją zasad, zasady porządkują rzeczy; huayan naucza rzeczywistości, w której rzeczy (zjawiska) nie przeszkadzają sobie wzajemnie (shishu wu’ai), gdyż przenikają się wzajemnie i są tym samym. Wszystko jest przyczynowo powiązane z wszystkim, każda rzecz ujawnia cały wszechświat. Jest to forma niedualizmu, która nie jest monizmem, gdyż „nie-przeszkadzanie rzeczy” nie likwiduje różnicy pomiędzy nimi, lecz łączy wszystko bez utraty różnic — przestrzennych i czasowych. Dalsza doktryna huayan to rodzaj zbioru haseł służących do kontemplacji: najważniejszym z nich jest to, że wejście na drogę prowadzącą do oświecenia jest równoznaczne z dojściem do jej kresu.

Szkoła jingtu (czystej ziemi; jap. jōdō) jest szkołą dewocyjną, odwołującą się do tekstów *Vimalakīrtinirdeśi* (*Pouczenie dla Vimalakīrtiego*) i *Sukhāvātīvyūhi* (*Zbioru nauk o [zachodnim raju] czystej ziemi*). Pierwszym nauczycielem tej szkoły miał być Tanluan (476–542), ostateczną postacią szkoły zyskała za trzeciego mistrza — Shandao (613–681). Podstawową praktyką jest nianfo (wspominanie Buddy, koncentracja na Buddzie; sanskr. buddhānusmṛti), przy czym jej obiektem najczęściej jest Budda Amitābha (jap. Amida), stąd szkoła ta nazywana bywa amidyzmem. Ponieważ słowo „nian” oprócz znaczenia „koncentracja” ma też sens „recytacja”, bardzo szybko w szkole tej wytworzyła się praktyka powtarzania mantr, jako pomocy do skupienia się (dharani), która przekształciła się w praktykę wielokrotnego recytowania imienia Buddy Amidy, w celu wezwania jego pomocy. Doktryna teologiczna szkoły głosi, że żyjemy w epoce upadku, zdegenerowanej nauki (dharmy) — w takiej sytuacji poleganie na własnej praktyce byłoby jednoznaczne z poleganiem na własnej opinii na drodze do wyzwolenia. Własna opinia to arogancja i egoizm, trzeba zatem raczej polegać na łasce i mocy Buddy Amidy, który jeszcze jako bodhisattva ślubował,

że gdy zostanie buddhą, będzie wspomagał wszystkie istoty, które wezwą jego pomocy. Czysta Ziemia nie jest wyzwoleniem, lecz realistycznym celem, rajem, w którym łatwiej będzie praktykować drogę prowadzącą do wyzwolenia.

Szkoła sanjue (trzeciej epoki, czyli epoki powszechnego upadku), założona przez Xinxinga (540–593), głosiła poglądy przeciwne do nauki szkoły czystej ziemi: w epoce upadku wystarczają własne nauki i własne czyny; wszystkie istoty są równe, jednakowo cierpią, więc trzeba je czcić jako przyszłych buddhów, praktykując powszechne datki. Dla zapewnienia sobie i innym korzystnego odrodzenia się, trzeba dawać i pożyczać wszystko, co się ma — dlatego w roku 620 założono „Niewyczerpalny Skarbiec” — rodzaj kasy kredytowej, gdzie wpływały liczne datki, które następnie pożyczano potrzebującym. Szkoła ta odrzucała życie klasztorne i naukę czerpaną z ksiąg, w zamian praktykując życie wśród ludu i nauczanie na bazarach. Odrzucała wszelką władzę, jako niegodną szacunku, i w końcu doczekała się prześladowań: w 713 cesarz zlikwidował „Niewyczerpalny Skarbiec” i zabronił publikacji nauk sekty, a w 845 ruch ten został zlikwidowany w krwawy sposób.

Szkoła chan (właściwie channa, z sanskr. dhyāna — kontemplacja; jap. zen; koreań. sŏn; wietn. thiên) wyodrębniła się spośród innych szkół poprzez położenie nacisku na praktykę medytacyjną — choć wcześniejsze szkoły głosiły, że celem b. jest mądrość, a medytacja jest tylko środkiem, chan przyjął, że te dwa aspekty są nierozłączne. Założycielem szkoły miał być Bodhidharma (440–536 lub 470–543), przybyły z Indii do Chin ok. 523 (lub 470); właściwej, znanej do dzisiaj postaci nauka szkoły nabrała za czasów szóstego patriarchy — Huinenga (638–713), kiedy to szkoła podzieliła się na dwie linie: północną, kierowaną przez rywala Huinenga (wkrótce wygasła) i południową, żywą do dziś w Korei, Japonii i Wietnamie. Szczegóły nauki Huinenga opisane są w *Tanjing (Sūtrze tarasu)*. Drugim tekstem źródłowym jest *Vajracchedikaprajñāpāramitāsūtra (Sūtra doskonałej mądrości, tnącej jak diament)*. Bodhidharma zwracał uwagę na to, że wszystko jest pustką, więc saṃsāra i nirvāṇa są tym samym, umysł jest naturą buddhy, a w każdej istocie jest załączek buddhy (tathāgatagarbha). Osiągnięcie oświecenia (bodhi; jap. satori) dokonuje się w jednym momencie — poprzez spontaniczne odrzucenie refleksyjnego, dyskursywnego podejścia do rzeczywistości, a nabycie umysłu o właściwościach zwierciadła. Praktyki mają wartość względną, gdyż prawdziwe oświecenie następuje nagle; także księgi i nauki są bezwartościowe, gdyż przekaz nauki odbywa się z umysłu do umysłu. Chan przejął teorię szkoły tiantai, że „umysł medytacji (chanu) jest umysłem codziennym”. Nauka Huinenga rozwija te teorie, głosząc, że medytacja jest istotą (ti) mądrości, a mądrość jest funkcją (yong) medytacji — analogicznie do lampy i światła (pojęcia i metoda neotaoistyczna, wywodząca się od Wanga Bi, 226–249). Chan zaczerpnął wiele elementów z doktryn taoistycznych i zapłodnił je swoimi ideami. W dzisiejszych szkołach chanu techniki przeważają nad naukami i doktrynami. Praktykowane w szkole gong’any (jap. kōany — stwierdzenia lub pytania paradoksalne) albo obrazobórcze wypowiedzi („jeśli zobaczysz Buddę, zabij go”) czy wypowiedzi całkiem codzienne („napij się herbaty, bracie mni-chu”) w odpowiedzi na pytanie o naturę buddhy, są narzędziami pomocniczymi, które mają prowadzić wprost do natury rzeczy, z pominięciem myślenia dyskursywnego. Pomimo pozornego nieprzywiązywania wagi do praktyk, większość szkół chanu przykładła dużą wagę do „samej czynności siedzenia” w medyta-

cji. Często towarzyszą temu elementy zaczerpnięte z innych szkół — recytacje imion buddhów i bodhisattwów, śpiewy wspólne, cześć dla obrazów i inne elementy życia monastycznego (wraz z zasadą: „dzień bez pracy jest dniem bez jedzenia”).

Chan południowy podzielił się na pięć szkół, spośród których w Chinach, na Tajwanie, w Wietnamie i Korei przetrwała wyłącznie linia wywodząca się od patriarchy Linji (zm. 867). Pozostałe szkoły obecne są w Japonii.

W latach 842–845, pod wpływem rywalizujących z b. taoistów, b. chiń. przeszedł surowe prześladowania — z rozkazu cesarza majątki zakonów zostały skonfiskowane, klasztory i świątynie zburzone, mnisi i mniszki zmuszeni do powrotu do stanu świeckiego. Następny cesarz zezwolił w 846 na restytucję b., natomiast rozpoczął prześladowania taoizmu. Wiele szkół b. (huayan, faxiang, tiantai) nie powróciło do istnienia, gdyż były zbyt zależne od zniszczonych przedmiotów kultu i ksiąg; najmniejsze szkody poniósł amidyzm i chan (choć przetrwały tylko dwie z ośmiu linii). Po prześladowaniach b. w Chinach nigdy nie odzyskał swej pozycji intelektualnej, powoli wypierany przez neotaoizm i zwł. przez neokonfucjanizm, który wchłonił niektóre idee b., np. w myśli Zhou Dunyi (1017–1073).

W Chinach nauka chanu po kilku wiekach (za czasów Zhuhonga, 1535–1615) złąła się z nauką amidyizmu w szkołę synkretyczną, istniejącą do dziś. W początkach XX w. Taixu (1890–1947) próbował dokonać ożywienia b. w Chinach, zakładając szkoły, wprowadzając naukę języków tybet. i palijskiego, zalecając studiowanie innych szkół b. (zwł. szkoły faxiang), nauk świeckich itp., ale jego program, jako zbyt radykalny dla tradycjonalistycznych opatów wielkich klasztorów chanu z pld. Chin, został odrzucony.

B. w Wietnamie (wietnamskie *phật giáo*) został wprowadzony ok. II w., równocześnie wprost z Indii i za pośrednictwem Chin. Wydaje się, że mnisi wietnamscy odegrali istotną rolę w przekazie i przekładzie na język chiń. tekstów b. theravādy. B. wietnamski charakteryzował się często silnym zaangażowaniem w życie publiczne, zwł. w kwestię wolności narodowej Wietnamu. Początkowa dwoistość źródeł b. rychło ustąpiła wpływom wyłącznie z Chin (b. mahāyāny), co związane jest z wielowiekowym pozostawaniem Wietnamu w obrębie państwa chińskiego (179 przed Chr. — 938 po Chr.). Literatura buddyjska w Wietnamie do XIX w. powstawała prawie wyłącznie w języku sino-wietnamskim.

Doktryny i szkoły. Poczynając od 580 silnie zakorzeniła się w Wietnamie szkoła chan (dhyāna, wietnamska *thiền tôn*), wprowadzona przez Vinītaruciego, mnicha ind., ucznia trzeciego chiń. patriarchy, Sengcana (wietnamskie *Tăng Sán*), który osiedlił się w Ha Dong (płn. Wietnam). Szczególnie czcigodnymi patriarchami tej szkoły byli *Vạn Hạnh* (12 patriarcha), którego imię nosi uniwersytet w Sajgonie powstały w 1964, oraz *Bhikṣuṇi Diệu Nhạn*, jedna z dwudziestu ośmiu patriarchów siedemnastego pokolenia — jedyna w historii buddyzmu kobieta, która dostąpiła tego zaszczytu. Szkoła ta trwała do 1216 (śmierć dziewiętnastego patriarchy — *Y Sona*).

B. wietnamski pierwszego okresu wydał niewielu oryginalnych myślicieli, dopiero z X w. zachowały się pierwsze rozważania na temat zagadnień b.: niesubstancjalności (*anātma*, wietnamskie *vô ngã*), nietrwałości (*anityā*, wietnamski *vô thú’ng*), zależnego powstawania (*pratītyasamutpāda*, wietnamski

nhân duyên), natury buddhy w każdym człowieku i możliwości osiągnięcia przebudzenia jeszcze w tym życiu. Ponieważ dominował chan odrzucający myśl spekulatywną na rzecz myśli metaforycznej, rozważania te mają formę krótkich wierszy, autorów takich jak Việ̃n Chiễu (990–1091), Tù Lô (zm. 1117) czy Lý Ngoc Kiễu (1041–1143). Królowa Lê Thị Ý Lan (zm. 1117) stwierdziła, że ponieważ byt jest niebytem, a niebyt bytem, więc nie można się przywiązywać ani do bytu, ani do niebytu, dzięki czemu dochodzi się do prawdy. Vạn Hạnh (zm. 1118), dwunasty patriarcha wietnamski, w swych strofach napisał, że nie opiera się ani na tym, na czym można się oprzeć, ani na tym, na czym się oprzeć nie można. Nauczał o powściągliwości (obojętności wobec złego snu świata) i odczuciu się od życia codziennego dla uzyskania poznania transcendentnego, ale sam brał udział w życiu publicznym jako doradca królewski i ostatecznie jako przywódca spisku, który obalił króla Lê Longa Đĩnh.

Dzieła bardziej systematyczne pojawiają się później. Dzieło *Thu'ông Sĩ ngữ lục* (*Zbiór mów Thu'ông Sĩ*), skompilowane przez Phápa Loa (1308), zawiera nauki być może najoryginalniejszego myśliciela b. wietnamskiego — Tuệ Trung (zw. też Trần Quốc Tung, Thu'ông Sĩ, 1230–1299), założyciela szkoły trúc lâm („lasku bambusowego [z An Tu]”), reformującej chan wietnamski. Jego liczne dialogi, przypowieści, kōany i wiersze filozoficzne analizują najważniejsze tematy obu szkół: pustkę, nie-ja, ujmowanie przez nieujmowanie, nie-dwójnię, niezmiennosc prawdziwej drogi. Tuệ Trung stosował metody „burzenia pojęć abstrakcyjnych” i „niszczenia par pojęć przeciwstawnych”. Dwaj uczniowie szkoły trúc lâm — Trần Thái Tông (1218–1277) i Trần Nhân Tông (1258–1308) — pierwszy i trzeci król z dynastii Trần, byli gorliwymi praktykami i propagatorami b., a także oryginalnymi myślicielami. Trần Thái Tông założył w 1253 Instytut Ta Nhai, gdzie nauczano b., konfucjanizmu i taoizmu, a 5 lat później abdykował i poświęcił się medytacji i pisaniu dzieł filozoficznych. W dziele *Khóa hư' lục* (*Zbiór pism o pustce*) przedstawia rozważania nad cierpieniem, chorobą, starością i śmiercią, ciałem ludzkim jako źródłem cierpienia, nietrwałością zjawisk (bytu) i pustką (śūnyata; wietnamskie không). Przebudzenie, wg niego, to „powrót do kraju urodzenia”, czyli do wrodzonej każdemu natury buddhy, niezależnej i transcendentalnej, cudownej, spokojnej, niepodzielnej, znajdującej się poza doskonałościami tego świata. W życiu codziennym jest ona jednak pokryta iluzją. Tylko mądrość pozwala ją odkryć, a mądrość zależy od medytacji. Wnuk Trần Thái Tônga po czterdziestu latach panowania również abdykował i poświęcił się zjednoczeniu b. wietnamskiego, zostając jego patriarchą (jako Tăng Thống). Napisał kilkanaście dzieł w stylu zwięzłym i systematycznym. Głosił metodę: „Nie szukać” oświecenia, gdyż jest ono naturą wewnętrzną każdej istoty, poza dobrem i złem, poza przyczyną i skutkiem. Natura buddhy i ciało dharmiczne są jak ciało i jego cień — ani odrębne, ani jednością. Choć trudne do spostrzeżenia, to przebudzenie jest dostępne każdemu, bez różnicy płci, stanu czy wykształcenia; po dobrym opanowaniu metody trzeba o niej zapomnieć i „żyć w świecie smakując radość drogi”. Jego następcy to Phápa Loa i Huyền Quang.

Po XV w. rozpoczyna się okres stagnacji b. w Wietnamie, niejednokrotnie prześladowanego przez konfucjanizm państwowy (a w XIX i XX w. także przez popierające chrześcijaństwo władze państwowe — Francuzów i rząd Wietnamu Południowego, co stawiało wietnamskich katolików w moralnie dwuznacznej sytuacji). Myśliciele tego okresu próbują dokonywać syntezy myśli konfucjań-

skiej i buddyjskiej. Nguyễn Trãi (1380–1442), zwolennik szkoły trúc lâm, interpretuje konfucjańską naukę o miłości (ài), podstawie cnoty człowieczeństwa (rén), jako odnoszącą się nie tylko do społeczności ludzkiej, lecz także do wszelkich istot. Nguyễn Binh Khiêm (pseud. Bach Vạn, 1491–1585) interpretuje anonimowe dzieło konfucjańskie *Zhongyong* (*Doktrynę środka*; wietnamskie *Trung dung*) w świetle buddyjskiej doktryny o środkowej drodze — „środek” („nurt centralny”, „nurt istotny”) to realizacja najwyższej doskonałości, oświecenia; zmiana, o której traktuje cały *Yijing* (*Księga przemian*) to nic innego, jak przekroczenie dualizmu afirmacji i negacji, bytu i niebytu.

Dzieło *Trúc lâm tông chi nguyên thanh* (*Doktryna szkoły trúc lâm*) obejmuje nauki wielu myślicieli b. zgrupowanych wokół ich mistrza — Ngô Thì Nhậm (II poł. XVIII w.), próbujących dokonać syntezy tej szkoły b. z myślą taoistyczną i konfucjańską, wokół pojęć takich, jak „lý” (prawo, zasada), „duc” (pragnienie, pożądanie), „tính” (natura), „tâm” (duch, świadomość), „thê” (substancja), „dụng” (funkcja, wartość) itp.

Nguyễn Dinh Chieu (zw. Do Chieu, 1822–1888), łącząc doktryny konfucjańskie, taoistyczne i buddyjskie mówi o jedności jednostki i wszechświata, o jedności doświadczenia, intuicji, rozumu, serca, poznania i emocji w świadomości bez świadomości (vô tâm), czyli pustce; identyfikuje absolut z człowiekiem: Niebo (thiên), czyli 10.000 rzeczy, z naturą człowieka, a buddhę (powszechne współczucie) z sercem człowieka.

Wyjątkiem jest Liễu Quán (1670–1743), uczeń chiń. patriarchy Tu Donga, który wprowadził do Wietnamu nową odmianę chanu, szkołę linii (wietnamskie lâm tê), kładącą duży nacisk na medytację nad kōanem (wietnamskie công án) w celu zapobieżenia ponownemu popadnięciu adepta w zwykły stan umysłu po osiągnięciu pierwszego oświecenia, i został jej trzydziestym piątym patriarchą, założycielem linii liêu quán. Pozostawił po sobie kilka metaforycznych poematów filozoficznych, w których ujmuje naturę pustki jako pojęcia pragmatycznego, prowadzącego do absolutu, pozwalającego się oderwać od rzeczy codziennych i związanych z nimi iluzji. W dialogach wyjaśnia, że pustka nie może być rozumiana jako niebyt (kompletna negacja), lecz jako brak wartości codziennych, zbiór cech i jakości całkowicie przeciwnych temu, co potocznie przypisuje się bytowi i rzeczom.

W latach trzydziestych XX w. następuje ponowne zainteresowanie czystą myślą buddyjską oraz łączeniem tej myśli ze współczesną filozofią europejską. Thích Thien Châu (ur. 1931) głosi doktrynę personalizmu buddyjskiego — już starożytna szkoła pudgalavādy miała znaleźć właściwe rozwiązanie problemu istnienia ludzkiego: narodzin, śmierci i szczęścia w nirvāṇie, przez co dokonała rewolucji doktrynalnej w b. Wybitnym współczesnym wietnamskim myślicielem buddyjskim — łączącym naukę chanu i theravādy — jest Thích Nhất Hạnh, głoszący idee niestosowania przemocy, tolerancji i pokoju, do którego może doprowadzić praktyka medytacji uciszenia (sāmāthā) i medytacji wglądu (vipassana). W 1951 powstało Panwietnamskie Stowarzyszenie Buddystów, z inicjatywy którego powstał w Sajgonie Uniwersytet Buddyjski im. Vạn Hạnha.

B. w Korei (koreańskie pulgyo) został oficjalnie wprowadzony (jako religia państwowa) w 372 przez mnicha chińskiego Shundao (kor. Sundo) do płn. części Korei (królestwo Koguryo), a do Korei pld.-zachodniej (Paekche) w 384

przez mnicha z Azji centralnej. Początkowo b. rozwijał się w Korei równoległe do swego rozwoju w Chinach (hīnayāna i mahāyāna, abhidharma, vinaya, madhyamaka, yogācāra, tiantai, huayan), jednak wkrótce Koreańczycy uzyskali sławę jako mistrzowie madhyamaki, którą m.in. wprowadzali do Japonii. Dzięki komentarzom mnicha Sūngnanga (V w., nauki jego znamy tylko z cytatów), Jizang ustanowił szkołę sanlun jako odrębną. W tym czasie szkoła madhyamaki uważana była w Chinach i Korei za część hīnayānistycznej szkoły satyasiddhi. Sūngnang wykazał różnice między obiema szkołami, rozwijając teorię dwóch prawd — konwencjonalnej i ostatecznej, ale nie jako prawd ontycznych, lecz jako narzędzi pedagogicznych: w dyskusjach niektórzy mówią o istnieniu, niektórzy o nieistnieniu... żadne z tych stanowisk nie przedstawia pełnej prawdy, a jedynie jej pewien aspekt. Środkowa ścieżka nie jest stanem między istnieniem a nieistnieniem, dualizmem i niedualizmem, ale niejako stanem trzystopniowym, w którym kolejny stopień prawdy traktuje stopień poprzedni jako prawdę konwencjonalną. Na najwyższym stopniu wszystkie poprzednie poziomy okazują się narzędziami pedagogicznymi. Najwyższy poziom zatem nie istnieje, nie ma absolutnej, ostatecznej prawdy.

Po zjednoczeniu Korei pod berłem królestwa Shilla (668) b. rozkwitł w całym kraju — wielu mnichów wyjeżdżało studiować do Chin, niektórzy nawet do Indii. W przeciwieństwie do tendencji dzielenia b. w Chinach na szkoły i sekty, w Korei panowała tendencja do jednoczenia doktryn w filozofii ponaddenominacyjnej, zw. t'ong pulgyo (b. totalnego przenikania). To podejście synkretyczne zrodziło największego myśliciela koreańskiego tych czasów — Wōnhyo (617–686). Dla niego przedstawiciele różnych szkół, prowadzący dysputy przypominali ślepców pragnących opisać słonia: żaden z nich nie miał w pełni racji, żaden nie był w pełni w błędzie. Cała rzeczywistość kreowana jest przez umysł. Wōnhyo skupił się na zintegrowaniu wszystkich doktryn w jeden pogląd z wyższej perspektywy (hwajaeng — pogodzenie kontrowersji). Dokonał tego za pomocą pojęć: „kae” (rozwijanie, otwieranie) i „hap” (zapięczętowanie, zamykanie) prawdy, stosowanych w jego komentarzach (chong'yo). „Otwieranie”, to wyliczanie różnych idei i ich analiza, „zamykanie”, to syntetyzowanie tych idei w jedno pojęcie, jedno zagadnienie. W ten sposób każda teoria okazuje się ważna i nieprzeciwstawna innym. W celu pogodzenia kontrowersji Wōnhyo używa taoistycznej metody „ti” i „yong” (koreań. ch'e-yong) — gdy mówi, że mahāyāna jest synonimem „jednej myśli” (powszechnej świadomości, ilshim), objaśnia, że „jedna myśl” jest istotą (ch'e), a dharmy (stany fizyczne i psychiczne) są funkcjami (yong). Metoda istoty i funkcji nie różni się co do zasady od metody rozwijania i pieczętowania. Bazując na tekście *Mahāyānaśraddhotpādaśāstry* Wōnhyo wiele uwagi poświęca pogodzeniu madhyamaki z yogācārą. Z ponad dwustu czterdziestu dzieł przypisywanych Wōnhyo, zachowało się do dzisiaj 20, z czego najważniejsze to 5 komentarzy do *Powstania wiary: Tasūng kishillon so*.

Innym ważnym myślicielem z tego okresu był Ŭisang (625–702), twórca koreańskiej szkoły hwaōm (chiń. huayan), który studiował przez dziesięć lat w Chinach i napisał dwa dzieła: *Haein sammae to* (*Diagram samādhi, Pieczęci Oceanu*) i komentarz do powyższego — *Hwaōm ilsung pōpke to* (*Diagram dharmadhātu jednego wehikułu huayan*). Pierwsze z nich jest poematem-labiryntem, zaczynającym się od słowa „pul” (Budda), a kończącym się słowem „pōp” (dharma), co ma wskazywać na związek przyczynowo-skutkowy między oboma: początek

i koniec, przyczyna i skutek zajmują tę samą pozycję, ale zachowują własne cechy. Jest to zjawisko wzajemnego przenikania się: „moment, w którym pojawia się pierwsza myśl przebudzenia, jest momentem osiągnięcia pełni doskonałego przebudzenia”. Nauki Ŭisanga dały podstawę teoretyczną do późniejszej syntezy doktryn szkoły sŭtr (kyo) i szkoły medytacji (sŏn) w Korei.

W okresie królestwa Shilla w Korei pojawiły się trzy interpretacje szkoły yogācāra. Wŏnch'ŭk (612–696) dokonał syntezy tych szkół, dzięki zastosowaniu pojęcia jednego wehikułu (sansk. ekayāna) i jednego dźwięku (nauki Buddy, która ma jedno znaczenie, ale daje różne wyjaśnienia, w zależności od stopnia zrozumienia słuchacza).

Pŏmnang (działał w latach 632–646), uczeń czwartego patriarchy chanu, Da-oxina, wprowadził chan do Korei (koreańskie sŏn); w ciągu stu lat zbudowano 9 klasztorów górskich, stąd termin „dziewięć gór” oznacza szkołę sŏn. W przeciwieństwie do chanu chiń., przekaz linii sukcesji nie był związany z przekazem konkretnej doktryny, ale z relacją mistrz — uczeń. Z tego powodu wszystkie szkoły „dziewięciu gór”, zw. pięcioma szkołami i siedmioma zakonami, były uważane za gałęzie (czy rodziny) w obrębie tej samej szkoły chogyae (chiń. za-oxi). Choć większość mnichów sŏnu studiowała naukę hwaŏm, jako szkoły sŭtr, praktykowali sŏn, jako szkołę „oddzielnego przekazu poza pismami”. Powodowało to napięcia pomiędzy starą szkołą hwaŏm a nową szkołą sŏnu, aż do czasów Ŭich'ŏna (1055–1101), który podjął pierwszą próbę włączenia radykalnego podejścia sŏnu do nauki szkoły tiantai (koreańskie ch'ŏnt'ae).

Realnej asymilacji dwóch nurtów koreańskiego b. dokonał Chinul (1158–1210), który nie wywodził się ze szkoły związanej z jakimś tekstem, ale ze szkoły medytacji. Głęboko rozczarowany upadkiem szkoły sŏn, a zainspirowany dziełem Zongmiego, chiń. patriarchy b. huayan i chanu szkoły heze, który umiejętnie łączył zarówno zrozumienie dla nauk ksiąg kanonicznych, jak i antyintelektualnego ducha chanu, Chinul w swym dziełach *Sushim kyol* (*Sekret doskonalenia umysłu*), *Wondon songbullon* (*Pełne i nagłe osiągnięcie stanu buddhy*) oraz *Kanhwa kyorui ron* (*Rozproszenie wątpliwości w sprawie stosowania hwađu*), przedstawił schemat soteriologiczny, w którym stopniowe doskonalenie siebie jest następstwem początkowego nagłego oświecenia. Podejście to zawiera trzy elementy: zrównoważoną praktykę medytacji i mądrości (zgodnie z *Sŭtrą tarasu* szóstego patriarchy, Huinenga) — gdzie medytacja jest istotą, a mądrość funkcją świadomości; wiarę i zrozumienie (zgodnie z *Wykładem Sŭtry girlandy kwiatów* Li Togxuana), jako podstawy pogodzenia podejścia gradualnego i subitywnego — wiara jest punktem wyjścia, mądrość jest nie tylko owocem, ale i przyczyną ścieżki prowadzącej do stanu buddhy; metodę hwađu (chiń. huatou) wnikania „na skróty” w kong'an (chiń. gong'an; jap. kōan) — wyjście poza myśl analityczną, pojęciowo-znakową, i bezpośrednie wskazanie na prawdę przenikającą słowo (zgodnie z *Dahui zulu*, *Zapiskami Dahui'a*, Dahui'a Zonggao 1089–1163, ze szkoły linii, koreańskie imje); zwł. metoda hwađu, jako jedna z trzech metod dochodzenia do prawdy, stała się odtąd trwałym dziedzictwem b. koreańskiego.

Po Chinulu b. koreański stopniowo popada w okres stagnacji, związany z niestabilnością polityczną w późnym okresie dynastii Koryŏ, oraz przyjęciem doktryny neokonfucjańskiej za podstawę ideologii dynastii Chosŏn (1392–1910). Wiązało się to nawet z okresami prześladowań b. w XIV i XVI w. Wyróżniającymi się postaciami z tego okresu są dwaj myśliciele synkretyzujący. Kihwa (zw.

Hamhŏ Tŭkt'ong, 1376–1433), broniąc wyższości b. nad konfucjanizmem (na podstawie cytatów z klasyków konfucjańskich) dokonał syntezy b., konfucjanizmu i taoizmu w jeden buddyjski system filozoficzny, zw. dwuaspektową drogą (to; chiń. dao), zawierający zarówno elementy doskonalenia umysłu, jak i etyki społecznej, humanitaryzmu (in; chiń. ren) i współczucia, niedziałania i uważności, spokoju i oświecenia (*Hyŏngjŏng non, Traktat o manifestującej się prawości*). Hyujŏng (zw. Sŏsan Taesa, 1520–1604) nie próbował włączać konfucjanizmu i taoizmu w b., lecz ukazując — za pomocą metody podobnej do „rozwijania i pieczętowania” Wŏnhyo — podobieństwa i różnice trzech szkół, wykazywał ich wewnętrzną jedność z wyższej perspektywy Drogi (to), czyli prawdy (*Samga kwigam, Zwierciadło trzech nauk*); podobna analiza wzajemnego stosunku szkół medytacji i sŭtr w obrębie b. doprowadziła go do sformułowania teorii „porzucenia sŭtr i wejścia w medytację”, którą b. koreański od tej pory zaakceptował (*Sŏn'gyo kyŏl, Sekret medytacji i sŭtr*).

W XIX i XX w., na skutek zawirowań politycznych, nastąpiło lekkie ożywienie myśli buddyjskiej: niektórzy mnisi koreańscy, w związku z okupacją jap., zaczęli angażować się w działalność polityczną, inni wyjeżdżali studiować b. w Japonii, a w ten sposób zaczęli poznawać nauki zachodnie, obecne już na tamtejszych uniwersytetach, co dało im nową perspektywę do analizy własnego stanowiska. W tym czasie w Korei pojawiają się nowe religie — przybyłe z zewnątrz, jak chrześcijaństwo i islam, czy rodzime, jak tonghak czy odradzający się szamanizm, co wymagało ustosunkowania się do ich nauk. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. odnowiono starą dyskusję na temat gradualizmu i subityzmu oraz obecnego przez wieki podejścia synkretyzującego t'ong pulgyo (b. totalnego przenikania), próbując wypracować nowe metody na bazie filozofii zachodniej, ale bez konkretnych rozwiązań. B. koreański, podobnie jak jap. i tybet., próbuje dziś zjednywać zwolenników także na Zachodzie (np. znany w Polsce mistrz szkoły chogyae — Seung Sahn).

B. w Japonii (jap. butsugyō) ma swe źródła w b. chiń., podobnie jak b. koreański i wietnamski, ale różni się od swego pierwowzoru znacznie bardziej, niż dwie pozostałe gałęzie. Wyprowadzony z Korei w roku 522, początkowo spotkał się z silnym oporem, ale uzyskał równouprawnienie już w 585, za czasów cesarza Yomei, a w roku 594 — dekretem cesarza Shōtoku (574–622) — został uznany za religię państwową. Shōtoku, który osobiście studiował sŭtry szkoły madhyamaka wg „trzech tekstów” (sanronshū; chiń. sanlun) jeszcze jako książę, z inspiracji b. napisał pierwszą „konstytucję” Japonii i wybudował pierwsze b. świątynie i klasztory. Usunął w ten sposób w cień na wiele wieków pierwotną religię Japonii — shintō — bliską szamanizmowi Korei i Azji płn., ale jej całkowicie nie wykorzenił, co umożliwiło odrodzenie się tej religii w XVIII w. B. przekształcił jednak całkowicie kulturę japońską w sposób analogiczny, jak kulturę Korei czy Tybetu, ale i sam uległ silnym przekształceniom. Choć konfucjanizm wcześniej dotarł do Japonii, uzyskał rangę porównywalną z b. jako ideologia dopiero w XVII w.

W pierwszym okresie, oprócz wzmiankowanej madhyamaki (sanron), pojawiły się w Japonii nauki czterech szkół (shū): w roku 625 hīnayānistyczna nauka „doskonałości prawdy”, pokrewna sautrāntice, wg zachowanego tylko w języku chiń. tekstu Harivarmana *Satyasiddhi* (jōjitsushū; chiń. chengshi); w 653 szkoła

vinayi, czyli dyscypliny zakonnej (ritsushū; chiń. li); w 658 sarvāstivāda *Abhidharmakośi* (kushashū; chiń. qushe, z sanskr. *Kośa*); oraz vijñānavāda w interpretacji Xuanzanga (hossōshū; chiń. faxiang) w 664. W epoce Nara (712–794) pojawiła się jeszcze szkoła *Avatamsakasūtry* (kegon; chiń. huayan), przybyła w 736 z Korei, ale równolegle wprowadzana także przez nauczycieli z Chin, a nawet z Indii, wraz z tekstem *Suvarṇaprabhāsasūtry* (*Sūtry złotego blasku*), który w Chinach nigdy nie zyskał takiej popularności, jak w Japonii. Tekst ten głosi istnienie „pierwotnego nieuwarunkowanego”, z którego pochodzą i do którego dadzą się sprowadzić wszystkie elementy, nawet przeciwstawne sobie. Każdy element wszechświata odbija w sobie całość, a „nieuwarunkowana” całość zależy od wszystkich „uwarunkowanych” elementów — razem wziętych i od każdego z osobna. Jednostki zatem są, jako warunki (przyczyny), ekwiwalentem całości, są różne (odrębne) i zarazem wzajemnie uzależnione. Kegon włącza do swych nauk nauki innych szkół, jako „niekompletne elementy” własnej nauki, ułożone w hierarchiczny schemat.

Z sześciu wczesnych szkół do dzisiaj przetrwały trzy ostatnie, nauka trzech pierwszych od ok. końca IX w. stanowi już tylko element kształcenia w klasztorach szkoły kegon (nauki sanron) lub hossō (nauki dwóch pozostałych). Szkoła kegon, dzięki swej politycznie motywowanej hermeneutyce włączania innych nauk, uzyskała w 752 status głównej szkoły w Japonii, i w jej świątyni w Narze powstał ośrodek wyświecania mnichów. Temu stanowisku przeciwstawiły się dwie nowe szkoły powstałe w epoce Hei'an, które pomimo protestów kegonu założyły, za zgodą cesarza, własne centra wyświecania duchownych — obie istnieją do dzisiaj.

Pierwsza faza b. została skonfrontowana z obecnym w shintōizmie przekonaniem, że słowo ma moc ujawniania, zmieniania i kreowania rzeczywistości. Teoria ta przeniesiona została na interpretację sūtr buddyjskich pisanych w języku chiń., z których część to mantry i dhāraṇī, czyli formuły magiczne, mające służyć oczyszczeniu ciała i umysłu, wsparciu medytacji czy skłonieniu bodhisattwów do wsparcia swego wyznawcy. Z tej tendencji powstała w Japonii nowa szkoła shingon (prawdziwego słowa; chiń. zhenyan; sanskr. mantra), której założycielem był Kūkai (zw. Kōbō Daishi, 774–835), twórca centrum na górze Kōya. Szkoła ta głosi nauki vajrayāny (poznane przez Kūkaia podczas jego pobytu w Chinach 804–806) o trzech tajemnicach (sanmitsu): ciała (mudrāch), mowy (mantrach) i umysłu (maṇḍalach, jako podporach dla medytacji), łączących adepta z Buddą. Szkoła shingon czci Buddę Mahā-Vairocanę, który kieruje całym wszechświatem jako jego wewnętrzna harmonia (dwie podstawowe maṇḍale symbolicznie przedstawiają harmonię całego wszechświata wraz z Vairocaną oraz teorię jego immanencji jako tathāgatagarbhy w każdej istocie). Sens nauki shingonu przekazywany jest w dwojaki sposób (na dwóch poziomach) — egzoterycznie i ezoterycznie (jako że oświecenie nie jest jednakowo dostępne wszystkim), przy czym uważa się, że od (zwykłych) słów lepiej oddaje je dzieło sztuki (jak w tantryzmie kaszmirskim), bowiem ciało dharmiczne buddhy (hosshin) nie przejawia się wprost, nie „mówi” do ludzi, wymykając się ujęciu racjonalnemu, ale też nie jest jakąś zasadą absolutną, ukrytą przed oczami ludzi, lecz jest całym wszechświatem i wszystkimi jego częściami — na widoku wszystkich.

W tym czasie Japonia powoli staje się cywilizacją piśmienną. Filozofia języka przenosi się więc i na pismo: we wczesnym etapie powstawania sylabariuszy jap. pojawia się anagram całego alfabetu: *Iroha-uta*, o treści buddyjskiego wyznania wiary zaczerpniętego z *Mahāparinirvāṇasūtry* — tekst ten staje się podstawą nauczania abecadła w szkołach jap. po czasy nam współczesne. Tradycyjne przypisanie tego wiersza Kūkaiowi, choć raczej wątpliwe, być może związane jest z faktem, że był on wybitnym poetą i kaligrafem, i że zakładał pierwsze szkoły publiczne, a także z pochodzeniem pierwowzoru tego wiersza z tekstu źródłowego szkoły shingon.

Drugą szkołą, która pojawia się w epoce Hei'an (794–1184), jest tendai (chiń. tiantai), wprowadzona przez Saichō (767–822), który w latach 804–806 odwiedził Chiny. Szkoła ta różni się od swego wczesnego odpowiednika w Chinach, gdyż łączy w sobie nauki szkoły vinayi, wczesnego chanu, amidyizmu oraz elementy tantryzmu (stąd, podobnie jak shingon, posiada naukę publiczną — kengyō, i ezoteryczną — mikkyō). Tendai pragnął być szkołą wszechobejmującą, włączał więc do swego programu studiów, ułożonego — podobnie jak nauki kegonu — wg wzrastającego stopnia trudności nauki i zakresu wiedzy, doktryny i teksty szkół wcześniejszych, a nawet shintō, identyfikując bóstwa religii narodowej z bodhisattvami buddyjskimi. Podstawą tak szerokiego podejścia jest reinterpretacja pojęcia „pierwotnego oświecenia” (hongaku), które jest przekazywane ustnie we wszystkich szkołach, ale w najwyższej formie w szkole tendai. Szkoła ta, mająca swe centrum wyświęcania na górze Hiei k. Kyōtō, podzieliła się następnie na trzy gałęzie.

Wszystkie dotychczasowe szkoły uważane są za szkoły „starego b.”, głoszące bardzo złożone nauki, niejednokrotnie też praktykujące skomplikowane rytuały oraz przyjmujące doktrynę o stopniowym dochodzeniu do oświecenia (szkoła shingon uznaje dwa sposoby — stopniowy i nagły). Dysputy między szkołami shingon i tendai, herezje i przesady spowodowały zanik szacunku do nauk ezoterycznych i poszukiwanie doktryn prostych. Tym wszystkim szkołom przeciwstawiają się szkoły „nowego b.” epoki Kamakura (1185–1336), głoszące proste praktyki duchowe, a przede wszystkim uznające dojście do oświecenia „tu i teraz” i osiągnięcie wyzwolenia „w tym jeszcze życiu”. Pierwszą z nich była nauka amidyizmu, która powoli wyłamywała się z wszechobejmującej syntezy tendaiu już w okresie poprzednim. Na podstawie tekstu *Sukhāvativyūhy*, Kūya (903–972), Genshin (942–1017) i Ryōnin (1072–1132) głosili praktykę koncentracji na buddzie (nembutsu; chiń. nianfo) poprzez powtarzanie imienia, publiczne śpiewanie hymnów i taniec, jako praktyki wystarczającej. Hōnen (1133–1212) założył w końcu szkołę Czystej Ziemi (jōdoshū), gdyż, pomimo iż był uczniem wybitnym, został zmuszony do opuszczenia tendaiu za głoszenie podobnych nauk. Prześladowany za życia (m.in. mnisi z Hiei spalili cały nakład jego książek, wraz z klockami drukarskimi), głosił swe nauki z pokorą i ostatecznie nawrócił nawet cesarza wraz z jego dworem i regentem, a pomimo to został w 1206 wraz z uczniami skazany na wygnanie, skąd powrócił na rok przed śmiercią. Jego uczeń — Shinran (1173–1262) miał wizję Kannon (bodhisattvy Avalokiteśvary w postaci żeńskiej), która nakazała mu porzucić stan mnisi i ożenić się. Ożenek ten, dokonany za zgodą Hōnena, miał pokazać, że celibat nie jest niezbędny do wyzwolenia, i że rodzina powinna być centrum życia człowieka, także życia religijnego. Shinran zinterpretował to jednak jako dowód na grzesz-

ność natury człowieka, który w swej słabości nie jest w stanie sam się wyzwolić, lecz musi polegać na łasce Buddy Amidy. Nie powrócił od razu z wygnania, jak Hōnen, lecz do 1235 szerzył swą naukę wśród ludności wschodniej części kraju. O ile Hōnen głosił, że powtarzanie imienia Amidy jest elementem czci (pobożności), zastępującym medytację oraz gromadzeniem zasług, to wg Shinrana pojedyncze wspomnienie tego imienia z wiarą wystarcza dla zbawienia, a kolejne wypowiedanie wdzięczności zapewnia zbawienie. W przeciwieństwie do Hōnena, Shinran głosi też, że zdolność wzbudzenia w sobie aktu wiary nie wynika z wrodzonej wszystkim natury buddhy (tathāgatagarbhy), lecz jest niezasłużonym darem Amidy. Nauka Shinrana stała się po jego śmierci podstawą powstania zorganizowanej sekty jōdoshinshū (prawdziwej szkoły Czystej Ziemi, w skrócie sinshū), która nawet fortyfikowała własne świątynie i w XVI w. walczyła z cesarzem.

Sektę o podobnej doktrynie założył Nichiren (1222–1282), który zdegustowany istniejącym rozprzężeniem wśród mnichów postanowił powrócić do źródeł nauki Saichō, *Sūtry Lotosu Dobrego Prawa* i czci dla Buddy Śākyamuniego. Potępiał wszystkie inne szkoły b., głosząc, że wypowiedanie formuły „namu myōhōrengekyō” („Pokłon *Sūtrze Lotosu*”) zapewni osiągnięcie stanu buddhy, doskonałość moralną i raj na ziemi (który ma się zrealizować w Japonii). Prześladowany za życia, przyjmował cierpienia jako element doskonalenia.

Szkołą, która wywarła największy wpływ na pozareligijną kulturę Japonii, a na Zachodzie jest często uważana wręcz za symbol japońszczyzny, jest zen (chiń. chan), czyli szkoła medytacji o wielu odłamach. Wprowadzony do Japonii już w VII w., i nauczany w VIII i IX w., przyjął się dopiero w epoce Kamakura, gdy popularne stało się skupianie na jednej ścieżce, jednej metodzie (stąd zaliczany jest do szkół „nowego b.”). Eisai (1141–1215) sprowadził z Chin naukę szkoły rinzai (chiń. linji), a aby zyskać dla niej poparcie cesarza, usiłował pogodzić ją z naukami tendaiu i shingonu, i nadał jej wymowę narodową („praktykuj zen, chroń swój kraj”). Dzięki naukom rinzaiu praktyki zenu i pokrewnych szkół rozprzestrzeniły się na różne dziedziny życia jap., nadając im sens praktyk duchowych (ceremonia parzenia herbaty, układanie kwiatów, pielęgnacja ogrodów, łucznictwo, sztuki walki wręcz, z mieczem i kijami, poezja haiku, teatr itp.) — rinzai także legł u podstaw filozofii rycerskiej (bushidō). Hakuin Ekaku (zw. Hakuin Zenji, 1689–1769) zreformował szkołę rinzai, nadając jej nowy impet, zwł. przez usystematyzowanie posługiwania się kōanem; rinzai posiada bogatą literaturę spisującą nauki, powiedzenia i wiersze mistrzów tej szkoły. Dōgen (1200–1253) założył szkołę sōtō (chiń. caodong), nauczającą „siedzenia w medytacji” (zazen), jako praktyki podstawowej dla uciszenia umysłu i nie uznającej stałego posługiwania się kōanami. W okresie zamieszek domowych w Japonii obie szkoły głosiły pokojowe rozstrzyganie konfliktów, nauczanie powszechne w alfabecie narodowym (kana) i życie rustykalne.

Ciekawym myślicielem związanym ze szkołą kegon w okresie Kamakury był Myōe Shōnin (1172–1232), który wychodząc od *Sūtry Lotosu* interpretował cały świat jako fantazję, w której występujące znaki: istoty i rzeczy („obecności”) mogą być doświadczone jako reprezentacje czegoś innego, jako odpowiedzi bóstw na wezwanie poprzez praktykę lub jako odtworzenie przeszłości. Poznanie prowadzące do wyzwolenia jest wizją (np. w medytacji), wyzwolenie jest nieosiąganiem (niczego różnego od własnej świadomości). W związku z tym

Myōe uznał, że najlepszą metodą poznania jest filozoficzna interpretacja snów (*Yume-no ki, Dziennik snów; Zaijarin, Roztrzaskanie koła błędu*) — metoda popularna w okresie późniejszym.

Z czasem następuje silne przenikanie myśli neokonfucjańskiej do Japonii. Można jednak stwierdzić, że większość myślicieli jap. do poł. XIX w., poza kilkoma neokonfucjańskimi i odradzającego się shintō, było myślicielami buddyjskimi, nie tylko w aspekcie wyznawanej religii, ale i inspiracji filozoficznych. Także konfucjaniści i shintōiści zmuszeni byli do ustosunkowywania się do tezy b. Myślicielem konfucjańskim, który próbował łączyć konfucjanizm z b., był Ogyū Sorai (1666–1728).

Po krótkim okresie kontaktów z Europą w XVI w. i po okresie zamknięcia Japonii na świat (1600–1868), gdy prześladowane chrześcijaństwo (katolicyzm) zbliżyło się w swych formach do amidyizmu, a myśl zachodnia (rangaku, „nauka holenderska”) ograniczona została do nauk przyrodniczych, technicznych i ekonomicznych, b. jap. został po raz pierwszy skonfrontowany z myślą zachodnią dopiero pod koniec XIX w. Myśl b. po raz pierwszy od sześciu wieków konfrontuje swe nauki z wczesnym b. ind., zwł. z theravādą, oraz z b. tyb. i chińskim. Do Japonii napływa chrześcijaństwo i nowe nurty myśli filozoficznej z Zachodu, w tym pragmatyzm, idealizm i marksizm. Współczesna myśl filozoficzna w Japonii często próbuje łączyć elementy tradycyjnej filozofii b. z myślą europejską — chrześcijańską lub świecką. Godne zauważenia jest zwł. stanowisko filozoficzne Nishidy Kitarō (1870–1945), łączącego metodologię i terminologię filozofii europejskiej (np. bradleyowskiego idealizmu absolutnego, jamesowskiego pragmatyzmu, myśli chrześcijańskiej) z tradycyjnym podejściem buddyjskim (ale całkowicie bez terminologii buddyjskiej). „Doświadczenie czyste”, leżące u podstaw jego filozofii, które jest bezpośrednio, przedrefleksyjne, nieuprzedmiotawiające, sytuujące się przed podziałem na podmiot i przedmiot, wydaje się wypływać wprost z medytacji siedzącej (zazen). Doktryna kegonu o odbiciu całości w każdym elemencie wszechświata znalazła wyraz w tezie, że im bardziej jakaś prawda jest względna, czyli zasadzona na jednostkach, tym bardziej jest absolutna.

B. w Polsce jako religia pojawił się dopiero w poł. XIX w., wraz z Kałmukami i Buriatami służącymi w armii carskiej. Na początku XX w. zainteresowanie b. wykazywali literaci (połączone z zainteresowaniem myślą Schopenhauera i w pomieszeniu z myślą hinduistyczną, zwł. upaniśad), orientaliści z UJ — M. Straszewski, z UJK — A. Gawroński, S. Stasiak, S. F. Michalski tłum. *Dhammapāde* (Wwa 1925, Łódź 1948², Wwa 1996³) i kilka sutt z *Suttanipaty* (Przegląd Orientalistyczny 1957–1959) oraz wyd. *Gramatykę palijską*. W latach trzydziestych w UW prowadzone były wykłady z filologii i filozofii buddyjskiej — powstały ważne publikacje z tej dziedziny: S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā*, Kr 1931; tenże, *Anityatā*, PF 36–41 (1933–1938); tenże, *Contributions to the Problem of Time*, Kr 1938; K. Régamey, *Bhadramāyākāravāyākaraṇa*, Kr 1939; A. Kunst, *Probleme der buddhistischen Logik*, I Kr 1939, II Lei 1946; M. Falk, *Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa*, Ca 1943. W latach czterdziestych wydawano (w South Bend, Illinois, USA) biuletyn Ludziom Dobrej Woli Umiejącym Myśleć Własną Głową, a w latach sześćdziesiątych powstało Koło Przyjaciół Buddyizmu wydające (do 1977) biuletyn *Ehi passiko* (obie inicjatywy W. Misiewicza z Radomia,

orientacja theravādy, autora wypisów palijskich z komentarzami — w rękopisie). W latach 1975–1995, wraz z rozpowszechnieniem się b. na Zachodzie, powstały liczne (w 1997 — 12) stowarzyszenia wyznaniowe buddyjskie (w latach siedemdziesiątych organizacyjnie związane z Jednotą Braci Polskich w Krakowie), należące do tradycji zenu japońskiego szkół rinzai i soto, koreańskiej szkoły chogyae, tyb. szkół karma bka'-brgyud i rñing-ma, amidyzmu jōdō shinshū i in. Stowarzyszenia te prowadzą bogatą działalność wydawniczą (początkowo bezdebitową lub powielaną „do użytku wewnętrznego”, później we własnych wydawnictwach, np. Pusty Obłok, „A”, Jacek Santorski), wydając liczne biuletyny i czasopisma oraz tłum. prac współczesnych nauczycieli własnej tradycji i dzieł klasycznych b. Liczna jest także grupa psychologów i psychoterapeutów związanych z b. różnych orientacji (np. J. Santorski, W. Eichelberger). Badania naukowe nad b. kontynuuje gł. ośrodek warszawski (UW — M. Mejer, S. Godziński, G. Zduń, pracownicy japonistyki i koreanistyki) i lubelski (KUL — F. Tokarz, M. St. Zięba, UMCS — T. Margul, K. Kosior), także krakowsko-katowicki (UJ/UŚ — Ł. Trzciniński, M. Jakubczak) i poznański (P. Klafkowski) oraz I. Kania.

Bibliografia: E. J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, Tok 1904, A 1970²; T. W. R. Davids, *Early Buddhism*, Lo 1908; T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*, Lo 1923, ND 1970⁴; N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnayāna*, Lo 1930; B. Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist Esoterism*, Lo 1932, Varanasi 1964²; S. Schayer, *New Contributions to the Problem of Pre-Hīnayānistic Buddhism*, Polski Biuletyn Orientalistyczny 1 (1937), 8–17; J. Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1947; D. Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, I–III, Lo 1949–1953; C. Régamey, *Buddhistische Philosophie*, Bn 1950; S. I. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Lo 1951 (*Filozofia indyjska*, I–II, Wwa 1959–1960); A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule*, Saigon 1955; P. V. Bapat, *2500 Years of Buddhism*, ND 1956; E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, B 1956, 1969³; *Sources of Indian Tradition*, I–II, NY 1958, 1988²; E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Lei 1959; *Sources of Chinese Tradition*, I–II, NY 1960; *Sources of Japanese Tradition*, I–II, NY 1960; C. Luk, *Ch'an and Zen Teaching*, I–III, Lo 1960–1962; S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries in India*, Lo 1962; H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, I–II, Bos 1969; R. H. Robinson, W. L. Johnson, *The Buddhist Religion*, Belmont 1970, 1997⁴; C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality. The Philosophy of Hua Yen Buddhism*, University Park 1971 (*Buddyjska nauka o całości istnienia*, Kr 1999); L. A. Waddell, *Tibetan Buddhism*, NY 1972; L. A. Waddell, *Tibetan Buddhism, With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology [...]*, NY 1972; Thiên Ân Thích, *Zen Buddhism and Nationalism in Viet Nam*, Los Angeles 1973; Thich Nhat Hạnh, *Zen Keys: A Zen Monk Examines the Vietnamese Tradition*, NY 1974; F. Tokarz, *Z filozofii indyjskiej kwestie wybrane*, I Lb 1974, 1988², II 1985, 1990²; Thiên Ân Thích, *Buddhism and Zen in Vietnam in Relation to the Development of Buddhism in Asia*, Los Angeles 1975; L. Silburn, *Le bouddhisme hors de l'Inde*, P 1977; H. Wan, *Prajñā-Ch'an. Buddhist Wisdom and Meditation*, Taipei 1977; A. Wayman, *Yoga of Guhyasamājatantra*, ND 1977; Tson-Kha-pa Blo-bzan-grags-pa, *Calming the Mind and Discerning the Real*, NY 1978; S. Chandra Das, *Tibetan-English Buddhist Historical Glossary*, ND 1979, 1990²; M. Mejer, *Buddyzm*, Wwa 1980; H. Nakamura, *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, Hirakata 1980; *Buddyzm i traditsionnye verovanija narodov Central'noj Azii*, Novosibirsk 1981; D. S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wie 1981; *Moral Order and the Question of Change: Essays in Southeast Asian Thought*, NH 1982; N. Dutt, *Buddhist Sects in India*, C 1982; D. W. Chappell, *T'ien-T'ai Buddhism — An Outline of the Fourthfold Teaching*, Tok 1983; T. Allione, *Women of Wisdom*, Lo 1984 (*Kobiety Mądrości. Tajemne życie Maczig Labdron i innych Tybetanek*, Kr 1998); H. Inagaki, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms*, Kyoto 1984, 1985²; S. V. Volkov, *Rannjaja istorija buddizma v Koree*, Mwa 1985; M. Coquet, *Le bouddhisme ésotérique japonais*, P 1986; M. J. Dagpo-Rimpoche, *Vocabulaire de base de la philosophie bouddhique à partir du Prajñāparamita hridaya*, P 1986; *Buddyzm. Wybór tekstów*, Kr 1987, 1988²; A. N. Ignatovič, *Buddyzm v Japonii. Očerki rannej istorii*, Mwa 1987; A. N. Meščerjakov, *Geroi, tvorcy i chraniteli japonskoj stariny*, Mwa 1988; S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, Wwa 1988; T. D. Skrynnikova, *Lamaistskaja cerkov' i gosudarstvo. Vnešnjaja Mongolija XVI — načalo XX veka*, Novosibirsk 1988; *Introduction*

of Buddhism to Korea: New Cultural Patterns, Be 1989; P. L. Swanson, *Foundations of the T'ien-T'ai Philosophy*, Be 1989; *Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, Be 1991; *Tybetańska Księga Umarłych*, Kr 1991; *Kurz zen*, Wr 1992; G. J. Tanabe, *Myōe the Dreamkeeper. Fantasy and Knowledge in Early Kamakura Buddhism*, C (Mass.) 1992; *Kurz cz'an*, Wr 1993; *Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman*, ND 1993; G. Coleman, *A Handbook of Tibetan Culture*, Lo 1993; K. Kosior, *Odkrywanie Dharmy*, Lb 1993; *Tantra and Popular Religion in Tibet*, ND 1994; J. I. Cabezón, *Buddhism and Language. A Study of Indo-Tibetan Scholasticism*, Albany 1994; K. Krishna Murthy, *A Dictionary of Buddhist Literature and Literary Personalities*, ND 1994; XIV Dalajlama, *The Power of compassion*, Lo 1995 (*Moc współczucia*, Pz 1996); E. Guillon, *Les philosophies bouddhistes*, P 1995; *Buddhism in Early Chosŏn: Suppression and Transformation*, Be 1996; *Buddhism in Koryŏ: A Royal Religion*, Be 1996; *Religions of China in Practice*, Pri 1996; *Sources of Korean Tradition*, I–II, NY 1997; D. S. Lopez Jr., *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, Lo 1997, 371–393; J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wr 1997; *Wielcy myśliciele Wschodu*, Wwa 1997; *Zapiski z krajów buddyjskich*, Wwa 1997; M. St. Zięba, *Contribution to the History of the Buddhist Classification of Dharmas: Pañcavāstuka of Vāsumitra*, w: *Biuletyn, Polskie Towarzystwo Naukowe w Kanadzie i Biblioteka Polska*, 1997, 71–78; S. D. Serebrjanyj, *Lotosovaja Sutra*, Mwa 1998; I. Kania, *Muttavali. Księga wypisów starobuddyjskich*, Kr 1999.

Maciej St. Zięba