

Pomiędzy Arhatem, a Bodhisattwą - Znalezienie doskonałej równowagi

LEGENDA:

- Arhat, Arahata, Arahant - „ten, który zniszczył wrogów (skazy)”, godny, jeden ze stopni świętości (Ariya) na ścieżce do wyzwolenia,
- Bodhisatta (zapis palijski), Bodhisattwa (skr.) - istota dążąca do Przebudzenia
- sutty (zapis palijski), sutry (zapis sanskrycki) - teksty kanoniczne

Ajahn Amaro zastanawia się nad argumentami za i przeciw dotyczącymi ideałów arhata i bodhisattwy, które określają i zbyt często dzielą buddyjskie tradycje. Sugeruje drogę wyjścia ze spolaryzowanej dyskusji.

Pewien uczeń spytał: „Która ze ścieżek jest najlepsza: ta arhata czy ta bodhisattwy?”. „Takie pytanie jest zadawane przez ludzi, którzy nic nie rozumieją z buddyzmu!” - odpowiedział Ajahn Sumedho.

„Nie bądź arhatem, nie bądź bodhisattwą, nie bądź w ogóle niczym - jeśli próbujesz być czymś, to z pewnością będziesz cierpieć”. - Ajahn Chah.

Istotną kwestią dla buddystów na Zachodzie jest różnica pomiędzy celami głoszonymi przez szkoły północną i południową. W północnej tradycji cel jest często wyrażany jako kultywowanie przez wiele żywotów, dla dobrowszystkich istot, ścieżki bodhisattwy, na której końcu osiąga się stan buddhy. Teksty i obrzędy tej tradycji przepełnione są zasadami, jakimi powinien kierować się bodhisattwa, a dla tych, którzy praktykują według tej tradycji, przyjmowanie ślubowań bodhisattwy jest czymś zupełnie normalnym. W południowej tradycji duchowym ideałem jest najwyższe urzeczywistnienie stanu arhata - urzeczywistnienie Nibbāny i zakończenie cyklu narodzin w tym życiu. Nie wspomina się nic o zasadach bodhisattwy, poza przypowieściami o zrodzeniu (jātaki) i historiami, które mówią o poprzednich żywotach Gotamy Buddy.

Głównym powodem kopania przepaści między tymi tradycjami jest to, że ludzie, porównując ideał arhata i bodhisattwy, pytają, którą ze ścieżek należy obrać. Celem tego artykułu nie jest udowadnianie słuszności któregoś z poglądów i bronienie go, ale raczej rzucenie światła na cele buddyjskiej praktyki, jak też omówienie tego, co mają do przekazania teksty i tradycje powstałe na przestrzeni wieków.

Poglądy z północy, poglądy z południa

W dzisiejszych czasach te dwie tradycje mają możliwość zetknięcia się. Dostępny jest szeroki wybór pism buddyjskich, a wielu ludzi inspirowane się mistrzami różnych linii. Czytamy książkę, która zachęca nas do uwolnienia się od pragnień, nienawiści i ułudy; do tego, by uciec od niekończącego się cyklu narodzin, i czujemy: „Tak, to jestto!”. Następnie czytamy o tych współczujących istotach, których głównym zmartwieniem jest, jak zostać w tym świecie i przynieść ulgę w cierpieniu innym, i znowu serce zaczyna bić mocniej: „To jest wspaniałe!”.

Czy te dwie ścieżki są ze sobą w konflikcie, czy są porównywalne? Czy prowadzą do różnych celów, czy może mają ten sam cel? A może są tą samą ścieżką, tylko pod innymi nazwami?

Wraz z upływem czasu obie tradycje rozwinęły wzajemną krytykę i przekazywały ją jako otrzymaną wiedzę. Jeśli uważamy, że wszystko co powinniśmy robić, to podążać za ustanowioną opinią, wtedy tego rodzaju wartościowania wydają nam się poprawnymi osądami. Niektóre punkty poglądu południowego głoszą: „Szkoły mahāyāny nie są prawdziwym buddyzmem; napisali swoje własne sutty i odeszli od prawdziwej ścieżki Buddy, czyli od urzeczywistnienia Nibbāny i zakończenia odradzania się”. Z drugiej strony głosy z północy mówią: „Theravādini są małym pojazdem; podążają jedynie za bardzo wstępnymi instrukcjami Buddy. Buddha przekazał znacznie wyższe nauki, należące do wielkiego i najwyższego pojazdu, i te utrzymujemy w najwyższym poważaniu”.

Praktykujący obie szkoły zmagają się z wątpliwościami: „Czy utrzymuję błędny pogląd, jeśli patrzę z góry na arhatów?” lub „Czy podążam za poślednim ideałem, jeśli odrzucam ślubowania bodhisattwy?”.

Oprócz osobistych dylematów pojawiają się coraz większe wątpliwości, kiedy czytamy same sutty. Kiedy przyjrzymy się uważnie, znajdujemy dziwne i istotne anomalie w naukach północnej i południowej szkoły. Gdy studiujemy się z duchowym nauczycielem, zupełnie naturalne jest naśladowanie go i kroczenie ścieżką, którą on sam podążał. Jednak w kanonie palijskim nie wspomina się o treningu bodhisattwy, który przechodziłby Buddha. Nikt ani razu nie pyta o to Błogosławionego. Nikt nie stawia pytań w stylu: „Co spowodowało, że postanowiłeś zostać Buddhą?” albo „Czy zwykła osoba, jak ja, także może podążać ścieżką?” ani też „Czy powinienem obrać za cel stan buddhy, czy łatwiej dostępny cel, jakim jest stan arhata?”.

Nic. Ani słowa. To jak biografia Winstona Churchilla, w której nie napisano, że dwukrotnie był premierem rządu.

Jak to możliwe, że ta sprawa nigdy nie została wspomniana?

W północnej tradycji jest równie dziwna anomalia. Natychmiast po oświeceniu Buddha nie zamierzał nauczać. Widział, że zwykłe przywiązanie jest tak wielkie, a subtelność i głębia przebudzenia tak doskonałe, że inni poprostu by tego nigdy nie zrozumieli.

Jeśli współczucie było jego główną motywacją w rozwinięciu duchowych doskonałości przez tak wiele żywotów – „cztery niepoliczalne kalpy i 100 000 eonów”, zgodnie z sutrami – to dlaczego poczuł, że nie ma sensu nawet spróbować? Bardzo dziwne.

Można sobie wyobrazić, że takie sprzeczności powinny wywołać chęć wnikliwego sprawdzenia swoich przekonań i zastanowienia się, czy standardowe poglądy własnej i innych tradycji są godne zaufania. Niestety zazwyczaj urywkiopisujące anomalie są ignorowane lub odrzucane, a czyjaś preferowana wersja rzeczywistości jest na powrót ustanawiana.

Problem plemiennych podziałów

Jeśli spojrzymy na źródło konfliktu i zastanowimy się nad możliwym rozwiązaniem, to pierwszym pytaniem będzie: w czym tkwi problem?

Gdy czytamy teksty wychwalające cnoty arhata i bodhisattwy, jawią się nam one jako szlachetne motywacje. Jakże wspaniale, że możemy rozwinąć taką czystość i mądrość! Jasno widać, że to nie same te ideały są źródłem jakiegokolwiek konfliktu, przyczyną są raczej ludzie – a dokładniej problem plemiennego myślenia. Jest to napewno wielki obszar tego co „moje”: z powodu błędnego przywiązania do naszych źródeł – moja grupa, moja linia – wykorzystujemy intelekt do obrony „mojego”, często naginając fakty i filozofię, po to, by wygrać spór.

Czy to drużyny piłkarskie, waśń rodzinna, czy szkoła buddyjska, dynamika tego zjawiska jest dokładnie taka sama: najpierw czepiamy się pewnych cech adwersarzy; następnie wchodzimy w labirynt zajmowania stanowiska w debacie; a na koniec tracimy meritum tego, o co walczyliśmy. Choć intencja dyskutanta może być bardzo szlachetna, to przenikający ją emocjonalny ton może być bardzo instynktowny i agresywny, jak również może być walką oterytorium. Można przestrzegać właściwej etykiety i protokołu, ale nasz umysł może być opanowany przez tzw. gadzi mózg.

Wówczas ważną kwestią będzie nie filozofia, ale urażone uczucia. To, co prawdopodobnie było przyjacielską duchową dyskusją, kilka wieków później zmieniło się w gorzką rywalizację. Każda ze stron wypowiadała krytyczne komentarze, aż doszło do wymiany poniżających wyzwisk. Potem różne odłamy i frakcje wbijały sobie słowne sztylety, a każda z przeciwstawnych grup została ubrana przez przeciwnika w stereotyp: ktokolwiek pragnie

stanu arhata, jest egoistycznym nihilistą; wszyscy ci, którzy przyjmują ślubowania bodhisattwy, są z pewnością heretyckimi eternalistami.

Wiele duchowych tradycji zna przypowieść o słońcu i niewidomych ludziach. Czy to nie pokazuje, że rzadko myślimy o sobie jako o ślepej osobie? Wolimy postrzegać siebie jako obserwatorów kłótni ślepców. Bardzo pokorniejemy, kiedy widzimy, jak sami jesteśmy wciągani w złudną pewność i przyjmujemy postawę opartą nanaszym przywiązaniu do poglądów i opinii. Jesteśmy przekonani: „To nie opinia, to jest fakt!”.

Nawet jeśli „fakt” jest w stu procentach pewny, to gdy zostanie użyty jako broń, wówczas staje się tym, co określił Ajahn Chah jako „właściwy co do faktu, niewłaściwy co do Dhammy”. Czasami jest to dewocyjna wierność, a nieczysta niechęć, powodująca tego rodzaju dualizm.

Pewnego razu jedna kobieta, mająca przez długi czas związek z tajską tradycją leśną, odwiedziła Ajahna Chah podczas jego pobytu w Anglii. Była bardzo zmartwiona i powiedziała:

„Niezwykle szanuję twoją mądrość, ale czuję się niedobrze, kiedy z tobą studiuje oraz przyjmuję schronienia I wskazania; czuję, że nie jestem wierna mojemu nauczycielowi Ajahnowi Maha-Boowa”. Na to Ajahn Chah odpowiedział: „Nie widzę problemu. Ja i Ajahn Maha-Boowa obaj jesteśmy uczniami Buddy”.

Można zajmować się różnymi naukami i tradycjami w duchu bezstronnej otwartości i docenić szerokie spektrum drogi Buddy, patrząc na wszystko oczami, które są „właściwe w Dhammie”. Dzięki takiemu badaniu być może znajdziemy sposób rozwiązania tych starożytnych konfliktów.

Środkowa Ścieżka

Jeśli trudności, które pojawiły się na przestrzeni wieków, mogą być przypisane kłótności, to jednym ze sposobów rozwiązania tych problemów powinna być praktyka nie kłócenia się. Buddha powiedział, że jego cała nauka mogłaby być podsumowana w zdaniu: „Nie powinno się lgnąć do niczego”. Ten duch braku rywalizacji i braku lgnięcia przybliży nas do podstaw Środkowej Drogi. Zręczna odmowa przyjęcia jednego szczególnego poglądu I lgnięcia do niego odzwierciedla Właściwy Pogląd; wyraża również pilność potrzebną, by odnaleźć rozwiązanie. Pojawia się pytanie: jak dokładnie znajdujemy ten tajemniczy środek – miejsce nie zajmowania stanowiska, miejsce nie kłócenia się?

„Środkowa droga” może oznaczać wiele różnych rzeczy. Termin ten może być nawet użyty przez polityków do opisanie ich wojennych planów. W tym artykule określa on fundamentalne zasady, urzeczywistnione przez Buddhę w momencie Przebudzenia. Odnosi się to do wyzwającego wglądu, który jest ponad późniejszymi określeniami, takimi jak theravāda, mahāyāna czy vajrayāna.

„Środkowa droga” jest pospolitym wyrażeniem. Przedstawia zasadę, która jest łatwo dostępna; jednak uwypukla także jej głębię. W pierwszym nauczaniu Buddha porównał Środkową Ścieżkę do Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki, definiując ją jako właściwość uosabiającą cały duchowy trening.

W tym pierwotnym znaczeniu była to nauka obejmująca wszystko. Jak można było przewidzieć, w późniejszych latach i w pewnych regionach ta nazwa stała się emblematem jednej szczególnej szkoły, opartej na filozofii Madhyamaki Czcigodnego Nāgārjuny. Ta szkoła była rozróżniana pośród innych szkół, takich jak: Cittamātra, Vaibhāṣika czy Sautrāntika. W ten sposób, choć termin „środkowa droga” wziął się od powszechnej zasady, to skurczył się później w tej sferze, by stać się jeszcze jednym plemiennym insygnium.

Mimo że nie używamy tutaj tego terminu w jego wąskim znaczeniu, to zbadanie, co napędzało wgląd Nāgārjuny, jest bardzo interesujące. Sposoby na zharmonizowanie sprzecznych poglądów tworzą podstawy Środkowej Drogi, szczególnie w analizie uczuć egzystencji i jaźni.

W ważnej rozmowie Buddhy i Kaccānagotty Błogosławiony powiedział:

„Sabbam atthī’ti” kho, Kaccāna, ayameko anto. „Sabbam natthī’ti” ayam dutiyo anto. Ete te, Kaccāna, ubho anteanupagamma majjhena tathāgato dhammam deseti. „Wszystko istnieje”, Kaccāna, to jest jedna skrajność. „Wszystko nie istnieje” to jest druga skrajność. Bez wpadania w którąkolwiek z tych skrajności Tathāgata naucza Środkowej Nauki (Dhammy).

Kaccānagotta Sutta (SN.12.15 – Mowa do Kaccānagotty)

Widać tu bardzo bliski związek pomiędzy naukami znajdującymi się w kanonie palijskim a słowami Nāgārjuny w jego „Traktacie o korzeniu Środkowej Drogi” (Mūlamadhyamakakārikā). Ten późniejszy tekst jest uznawany za kamień węgielny mahāyāny i mówi o podejściu północnej szkoły przez ostatnie 1800 lat. Jak na ironię nie wspominao tak charakterystycznych elementów północnej szkoły jak bodhisattwa i bodhicitta. Naukowcy tacy jak Kalupahana i Warder wskazali, że w tekście Nāgārjuny nie ma niczego szczególnie mahāyānistycznego.

Nāgārjuna także wspomina dialog pomiędzy Buddhą i Kaccānagottą; pisząc:

astīti śāśvatagrāho nāstītyuccedadarśanamtasmād astitvanāstīve nāsrīyeta
vicakṣaṇaḥ

„Istnienie” jest chwytnością trwałości; „nieistnienie” jest poglądem zniszczenia.

Dlatego mędrzec nie przebywa w istnieniu ani w nieistnieniu.

Mūlamadhyamakakārikā 15.10

Obie nauki wskazują, jak rozpoznać poczucie jaźni, jak przejrzeć przez nie, a ostatecznie, jak uwolnić się od tego tyrana. Obie wskazują, że lgnięcie do poczucia „ja” jest główną przeszkodą w poznaniu Środkowej Drogi.

Nauki te mówią, że rzeczywiście istnieje poczucie jaźni, ale też jasno mówią, że „ja” powstaje z powodu przyczyn. Tymi przyczynami są nawyki zakorzenione w niewiedzy i wzmagane przez pragnienia. Może pojawiać się poczucie jaźni, jednak podobnie jak wszystkie uczucia jest ono przejrzyste i bez substancji – jest jedynie wzorcem świadomości, który pojawia się i znika.

Ta nauka jest zazwyczaj traktowana jako pojęcie filozoficzne; natomiast o wiele więcej znaczy, gdy używa się jej jako narzędzia medytacyjnego. Pomaga nam ujrzeć, że pytania typu: „Czy ja istnieję?” albo „Czy ja nie istnieję?” są nieistotne. Zamiast tego następuje zmiana perspektywy, skierowanej na rozwój i podtrzymywanie uważnej świadomości pojawiania się i zanikania poczucia „ja”. Tym właśnie jest esencja vipassany, czyli medytacji wglądu.

Rozpuszczenie dumy „ja jestem” było opisane przez Buddhę jako „Nibbāna tu i teraz”, która przecina korzenie wszystkich opinii.

Cztery Szlachetne Prawdy: uniwersalność i przejrzystość

Mówi się, że pierwszy wykład Buddy o „wprawieniu w ruch koła Dhammy” zawiera w sobie wszystkie nauki – tak jak ślady stóp pozostawione przez wszystkie istoty mieszczą się w śladzie stopy słonia. Tak mówią nie tylko uczniowie południowej szkoły, ale także mistrzowie mahāyāny i vajrāyāny, jak Jego Świątobliwość Dalajlama. W tej nauce Buddha po raz pierwszy przedstawił Środkową Drogę i Cztery Szlachetne Prawdy.

Są dwa kluczowe wglądy konieczne do zrozumienia tych prawd: pierwszy jest relatywny, nie ostateczny; drugi nie jest jedynie osobisty, ale jest także uniwersalny. Pierwszy wgląd wskazuje, że zdanie „jest dukkha” opisuje relatywne doświadczenie. Ale nie ma na celu ogłoszenia, że „dukkha jest absolutnie rzeczywista”. Z tego powodu Buddha nazwał te prawdy „szlachetnymi” bardziej niż „ostatecznymi”.

Drugi wgląd dotyczy faktu, że nie tylko ja doświadczam dukkhi; porzuca się złudzenie, że moje doświadczenie dukkhi mogłoby być ważniejsze niż twoje. Wszystkie istoty są na tym samym statku.

Wydaje się, że w niektórych regionach zrozumienie tych dwóch zasad skurczyło się. Dukkhe zaczęto uważać za ostateczną rzeczywistość, bardzo zawężając pogląd. Według niektórych historyków ten zawężony pogląd spowodował reakcję odnowienia, dając impuls dla powstania nowego ruchu mahāyāny.

Sutty palijskie powtarzają, że najlepszą rzeczą, jaką możemy zrobić dla siebie i wszystkich istot, jest bycie całkowicie oświeconymi. Jeśli ta intencja zostanie zrozumiana w błędny sposób, to cała głębia tego może być utracona. Nasze własne cierpienie może zacząć wydawać się ważniejsze niż cierpienie innych – z prostej przyczyny – w pewnej mierze jesteśmy w stanie mu zaradzić.

Nauki mahāyāny powstały na poglądzie „Moje cierpienie jest odczuwalne tutaj, a jednak nie może być ważniejsze niż cierpienie kogokolwiek innego. Wszystkie istoty mają takie samo doświadczenie”. Oczywiście takie samozrozumienie było zawsze obecne w południowych naukach; jednak wydaje się, że zostało to zaciemnione przez różne czynniki.

Spoglądaliśmy na to pytanie z szerokiej, społecznej perspektywy, ale wszystkie szkoły buddyjskie są tworzone przez indywidualne osoby. Te wzorce rozwoju są również łatwo widoczne na osobistym poziomie. W pierwszych latach pobytu w Tajlandii Ajahn Sumedho kiedyś powiedział Ajahnowi Chah: „Jestem całkowicie oddany praktyce. Zdecydowałem osiągnąć Nibbānę w tym życiu; jestem zmęczony uwarunkowaniami ludzkiego życia i nie chcę się więcej odradzać”. Biorąc pod uwagę klasyczne zwroty theravādyjskie, trzeba zauważyć, że to bardzo cenne podejście; można by się spodziewać, że nauczyciel odpowie: „Sadhu! Jak to dobrze, Sumedho!”.

Jednak Ajahn Chah odpowiedział: „A co z nami, Sumedho? Czy nie dbasz o tych, których pozostawisz za sobą?”. Z jednym zamachem zakpił sobie z wyniosłości swojego ucznia, który uważał się za bardziej rozwiniętego duchowo, po czym uczynił aluzję do wartości podejścia „dbania o wszystkie istoty”. Z miłością strofował swojego ucznia za ograniczone rozumienie.

Ajahn Chah wyczuł raczej nihilistyczne podejście stojące za słowami Ajahna Sumedho aniżeli dhammiczny brak przywiązania. Tak długo, jak ten rodzaj negatywności jest aktywny, istnieje możliwość wystąpienia bolesnych skutków. Ajahn Chah odzwierciedlił mu

to podejście przez odwrócenie poglądu w innym kierunku, podkreślając negatywne skutki skupiania się na samym sobie.

Uwzględniając zachętę do szerszego podejścia, można stwierdzić, że Cztery Ślubowania Bodhisattwy są wręczewistości szczególnym rozwinięciem Czterech Szlachetnych Prawd. Dość bezpośrednio jest to powiedziane w chińskiej wersji Brahmajāla Suty, czyli Mowy o sieci Brahmy (DN.01). Czcigodny Mistrz Hui Seng, współczesnynauczyciel północnej tradycji, wyjaśnia związek w swoim komentarzu do sutry:

Opierający się na Czterech Szlachetnych Prawdach wspomina o Czterech Wielkich Ślubowaniach Bodhisattwy. Cztery Szlachetne Prawdy są następujące:

cierpienie,

nagromadzenie, wygaśnięcie i

droga.

Pierwszą Szlachetną Prawdą jest prawda o cierpieniu, a ponieważ wszystkie istoty cierpią, to mówi o Pierwszym Wielkim Ślubowaniu:

Odczuwające istoty są niezliczone,

ślubuję wszystkie je uratować.

Drugie Wielkie Ślubowanie jest oparte na Drugiej Szlachetnej Prawdzie,

nagromadzeniu. Nagromadze nie oznacza zgromadzone skalania. Drugie Wielkie

Ślubowanie brzmi:

Skalania są nieskończone;

ślubuję je odciąć.

Trzecia Szlachetna Prawda dotyczy wygaśnięcia i na tej podstawie bodhisattwa

czyni Trzecie Wielkie

Ślubowanie:

Droga Buddy jest nieprześcigniona;

ślubuję ją osiągnąć.

A Czwartą Szlachetną Prawdą jest droga, oparte na tej prawdzie jest Czwarte Wielkie

Ślubowanie:

Bramy Dharmy są niepoliczalne

ślubuję je wszystkie studiować.

Tak więc bodhisattwa powyżej swojego stanu szuka Drogi Buddy, a poniżej zmienia odczuwające istoty. Jest to wzajemna funkcja współczucia i mądrości.

Mowa Buddy z Brahmajāla Suty, przełożona przez Mistrza Hui Senga

To wyrażenie Czterech Szlachetnych Prawd artykułuje ich nieosobową, obszerną właściwość. W tej samej epoce powstała równoległa nauka także wyrażająca ściśle relatywną naturę Czterech Szlachetnych Prawd – Sutra serca.

Prawdopodobnie najbardziej szeroko znana nauka północnego kanonu, Sutra serca, była recytowana przez wieki od Indii po Mandżurię, od Kioto do Łotwy, a w dzisiejszych czasach została rozpowszechniona na całym świecie. Jest to naturalny towarzysz ślubowań bodhisattwy i w rzeczywistości [sutry te] często recytowane są razem. Sutra serca mówi: „Nie ma cierpienia, przyczyny cierpienia, kresu cierpienia ani ścieżki wyprowadzającej z cierpienia”. Sutra wskazuje na pusty aspekt Czterech Szlachetnych Prawd: ostatecznie nie ma dukkhi. Myślimy, że cierpimy, ale w ostatecznej rzeczywistości nie ma żadnej dukkhi.

Sutra serca przypomina nam, że Cztery Szlachetne Prawdy są w swojej esencji przejrzyste; są relatywnymi, a nie ostatecznymi prawdami. Czasami ludzie z wiarą mówią: „Wszystko jest cierpieniem”, tak jakby dukkha była ostateczną prawdą, ale Buddha tego nie uczył, co jasno pokazują sutry północnej i południowej szkoły. „Cierpienie” jest uwarunkowaną, relatywną prawdą; jest to „szlachetna” prawda, ponieważ prowadzi do wyzwolenia.

Poczucie jaźni, pewne źródło problemu

To poczucie jaźni jest dzisiaj motorem napędzającym plemienną politykę waśni. Jak na ironię, choć reformatorzy mieli na celu odrzucenie skupiania się na jaźni, które wyraźnie widzieli, to problem pozostał. To uprawia nie polityki podziałów jest jak klejnoty rodzinne – trudno nam się ich pozbyć, ponieważ są tak bardzo związane z naszą wspólną historią.

Konflikt zasadniczo pojawia się jako rezultat postrzegania arhata i bodhisattwy w kategoriach poglądu o istniejącej jaźni. Kiedy nie ma żadnego lgnięcia do poglądu, wówczas obraz zmienia się radykalnie. Buddha powiedział: „Schwytni przez dwa poglądy, nie którzy za bardzo się cofają, inni idą za daleko; tylko ci z wizją widzą”. Pierwsze stwierdzenie oznacza, że niektórzy ludzie afirmują życie, radując się sprawami tego świata. Kiedy nauki nawiązują do puszczenia i zaniku, to wycofują się i powstrzymują. „Niedługo idą za daleko” oznacza nihilistów, którzy bawią się ideą nieistnienia, twierdząc, że kiedy ciało umiera, to jaźń zostaje zniszczona. Czują, że to jest prawdziwy spokój. „Ci z wizją” widzą, że to, co się pojawia, jest tym, co się pojawiło. Kultuwują brak pragnień wobec tego i czują spokój, kiedy to znika.

Tak długo, jak pogląd na temat jaźni nie zostanie w pełni poznany, umysł nie zrozumie Środkowej Drogi. Idea „zakończenia odradzania” będzie wprzęgana w pogląd nihilistyczny, a „powracanie bez końca dla dobroodczuwających istot” będzie włączane w pogląd eternalistyczny.

Kiedy jasno widzimy poczucie jaźni, wówczas Środkowa Droga zostanie osiągnięta. Czy mówimy w kategoriach pustki arahata według kanonu palijskiego, czy w kategoriach

całkowitej próżni Sutry serca, czy nie skończonego poglądu Czterech Ślubowań, są to jedynie narzędzia mowy. Wszystkie pochodzą z tego samego źródła – prawdy tego, w jaki sposób rzeczy się przejawiają. Są jedynie zręcznymi formułami, które prowadzą serce do zharmonizowania się z rzeczywistością jego własnej natury. Zharmonizowanie jest Środkową Drogą.

Pogląd ze środka

Są liczne nauki, które naświetlają tę perspektywę, na przykład:

Tak długo, jak istnieje przestrzeń,

Tak długo, jak istnieją istoty,

Obym także pozostał

I zniszczył cierpienie świata.

Śāntideva, „Przewodnik na drodze życia bodhisattwy”

Przeciętnemu theravādinowi ten wiersz Śāntidevy może wydawać się anty tezą ścieżki. Jawi się jako coś sprzecznego z zasadą, by najszybciej jak tylko się da opuścić płonący dom. Jednak praktyka Środkowej Drogi zawiera nauki o współczuciu, którym towarzyszą nauki o pustce. Te dwa elementy są jak skrzydła ptaka, nie mogą właściwie funkcjonować jeden bez drugiego.

Jeśli zastanowimy się uważnie nad tym wierszem, to otworzy się inny pokład znaczenia; tak długo, jak przestrzeń i tożsamość będą utrzymywane jako posiadające substancjalną rzeczywistość, umysł nie urzeczywistni oświecenia. Prawdziwy wgląd zawiera rozpoznanie, że przestrzeń, czas i istnienie są imputowanymi właściwościami nie mającymi absolutnego istnienia.

Myślenie w południowej szkole, że „ja odchodzę”, a „inni są pozostawieni w tyle”, musi być pomyłką. Podobnie północny pogląd, że „ta indywidualna istota pozostanie przez nie skończony czas dla dobra innych istot” także jest popadaniem w błędny pogląd. Praktyka Środkowej Drogi rozpuszcza iluzję, że „ja” może „iść”, a „inni” mogą „zostać” czy na odwrót. To radykalnie przestawia koncepcje czasu, przestrzeni i istoty.

Aspiracja może być zgodnie z prawdą taka, jak w wierszu Śāntidevy; ale jeśli przestrzeń nie istnieje już dłużej, jeśli nie ma już więcej odczuwających istot, jeśli ich natura jest rozpoznana jako uwarunkowana, a przez to pusta, to co to mówi o „ja”? Kto będzie „pozostawał”?

Ironią jest także, że wiedząc, iż czas, przestrzeń i istoty nie mają substancjalnej rzeczywistości – „ja” także „odeszło” – odeszło do takości, przyszło do takości: Tathāgata.

Śri Ramana Maharshi raz powiedział: „Dobry człowiek mówi: »Pozwólcie mi być ostatnim człowiekiem, który osiągnie wyzwolenie, tak bym mógł pomóc wszystkim wyzwolić się przede mną«. Wspaniale! Wyobraźcie sobie śpiącego, który mówi: »Niech wszyscy ci śpiący ludzie obudzą się przede mną«. Taki śniący nie jest większym absurdem niż taki uprzejmy filozof”. Jego analiza wnikliwie podsumowuje problem: dopiero wtedy, kiedy serce jest wolne od wszystkich poglądów jaźni, może zharmonizować się z rzeczywistością; dokładna równowaga jest konieczna.

W Vajra Prajñāpāramitā Sūtrze znajdziemy zdanie, które pokazuje podobne rozumienie:

„Subhuti, jak myślisz? Nie powinieneś utrzymywać, że Tathāgata ma taką myśl: »Powiniennem przeprowadzić odczuwające istoty na drugi brzeg«. Subhuti, nie utrzymuj takiej myśli. A dlaczego? W rzeczywistości nie ma żadnych odczuwających istot, które miałyby być przeprowadzone na drugi brzeg przez Tathāgatę. Jeśli byłyby jakieś odczuwające istoty przeprowadzone na drugi brzeg przez Tathāgatę, wówczas Tathāgata posiadałby istniejącą jaźń, [wiarę w] istnienie innych odczuwających istot i istnienie życia. Subhuti, egzystencja jaźni, o której mówi Tathāgata, nie jest egzystencją jaźni, ale zwykli ludzie przyjmują to jako egzystencję jaźni”.

Ratujemy wszystkie istoty przez urzeczywistnienie, że nie ma istot. Doskonałość mądrości jest ujrzaniem tego faktu: ostatecznie prawda nie jest ani jaźnią, ani innym; nie ma arhata ani bodhisattwy, nie ma narodzin, nie ma śmierci. Choć serce może mieć inklinację do współczucia, tylko wtedy, kiedy kultywujemy również ten element mądrości, tylko wówczas może nastąpić prawdziwe duchowe spełnienie.

Doświadczenie uczy, że aby urzeczywistnić spełnienie, które najlepiej przyniesie pożytek wszystkim, musimy znać nasze cechy i nauczyć się, jak je wyważyć. Jeśli jesteśmy typem o skłonnościach do mądrości – chcemy osiągnąć Nibbānę, by uwolnić się tak szybko, jak to możliwe – to konieczne jest rozwinięcie współczucia. Musimy uczyć się pod kątem ludzi i rzeczy. A jeśli jesteśmy altruistycznym typem, myślącym: „Muszę pozostać, póki wszyscy nie zostaną uratowani”, wówczas musimy praktykować w kierunku pustki zjawisk.

W równowadze Środkowej Drogi podtrzymuje się nieskończoność i pustkę. Oba podejścia są komplementarne i dobrze się równoważą.

„Czy ona rzeczywiście istnieje?”

Kiedyś odbywała się buddyjska konferencja w Berlinie. Wśród wielu paneli i prezentacji były również warsztaty prowadzone przez różnych nauczycieli. Jednym z nich był znany tybetański lama; dawał instrukcje do Pochwały do dwudziestu jeden form Tary. Nadszedł czas pytań i odpowiedzi.

Młody człowiek ze zmarszczonymi brwiami poprosił o głos. Łamaną angielszczyzną spytał: „Rinpoche, jestem twoim uczniem od wielu lat. Jestem oddany praktyce, ale mam wątpliwości. Bardzo chcę robić pudżę, wizualizacje, pokłony, ale trudno włożyć mi w to całe serce, ponieważ mam taką wątpliwość: czy Tara rzeczywiście tam jest? Czasami mówisz o niej, jakby była rzeczywistą osobą, ale czasami mówisz, że ona jest mądrością Amoghasiddhi Buddy lub tylko zręcznym środkiem. Jeśli miałbym pewność, wówczas podwoiłbym moje wysiłki. A więc, Rinpoche, czy Tara rzeczywiście istnieje, czy nie?!”.

Przez parę chwil lama zastanawia się, podnosi oczy, by spotkać wzrokiem pytającego. Na jego twarzy pojawia się uśmiech.

Odpowiada: „Ona wie, że nie jest rzeczywista”.

Nie myśl, ale równowaga

Z perspektywy urzeczywistnienia widzimy, że tu jest czytelnik, a tam na zewnątrz jest strona, ale także rozpoznajemy, że to wszystko to tylko wzorce świadomości. Nie ma tu substancjalnej rzeczywistości.

Im bardziej uczymy się prowadzić tę grę w delikatny sposób – nie lgnąc do żadnego poglądu – tym mocniej jest zharmonizowania. Zaczynamy to czuć. Nie odrzucamy posiadanej przez nas wiary w naszą ulubioną ścieżkę, ale niepotępiamy tych, którzy dokonali innego wyboru. Pamiętamy o korzyściach, które pojawiły się dzięki praktykom i zasadom, które znamy, ale stawiamy pytania i mamy zdolność do spojrzenia na nie z innej strony, jeśli mądrość nakazuje zmianę nastawienia.

Poświęcamy się wybranym praktykom duchowym z absolutną szczerością, ale jednocześnie wiemy, że wszystkie te konwencjonalne formy – południowa czy północna – są całkowicie pozbawione jakiegokolwiek stałej substancji. Ajahn Chah czasami mówił całemu zgromadzeniu w jego klasztorze: „Tu nie ma mnichów czy mniszek, nie maświeckich kobiet czy mężczyzn; są jedynie założenia, konwencjonalne formy – to wszystko. Wahng! To jest puste!”.

Środkowa Droga jest doceniana, gdy lepiej uchwyci się jej sens. Nie ma nic wspólnego ze stawianiem się niewzruszonym ani z byciem wahadłem zawieszonym w pół drogi. Raczej jest to stały punkt, który jest centrum ruchu, osią, na której wahadło się obraca. W głębi naszego serca wiemy, co ma być doskonale harmonijne. Jest to głęboka, intuicyjna wiedza i powinniśmy to utrzymać i zaufać temu. To jest droga będąca korzeniem zgody, który można znaleźć i ucieleśnić.

Choć wszystko zostało powiedziane, racjonalny umysł może wciąż zmagać się z pytaniami i dopominać o większą dokładność: „Dobrze, ale co to dokładnie jest?!”.

Gdy poruszy nas fragment utworu muzycznego, zachwycamy się: „To jest doskonałe!”. Ale kiedy o tym mówimy, wtedy prawie to tracimy. Louis Armstrong spytany „Czym jest jazz?” odparł: „Człowieku, jeśli się będziesz pytał, to się nigdy nie dowiesz”.

Środkowa Droga jest właściwością równowagi poza słowami, czystą i wibrującą harmonią.

Tłumaczenie: Czcigodny Kanzen