

Jarosław Zapart

## **„BUDDYZM KRYTYCZNY” W WYMIARZE SPOŁECZNYM, FILOZOFICZNYM I METODOLOGICZNYM (II)**

### **1. REAKCJE NA KRYTYKĘ KONCEPCJI NATURY BUDDY I JEJ WYBRANE APOLOGIE**

Dotychczas mogliśmy zaobserwować, w jaki sposób koncepcji pustki, prawa pratijasa-mutpada, a także kategorii takości można użyć w celu zakwestionowania ortodoksyjności nauk o naturze buddy. Należy jednak mieć świadomość, że te same idee mogą posłużyć do wykazania, że nauka o naturze buddy nie jest zaprzeczeniem buddyjskiego etosu, lecz swoistym przeformułowaniem metody prezentowania buddyjskich prawd. Reakcje badaczy buddyzmu na bezkompromisową postawę Hakamaji i Matsumoto często przyjmowały ton apologiczny, stając się polemiką z przedstawionymi przez japońskich badaczy założeniami i dowodami.

Uznany za autorytet w kwestii nauk o naturze buddy Jikido Takasaki o poziomie naukowym prac „krytycznych buddystów” wyraził się pozytywnie, jednak ich wnioski, zgodnie z którymi teorie tathagatagarbhy i hongaku są niebuddyjskie, uznał za zbyt daleko idące. Takasaki dodał, że teksty tradycji tathagatagarbhy zawsze narażone były na krytykę, jaka mogła na nie spaść za domniemane „postulowanie atmana”, i konsekwentnie starały się ją przewidzieć i przed nią zabezpieczyć. Sutry tathagatagarbhy są przedmiotem krytyki od czasów ich powstania, ale nigdy nie formułowano oskarżeń o ich heretyckość czy „niebuddyjskość” w samych Indiach. Co prawda madhjamaka krytykowała myśl tathagatagarbhy i szkołę jogaćary za substancjalistyczne tendencje, ale krytyka ta nigdy nie zakończyła się wyrzuceniem tych nauk poza nawias buddyzmu; zostały one po prostu uznane za niekompletne. Odnosząc się do teorii dhatu-wady, Takasaki uznał, że jest to użyteczne narzędzie krytyki, lecz kryteria „buddyjskości” wysunięte przez

Matsumoto uznał za zbyt restrykcyjne. Zdaniem Takasakiego strukturalne podobieństwa pomiędzy jednością atmana-brahmana a koncepcjami szkoły tathagatagarbhy i jogaćary niekoniecznie muszą służyć jako niezawodny miernik tego, co jest, a co nie jest buddyzmem<sup>1</sup>.

Wypowiedź innego japońskiego specjalisty w badaniach nad mahajaną – Akiry Hirakawy – może posłużyć jako wstęp do przedstawienia różnych apologii omawianej koncepcji<sup>2</sup>. Hirakawa pojmuje tathagatagarbhę w duchu podobnym do jej klasycznej wykładni, czyli przede wszystkim jako potencjał mający służyć osiągnięciu stanu buddy. Ów potencjał, *tathāgata-garbha-dhātu*, nie jest statyczny, lecz dynamiczny. Określany jest co prawda mianem *dhātu*, ale fakt ten nie musi oznaczać, iż spełnia rolę substancjalnej podstawy. Istnieją fragmenty nikajów (*nikāya*) określające prawo współzależnego powstawania jako *dhātu*<sup>3</sup>. Hirakwa zwraca także uwagę na to, że na przykład sutra *Śrīmālādevī* wyraźnie przestrzega przed utożsamianiem tathagatagarbhy z atmanem<sup>4</sup>.

### 1.1 TATHĀGATAGARBHA – PUSTKA WYRAŻONA POPRZEZ AFIRMACJĘ

Jak powszechnie wiadomo, chan/zen (oparty na naukach o naturze buddy) głosi, że „poznając swoje prawdziwe «ja», człowiek staje się buddą”. Jednak wiadomo także, że w tradycji buddyjskiej niezwykle silnie zaznaczony jest nurt mówiący o niesubstancjalności całej rzeczywistości, co w wymiarze antropologicznym objawia się wykluczeniem możliwości istnienia jakiegokolwiek istoty bądź substancji, która mogłaby pełnić funkcję jaźni, duszy lub ego (*anātman*). Napięcia pomiędzy nurtami skłaniającymi się ku istnieniu jakiejś formy podmiotowości a tymi stojącymi na gruncie czystej niesubstancjalności były w buddyzmie obecne od początku jego istnienia. Zjawisko buddyzmu krytycznego można w tym sensie postrzegać jako swoiste przedłużenie wielowiekowej debaty pomiędzy wspomnianymi tendencjami.

Narzędziami w rękach krytyków tradycji natury buddy stały się prawo współzależnego powstawania i pustka (*śūnyatā*) jako niezawodne wyznaczniki ortodoksji. Elastyczność doktrynalnych podstaw buddyzmu daje jednak

<sup>1</sup> P. L. Swanson, „*Zen Is Not Buddhism*”. *Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature*, „Numen” 1993, Vol. 40, No. 2, s. 138–139. Por. także: J. Takasaki, *The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2000, Vol. 27, No. 1–2, s. 74.

<sup>2</sup> Por. P. L. Swanson, „*Zen Is Not Buddhism*”..., op. cit., s. 140.

<sup>3</sup> Np. *Paccayasutta*, *Samyuttanikāya* I, 1.20 (por. przyp. 10).

<sup>4</sup> Por. A. Wayman, H. Wayman, *Lion's Roar of Queen Śrīmālā. A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*, Delhi 1974 (reprint 2007), s. 106.

możliwość, aby te same narzędzia wykorzystać do obrony nauk o naturze buddy, będącej, po pierwsze, pozytywnym sposobem orzekania o pustce, a po drugie, koncepcją czysto soteriologiczną, zakładającą istnienie we wszystkich istotach potencjału do osiągnięcia oświecenia.

Od czasu, gdy nauki o tathagatagarbse stały się obiektem zainteresowań badaczy, przyjęły się dwie główne tendencje interpretacyjne: pierwsza traktuje tathagatagarbhę jako formę monizmu, druga jako interpretację i przedłużenie zasad pratījasamutpady. Yevgenii Obermiller, który jako pierwszy podjął poważne badania nad RGV<sup>5</sup>, uznał tathagatagarbhę za ideę monistyczną – miała być ona wiecznym i nieuwarunkowanym pierwiastkiem, przebywającym w sercu każdej istoty, a więc rodzajem monistycznego absolutu.

Jikido Takasaki w swoim tłumaczeniu RGV także dostrzega w naukach o zarodku tathagaty pewne cechy monizmu, który jego zdaniem był naturalnym elementem rozwoju mahajany – nieuniknioną konsekwencją absolutyzacji pozycji Buddy. Kiedy próbowano wyjaśnić istnienie powszechnego potencjału stanu buddy, to właśnie monizm posłużyć miał za źródło inspiracji<sup>6</sup>. Takasaki dostrzega jednak różnicę pomiędzy RGV a upanisadami: absolut, o jakim naucza RGV, jest manifestacją śunjaty (*śūnyatā*)<sup>7</sup>.

Sutry tradycji tathagatagarbhy wprawiają czytelnika w zakłopotanie, zrównując zarodek tathagaty z pojęciami implikującymi pewnego rodzaju trwałość oraz wszechprzenikliwość, jak na przykład *tathatā*, *dharmakāya* czy *dharmadhātu*. W *Śrīmaladewi-sutrze* (*Śrīmālādevīsīṃhanāda-sūtra*) zarodkowi tathagaty przypisuje się cztery doskonałości, tak zwane *guṇapāramitā*: *nitya* (trwałość), *sukha* (szczęśliwość), *ātman* (istotowość) i *śubha* (czystość). Tathagatagarbha opisana jest tam także jako to, co odradza się w samsarze i działa jako przyczyna rzeczywistości zjawiskowej. Tego rodzaju cechy nierzadko wiodły badaczy do zrównywania tathagatagarbhy z monizmem znanym chociażby z upanisad.

Teksty tradycji tathagatagarbhy są jednak pełne paradoksów nauki, którą wykładają. W sutrze *Laṅkāvatāra* bodhisattwa Mahāmati pyta Buddę, dlaczego nadaje on zarodkowi tathagaty pozytywne cechy, podobne do tych, które posiada atman-brahman, mimo iż uznaje ten zarodek za tożsamy z pustą, pozbawioną cech takością. Budda odpowiada, że tathagatagarbha jest środkiem użytym, by nauczać Dharmy tych, którzy błędnie interpretują prawdy o anatmanie i pustce. Buddowie i bodhisattwowie, poznawszy se-

<sup>5</sup> E. Obermiller, *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation Being a Manual of Buddhist Monism*, „Acta Orientalia” 1931, Vol. 9, s. 81–306.

<sup>6</sup> J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Rome 1966, s. 28.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 61.

krety doktryny, wiedzą, że tathagatagarbha jest pusta, pozbawiona własnej natury, ale posiadając mądrość i poręczne środki, pomagają czującym istotom pokonać strach przed nauką o anatmanie, wyposażając tathagatagarbhę w pozytywne atrybuty (*aśūnya-tathāgatagarbha*). Aby przezwyciężyć błędne przywiązanie do idei atmana, nauczają o tożsamości tathagatagarbhy i anatmana, to znaczy o tym, że brak jaźni – cecha wszystkich czujących istot – jest w istocie tym samym, co tathagatagarbha umożliwiająca osiągnięcie stanu buddy<sup>8</sup>.

Badacze, którzy interpretują nauki o naturze buddy w sposób podobny do powyższego, uznają, że RGV jest spadkobiercą nauk o pustce. Susumu Yamaguchi widzi w RGV przedłużenie ciągłości myśli buddyjskiej, która miałyby postępować od pratitjasamutpady, przez nauki o pustce, aż do tathagatagarbhy<sup>9</sup>. Postuluje istnienie jednej tradycji buddyjskiej, opartej o prawo współzależnego powstawania<sup>10</sup>. To fundamentalne prawo zostało rozwinięte o pojęcie pustki przez Nagardżunę, natomiast RGV poszerzyła jego rozumienie o teorię tathagatagarbhy. RGV zachęca do ujrzenia procesu kontynuacji – zapewnia, że tathagatagarbha nie jest dostępna dla tych, którzy nie potrafili zrealizować nauk o pustce. Wyjaśnia też, że koncepcję zarodka tathagaty należy rozumieć jako drogowskaz dla „świeżo upieczonych” bodhisattwów, którzy nauki o pustce zinterpretowali błędnie jako nihilistyczne albo absolutystyczne (to jest zбочyli ze środkowej drogi). Należy zaznaczyć, iż RGV mocno piętnuje czysto negatywny sposób ujmowania śunjaty i prezentuje wizję przeciwną, stwierdzając, że w realizacji pustki tkwi silny element pozytywny – to tożsama z nirwaną tathagatagarbha-dharmakaja, wyposażona w cztery doskonałości.

Tradycja natury buddy wyłożona w RGV nie stanowi więc zaprzeczenia koncepcji pustki: mówiące o pustce sutry pradžnaparamity (*prajñāpāra-*

<sup>8</sup> D. T. Suzuki, *The Laṅkāvatāra Sūtra. A Mahāyāna Text*, Delhi 2009, s. 68–69.

<sup>9</sup> Por. Shih Heng-Ching, *The Significance Of Tathagatagarbha: A Positive Expression Of Śūnyata*, „National Taiwan University Philosophical Review” 1988, Vol. 11, [online], <http://www.buddhanet.net/budsas/ebud/ebdha191.htm> [dostęp: 2.08.2012].

<sup>10</sup> Yamaguchi wskazuje na pokrewieństwo fragmentu z sutry *Tathāgatagarbha* (cytowanego przez RGVV 73.11–12):

„Synowie szlacheckich rodów, prawdziwa natura (*dharmatā*) wszystkich dharm jest następująca: niezależnie od tego, czy tathagatowie pojawiają się na tym świecie, czy też się nie pojawiają, wszystkie żywe istoty nieprzerwanie posiadają tathagatę (*sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*)” z fragmentem z *Samjutta Nikaji* (*Samyuttanikāya* I, 1.20): „Czymże, o mniś, jest współzależne powstawanie? Z narodzin, jako koniecznej przyczyny, pochodzą starość i śmierć. Czy tathagatowie pojawiają się [na tym świecie], czy też nie pojawiają się, ta prawidłowość Dhammy, ten porządek Dhammy, ta przyczynowość pozostają”.

*mitā*) są prawdziwe, lecz niekompletne. Nauki zawarte w RGV są postrzegane jako dalszy ciąg sutr doskonałości mądrości – ich poszerzenie i uzupełnienie (stąd podtytuł śastry: *Uttaratantra* – „najwyższa spośród tantr”).

Inny japoński badacz, Ichijo Ogawa, również obstaje za kompatybilnością tradycji tathagatagarbhy z naukami o pustce. Powołuje się on na komentarz tybetańskiego mistrza Gyaltsaba Je (*Rgyal tshab rje*, Gyaltsab Dharma Rinchen, 1364–1432) do RGV. Rinchen uznaje, że tathagatagarbha jest tym samym, co pustka, oraz że umożliwia jej zrozumienie. Następnie objaśnia trzy „natury” (*svabhāva*) tathagatagarbhy, będące w istocie trzema poziomami oddziaływania natury buddy. Wskazuje, że „natury” tathagatagarbhy oznaczają trzy perspektywy, z których można ujmować zarodek tathagaty: perspektywę 1. skutku, 2. natury i 3. przyczyny tathagaty<sup>11</sup>:

1. *Dharmakāya-svabhāva* – ten aspekt tathagatagarbhy oznacza, że ciało esencji buddy (*dharmakāya*) przenika wszystkie żywe istoty. Mówiąc inaczej, nie ma takiego miejsca we wszechświecie, w którym mądrość tathagaty nie byłaby obecna<sup>12</sup>. To twierdzenie można uznać za dowód istnienia jakiejś wszechobecnej, monistycznej zasady, jednakże zdaniem Rinchena *dharmakāya-svabhāva* posiada dwa aspekty. Są to: a) *dharmadhātu* – czysta domena najwyższej prawdy (*paramārtha-satya*), gdzie *dharmā* = nauczanie, a *dhātu* = przyczyna, co czyni z *dharmadhātu* najwyższą prawdę, będącą przyczyną nauczania Dharmy; b) *ārya-dharma* – nauczanie w formie prawdy konwencjonalnej (*saṃvṛti-satya*). Uniwersalny i wieczny wymiar tathagatagarbhy nie oznacza, że jest ona jakąś realnie istniejącą substancją, lecz że jest tkwiącym we wszystkich istotach potencjałem do przyjęcia nauki Buddy w każdej chwili.
2. *Tathatā-svabhāva* – ten aspekt oznacza, że takosć tathagaty nie jest w żaden sposób różna od takości wszystkich żywych istot. Podstawą tej tożsamości jest pustka. Pustka tathagaty jest pustką żywych istot, tyle że żywe istoty posiadają splamienia. Tu także nie odnajdujemy jakiejś trwałej substancji.

<sup>11</sup> Por. Shih Heng-Ching, op. cit., s. 4.

<sup>12</sup> Rinchen wykorzystuje tu często pojawiający się w literaturze mahajany motyw wszechprzenikliwości i wszechobecności ciała (*tathāgatakāya*) i mądrości tathagaty (*tathāgatajñāna*), który miał wielki wpływ zarówno na ukształtowanie się samej idei tathagatagarbhy, jak i sposobu jej przedstawiania. Por. znany fragment z sutry *Tathāgatopattisaṃbhavanirdeśa* cytowany przez RGVV 22.10–12: „Nie ma pośród żywych istot takiej, której ciała nie przenikałaby mądrość tathagaty. Jednak z powodu trzymania się niewłaściwych koncepcji ta istota nie jest w stanie rozpoznać rezydującej w niej mądrości. Poprzez wyzbycie się niewłaściwych koncepcji można jednak sprawić, by ta wszechwiedząca mądrość, mądrość zrodzona z siebie, znów objawiła się bez przeszkód”.

3. *Gotra-svabhāva* – jest załączkiem tathagaty we wszystkich żywych istotach. Posiada dwa wymiary: a) *prakṛtistha-gotra* – wrodzony), b) *samudānīta-gotra* – nabyty. Jak twierdzi Dharma Rinchen, wymiar wrodzony jest podstawą dharmakaji, a nabyty – ciała błogości (*sambhogakāya*) i ciała przejawionego (*nirmānakāya*). Wymiar wrodzony jest tożsamy z pustką, nabywa dharmakaję poprzez mądrość (*prajñā* – wgląd w naturę dharm), jest podstawowym znaczeniem terminu *tathāgatagarbha* i prymarną przyczyną stanu buddy. Wymiar nabyty manifestuje dwa pozostałe ciała (będące ciałami formy – *rūpakāya*) poprzez nagromadzenie wielkiej liczby dobrych uczynków i jest „produktywną” przyczyną stanu buddy. Jest to przyczyna nie w sensie substancjalnym, lecz symbolicznym, rozumianym jako potencjał.

W tym miejscu warto przytoczyć uwagi Jikido Takasakiego na temat dwoistej natury mądrości tathagaty (*tathāgatajñāna*), którą w RGV utożsamia się z *tathāgatagarbhā*. Podwójny charakter dźñany znajduje odzwierciedlenie w idei podziału ciała buddy (*buddhakāya*) na dharmakaję i ciało formy (*rūpakāya*). Dharmakaja wyraża dźñanę w aspekcie przyczynowym, czyli pradźni (*prajñā*), i oznacza buddę działającego dla własnego oświecenia (*svārthasampatti*). Ciało formy wyraża aktywność dźñany w aspekcie skutku, czyli współczucia (*karuṇa*), gdyż reprezentuje buddę działającego dla dobra innych (*parārthasampatti*)<sup>13</sup>. Jak widzimy, schemat „trzech natur” Rinchena także ukazuje ten centralny motyw mahajany, czyli transformację mądrości (*prajñā* = *dharmakāya*) we współczucie (*karuṇa* = *rūpakāya*). Transformacja taka jest możliwa dzięki realizowaniu załączkowego potencjału, którego najgłębszą naturę stanowi pustka.

## 1.2 NATURA BUDDY JAKO NIEDUALNA TAKOŚĆ W TRAKTACIE O NATURZE BUDDY (FOXING LUN [FXL] 佛性論)

Ten późny tekst przedstawia zaawansowany filozoficznie obraz natury buddy, łącząc naukę o *tathāgatagarbha* z ideami szkoły jogaćary. Autorstwo traktatu przypisuje się Wasubandhu (Vasubandhu), lecz istnieją uzasadnione podejrzenia, że jego faktycznym twórcą był Paramartha (Paramārtha, Zhen-di 真諦; 499–569)<sup>14</sup>. Paramarthe zalicza się, obok Kumaradziwy (Kumārajīva) i Xuan Zanga, do najwybitniejszych tłumaczy pism buddyjskich w historii. Był on autorem przekładów wielu pism tradycji *tathāgatagarbhy* i jogaćary, a także dzieł starających się zbudować syntezę tych

<sup>13</sup> J. Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga...*, op. cit., s. 56–57.

<sup>14</sup> Por. S. B. King, *Buddha Nature*, Delhi 1992, s. 23–26.

dwóch prądów, do których należą między innymi *Traktat o naturze buddy* oraz *Przebudzenie wiary w mahajanę* (*Dasheng Qixin Lun* 大乘起信論).

*Traktat* (podobnie jak RGV) należy do grupy dzieł przeciwstawiających się opartemu na negacji językowi, który w buddyzmie od wieków używany był w odniesieniu do nauki o pustce. Powodem ku temu mogło być zaobserwowanie skłonności do nihilistycznej interpretacji nauki o pustce, mogącej skutkować szerzeniem fałszywych interpretacji doktryny, utratą motywacji do praktyki, rozwinięciem strachu przed pustką itd. Afirmatywne formułowanie buddyjskich prawd miało prowadzić do osiągnięcia celów prozelitycznych i pedagogicznych, ale było jednocześnie posunięciem ryzykownym, oznaczającym balansowanie na granicy ortodoksji.

Jak mogliśmy się przekonać, *Śrīmālādevī-sūtra* na określenie natury buddy używa terminu *ātman*. Takie działanie miałoby, zdaniem Matsumoto, naruszać buddyjską zasadę negującą istnienie jakichkolwiek niezmiennych substancji. Autor FXL również używa pojęcia *atmana*, lecz jedynie w celu wprowadzenia modelu „doskonałości nie-ja” (*anātman-pāramitā*). Wyrażanie idei *anatmana* tylko w kategoriach negatywnych jest niewystarczające i może prowadzić do nihilistycznych interpretacji doktryny. By tego uniknąć, w *Traktacie* mówi się o powszechnym braku jaźni jako o prawdziwej istocie wszystkich rzeczy – widząc rzeczy i zjawiska jako pozbawione immanentnego istnienia, uznaje się, że to właśnie ten brak samobytu jest prawdziwą naturą wszystkich rzeczy. Dzięki przyjęciu takiego rozumowania ludzie przywiązani do idei *atmana* mogą zastąpić ją ideą braku prawdziwego „ja” i kultywować tę drugą jako coś pozytywnego.

Celem FXL jest afirmacja natury buddy, a tekst realizuje ów cel w sposób, który pozwala mu pozostać w granicach ortodoksji. Autor traktatu zadaje pytanie: „dlaczego Budda mówił o naturze buddy?” (lecz nie „czym jest natura buddy?”). Następnie wyjaśnia, iż Budda miał głosić tę naukę, aby przyczynić się do pokonywania pięciu ludzkich słabości: arogancji, niewiedzy, słabości umysłu, pokusy szkalowania Dharmy i przywiązania do idei „ja”, a także by dopomóc w wykształceniu pięciu cnót: pilnego umysłu, szacunku, mądrości (*prajñā*), wiedzy (*jñāna*) oraz współczucia (*karuṇā*). Jak widzimy, autor ujmuje koncepcję natury buddy w kategoriach instrumentu soteriologicznego, a nie w kategoriach niezależnego, substancjalnego bytu. Odpowiedź na postawione wyżej pytanie nie może mieć zatem charakteru ontologicznej tezy: Tathagata mówił o istnieniu natury buddy w każdej czującej istocie, by pomóc ludziom w przezwyciężeniu pięciu splamień. Pięć zaślóg przezwyciężających pięć splamień ma świadczyć o istnieniu natury buddy, ale pamiętać należy, że istnieje ona o tyle, o ile służy rozwinięciu wiary we własny potencjał oświecenia. Podobnie jak w przypadku doskonałości „nie-ja”, mamy tu do czynienia z nauką posługującą się metaforami,

by dowieść zamierzonego celu pedagogicznego, nie ontologicznego – natura buddy istnieje w takiej mierze, w jakiej wspomaga praktykę i daje pełniejsze pojęcie o realizacji Dharmy niż negatywny język śunjatawady.

Do ontologicznego paradygmatu dhatuwady nie stosuje się również pojęcie dharmakaji. Pomimo iż dharmakaja, tożsama przecież z tathagatagarbhą, także posiada cztery doskonałości, to nie można uznać jej za formę wiecznej „substancji”. Jest raczej przejawem współczującego aspektu buddy, pracującego bez końca na rzecz wszystkich czujących istot. Dharmakaja to budda, który zrealizował naukę o braku „ja” i jest wolny od wszelkich splamień. Także i w tym wypadku FXL nie używa języka ontologii, a jedynie opisuje funkcję dharmakaji i przymioty buddy<sup>15</sup>. Mamy tu do czynienia z użyciem języka nie w sensie znaczenia definitywnego (*nītārtha*), lecz jedynie jako *upāya* – środka prowadzącego do celu.

Matsumoto zarzuca naturze buddy, że jest niekompatybilna z prawem współzależnego powstawania, jednak FXL w pełni akceptuje zasadę *pratītyasamutpady*. Niezrozumienie natury buddy jest niezrozumieniem pustki i prowadzić ma w rezultacie do Ignięcia i pogłębiania niewiedzy. FXL, mówiąc o istnieniu natury buddy, chce przekazać doświadczenie niedualności, czy też takości (*tathatā*), które jest pozytywnym wyrazem pustki. Czyni to, posługując się prawem współzależnego powstawania, jak również aparatem pojęciowym szkoły jogaćary. W FXL niewiedza jest przede wszystkim ujmowaniem rzeczywistości poprzez błędne pojęcia istnienia (*you* 有) i nieistnienia (*wu* 無). Obydwa poglądy są niezgodne z nauczaniem buddy, który poprzez prawo współzależnego powstawania głosił drogę środkową. Istnienie i nieistnienie widziane są jako kategorie statyczne i jako takie są nie do przyjęcia z buddyjskiego punktu widzenia.

Tymczasem wedle *Traktatu* właściwe ujmowanie rzeczywistości jest naturą buddy, ponieważ natura buddy to „takość ujawniająca się poprzez podwójną pustkę osób (podmiotów) i rzeczy (przedmiotów)”<sup>16</sup>. Takość jest sposobem na wyjaśnienie subiektywno-objektywnego charakteru procesu postrzegania. Jest to proces, w którym rzeczywistość objawia się poznającemu jako „ta właśnie”, a poznający jednocześnie dostrzega ją jako „właśnie taką”. Autor, wykorzystując znany z jogaćary schemat trzech aspektów (*trisvabhāva*), zrównuje takłość z aspektem doskonałym (*pariṇiṣpanna svabhāva*), który jest właściwym sposobem postrzegania, znoszącym dualizm podmiotowo-przedmiotowy.

<sup>15</sup> Eadem, *The Doctrine of Buddha-Nature is Impeccably Buddhist*, [w:] *Pruning The Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, eds. J. Hubbard, P. L. Swanson, Honolulu 1997, s. 189–190.

<sup>16</sup> Eadem, *Buddha Nature*, op. cit., s. 40.



Nigdzie w *Traktacie* nie pojawia się twierdzenie, że natura buddy jest jakąś stałą substancją, podstawą przejawiania się wszystkich pozostałych dharm, jak chciałby tego Matsumoto. Tym, co istnieje, jest proces współzależnego powstawania, który w ostateczności także okazuje się pustką, a widziany z perspektywy doświadczenia jogicznego – niewysłowioną takością albo rzeczywistością taką-jaka-jest. Tak ujmowana natura buddy nie jest niczym innym jak swoistą implementacją nauk o pustce, a więc nie może być rozumiana jako substancjalny byt. Dodatkowo powinniśmy pojmować ją jako ontologicznie neutralną, gdyż w pierwszej kolejności stanowi narzędzie soteriologiczne, a ponadto rodzaj wyznania wiary w to, że wszystkie istoty mają w sobie potencjał do osiągnięcia świętości<sup>17</sup>.

Pomoc w rozstrzygnięciu o ontologii natury buddy przynosi także teoria traktująca ją jako potrójną przyczynę oświecenia. Znajdujemy ją w FXL, a także w pismach Zhi Yi 智顓 (538–597), patriarchy szkoły tiantai 天台宗<sup>18</sup>. Zgodnie z tą teorią natura buddy posiada trzy aspekty, które stanowią z kolei trzy przyczyny oświecenia (stanu buddy). Po pierwsze, natura buddy jest bezpośrednią przyczyną (*zheng yin foxing* 正因佛性) oświecenia, co odpowiada jej aspektowi takości albo „prawdziwej natury” (*li* 理), po drugie, jest „kompletną” (wystarczającą) przyczyną (*liao yin foxing* 了因佛性) oświecenia, co odpowiada jej aspektowi mądrości (*zhi* 智), a po trzecie, jest warunkującą przyczyną (*yuan yin foxing* 緣因佛性) oświecenia, co wyrażone jest przez jej aspekt praktyki (*xing* 行).

Przyczyna bezpośrednia jest związana z zawartym we wszystkich istotach potencjałem do osiągnięcia oświecenia tożsamego z takością, czyli rzeczywistością „taką jaka jest”. Wystarczającą przyczyną jest mądrość, która oświeca prawdziwe oblicze rzeczywistości i jest treścią *bodhi*, natomiast przyczyna warunkująca to praktyki potrzebne do osiągnięcia tejsze mądrości. Na naturę buddy składają się więc rzeczywistość, mądrość i praktyka. To ujęcie nie pozwala na upraszczające potraktowanie jej statusu ontologicznego. Nie jest ona statycznym bytem, lecz nie można też powiedzieć, że „nie istnieje”. Wyraża ideał ekajany (*ekayāna*), a więc głosi, że każda istota osiągnie kiedyś stan buddy. Ale nie jesteśmy jeszcze buddami – możemy się nimi stać, lecz do zrealizowania potencjału oświecenia potrzebna jest praktyka.

Według FXL, kluczowe dla całej tradycji tathagatagarbhy twierdzenie *Tathagatagarbha-sutry* – „wszystkie istoty posiadają tathagatagarbhę”

<sup>17</sup> Por. eadem, *The Doctrine of Buddha-Nature is Impeccably Buddhist*, op. cit., s. 189–190.

<sup>18</sup> Por. eadem, *Buddha Nature*, op. cit., s. 40–41; P. L. Swanson, *T'ien-t'ai Chih-i's Concept of Threefold Buddha Nature – A Synergy of Reality, Wisdom and Practice*, [w:] *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*, eds. P. J. Griffiths, J. P. Keenan, Tokyo 1990, s. 176–179.

(*sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*)<sup>19</sup> – opiera się na pojęciu takości. Jak już stwierdziliśmy, natura buddy jest potrójną przyczyną stanu buddy. Jest więc tożsama z rzeczywistością (a zatem ontologicznie niesubstancjalna), a także jest praktyką mającą na celu osiągnięcie stanu buddy. Z tego powodu twierdzenie *sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ* oznaczać powinno „potencjalnego budde” – nie jako rodzaj istoty (lub substancji), ale jako praktykę właśnie.

Centralnym problemem podejmowanym w tekstach o naturze buddy jest swoiste przeformułowanie tradycyjnych buddyjskich nauk o anatmanie, pustce, czyli braku samobytu, oraz takości, czyli rzeczywistości widzianej taką-jaka-jest. Wszystkie te problemy są centralne dla myśli buddyjskiej jako takiej, a to, że były poruszane przez teksty tradycji natury buddy, dowodzi, że ich autorzy wyrażali głębokie zainteresowanie ustanowieniem nowych sposobów ujmowania doktryny, która ich zdaniem mogła być podatna na błędne interpretacje.

## 2. METODOLOGICZNY WYMIAR BUDDYZMU KRYTYCZNEGO<sup>20</sup>

Wszystkie wymienione powyżej stanowiska, choć sprzeciwiają się tezom buddyzmu krytycznego, czynią to, przyjmując podstawową ich zasadność, to znaczy uznają prawo współzależnego powstawania i doktrynę anatmana za faktyczne wyznaczniki buddyjskiej ortodoksji. Taki model polemiki pozwala traktować ten współczesny spór jako przedłużenie bardzo starych debat nad tym, czy tathāgatagarbha i natura buddy faktycznie stanowią substancjalną ideę w rodzaju upaniszadowego atmana. W tym kontekście niezwykle cenna wydaje się uwaga Jacqueline Stone, która stwierdza, że chociaż możemy mówić o ciągłości debaty, to w wypadku buddyzmu krytycznego nastąpiło jednak pewne przededefiniowanie pojęć<sup>21</sup>.

Koncepcje „toposu” lub dhatu-wady zajmują co prawda podobny obszar semantyczny jak atman i substancja, jednak nie do końca są tym samym. Gdyby były, buddyzm krytyczny zapewne natychmiast odrzuciłby ideę wiecznej istoty boskiej znanej z religii monoteistycznych. Jednakże Hakamaya spogląda na monoteizm przychylnie, widząc w nim rodzaj instancji, która może

<sup>19</sup> Por. przyp. 10.

<sup>20</sup> Przedstawiając kwestię metodologii buddyzmu krytycznego, opieram się głównie na stanowisku J. Stone, uzupełniając je własnymi obserwacjami. Zob. J. Stone, *Some Reflections on Critical Buddhism*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1999, Vol. 26, No. 1–2.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 167–168.

orzec, co jest prawdziwą religią, a co fałszywą. Nie afirmuje monoteistycznej metafizyki, ale sympatyzuje z wyborem jednego, stałego obiektu wiary. Hakamaya pojmuje chrześcijaństwo jako zewnętrzną siłę, która podjęła się krytyki „autochtonicznej” kultury europejskiej rozumianej jako kultura starożytnego Rzymu. W takiej właśnie roli chciałby widzieć buddyzm – jako zewnętrzną instancję, przeciwstawiającą się esencjonalizmowi koncepcji atmana-brahmana (na gruncie indyjskim) czy też taoizmowi i animizmowi (na gruncie sinojapońskim). Również Matsumoto wyraża się w podobnym duchu, pisząc, że monoteizm nie jest formą dhatu-wady, gdyż bliżej mu do idei wyboru jednego z „pojazdów” mahajany. Takie ujęcie problemu zbliża buddyzm krytyczny do esencjonalizmu, choć ten pierwszy poprzysiął z nim walkę<sup>22</sup>. W tym kontekście wydaje się, że prawdziwym celem krytyki nie jest klasyczna doktryna jaźni czy substancji, lecz idea uczestniczenia wszelkich idei w pewnego rodzaju uniwersalnym podłożu. Matsumoto uznaje wszelkie przejawy koncepcji z grupy dhatu-wady za prowadzące niezawodnie do autorytarnych nadużyć i dyskryminacji na gruncie społecznym.

## 2.1 BUDDYZM KRYTYCZNY JAKO METODOLOGIA NORMATYWNA

Jeśli prześledzenie krytyki Matsumoto i Hakamayi wobec doktryny buddyjskiej i jej źródeł pozwala nam lepiej zrozumieć buddyzm (szczególnie japoński), to najlepsze zrozumienie całego zjawiska buddyzmu krytycznego jest możliwe dzięki przyjrzeniu się stojącej za nim metodologii.

Pierwsze kontrowersje pojawiają się, gdy próbujemy umieścić tezy japońskich badaczy w kontekście rozważań nad historyczno-deskryptywnym bądź normatywnym modelem badań naukowych. Chociaż mogłoby się wydawać, że badaczy takich jak Matsumoto i Hakamaya (naukowców buddologów, a jednocześnie wyświęconych kapłanów *sōtō*) trudno przyporządkować do jednej z tych kategorii, to jednak oni sami ułatwiają nam to zadanie. Jak zauważyliśmy, Matsumoto otwarcie wyrzeka się postawy obiektywnej motywowanej względami etycznymi – chęcią naprawy zła wyrządzonego przez współwyznawców. Hakamaya natomiast daje wyraz swojego zgorznięcia wobec postawy profesorów uczących „japońskiego buddyzmu”, którzy uważając siebie za obiektywnych, wyrażają się z pogardą o badaczach powiązanych z tą czy inną szkołą buddyjską<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Podejście takie dowcipnie skwitował Peter Gregory, pisząc, że tak jak tathagata-garbha mówi o immanentnie czystym umyśle przesłoniętym przygodnymi splamieniami, tak buddyzm krytyczny mówi o czystym buddyzmie „skażonym” przez „autochtoniczną” filozofię dhatu-wady. Ibidem, s. 167–168.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 168.

Należy zadać pytanie, czym w takim razie buddyzm krytyczny próbuje zastąpić akceptowany w świecie model bezstronnego dążenia do naukowej prawdy. Odpowiedź wydaje się, niestety, mniej odświeżająca, niż moglibyśmy się spodziewać. Tym, co Hakamaya stara się przeciwstawić ujęciu obiektywnemu, jest bowiem rozpowszechniony w Japonii od wieków hermeneutyczny model, zakładający, że badania nad religiami mogą zaowocować odnalezieniem prawdy nie tylko w sensie naukowym, ale też religijnym<sup>24</sup>. Postawa taka implikuje nieadekwatność rozróżnień pomiędzy deskryptywnym i normatywnym wymiarem badań naukowych. Model ten jest zatem zbliżony do klasycznej scholastyki buddyjskiej reprezentowanej na przykład przez Nichirena, polegającej na ustalaniu hierarchii ważności nauk buddyjskich i uznaniu jakiejś z jej form za ostateczną.

Postawa buddyzmu krytycznego może spotkać się z przychylnością tych środowisk zachodnich, które nie dowierzają, iż do nauk humanistycznych można skutecznie zastosować pozytywistyczny model obiektywnej naukowości. Uznanie obiektywizmu za epistemiczną niemożliwość – wymuszoną przez „spętanie” badacza przez kontekst – jest postawą spotykaną powszechnie. Zdaniem niektórych powinniśmy zatem porzucić model deskryptywnej historiozofii na rzecz modelu zaangażowanego. Taki idiom metodologiczny – otwarcie przyznający się do ideologii, której sprzyja, a nie dokonujący wartościowań zamaskowanych „kontekstem historycznym” – stanowi, zdaniem niektórych, o sile buddyzmu krytycznego, porównywanego w wymiarze metodologicznym do studiów feministycznych lub postkolonialnych<sup>25</sup>. Jak ujmuje to Jamie Hubbard, po uświadomieniu sobie, że każde odczytanie danego zjawiska jest jednocześnie jego interpretacją, poddanie go krytycznej ocenie „wydaje się kolejnym, naturalnym krokiem, może nawet krokiem moralnie koniecznym”<sup>26</sup>.

W poszukiwaniu prawdy o japońskim buddyzmie Hakamaya i Matsumoto wydają się powracać do postawy badawczej, od której badający religie Zachód starał się wyzwolić i ostatecznie się wyzwolił – metody, którą Stone nazywa „autorytarną teologią”<sup>27</sup>. Co prawda pozytywistyczny, „naukowy” model studiów nad religiami został już niejednokrotnie skrytykowany, a może nawet skompromitowany, nie znaczy to jednak, że stojący za nim trend był i jest błędny. Zaopatrując bowiem dążenie do obiektywizmu w świadomość możliwości istnienia innych ujęć oraz popełnienia błędu, nie otrzymamy gwarancji dotarcia do klarownych rezultatów, ale przynajmniej

<sup>24</sup> Co naturalnie poprzedzone jest założeniem, że prawda taka w ogóle istnieje i może zostać odkryta.

<sup>25</sup> J. Stone, op. cit., s. 169–170.

<sup>26</sup> J. Hubbard, *Introduction*, [w:] *Pruning The Bodhi Tree...*, op. cit., s. xii.

<sup>27</sup> J. Stone, op. cit., s. 171.

zabezpieczymy się przed wpadnięciem w pułapkę autorytaryzmu i zwodniczego samozadowolenia. Tego typu świadomości buddyzm krytyczny wydaje się pozbawiony i dlatego konsekwentnie nad poznanie kilku prawd pomniejszych i zbudowanie z nich możliwie wiarygodnego modelu przedkłada d o b y c i e jednej jedynej prawdy. Ze wszelkich dążeń buddyzmu krytycznego niezmiennie wyziera pragnienie posiadania pojedynczej, nadrzędnej instancji, która służyłaby jako niezmiennie i niezawodne narzędzie krytyczne, oddzielające prawdę od fałszu.

## 2.2 SPOŁECZNA ADEKWATNOŚĆ BUDDYZMU KRYTYCZNEGO

Istnieją przekonujące dowody, by przypuszczać, że buddyzm krytyczny, przedstawiając idee natury buddy i powszechnego oświecenia jako bezpośrednie przyczyny społecznej dyskryminacji, dalece upraszcza zarówno historię japońskiego buddyzmu, jak i kwestię oddziaływania religijnej doktryny na społeczną rzeczywistość.

Jeśli wcześniej zaobserwowaliśmy już jednostronne ujęcie koncepcji natury buddy, to trzeba dodać, że idea hongaku została potraktowana w podobny sposób. Hakamaya używa hongaku jako uniwersalnego i spójnego etosu, który miał jakoby dominować w religijnej i społecznej rzeczywistości Japonii od czasów przednowoczesnych oraz być używany jako usprawiedliwienie totalitarnego myślenia o państwie i społeczeństwie. Jest to znaczne uproszczenie, szczególnie jeżeli uwzględnimy następujące kwestie: po pierwsze, hongaku jest ideą niejednorodną<sup>28</sup>, po drugie, Hakamaya nie dostarcza historycznych dowodów na poparcie swojej tezy i po trzecie, nie dopuszcza możliwości odmiennych, antytotalitarnych interpretacji idei hongaku<sup>29</sup>. Wydaje się więc, że badacz nie rozróżnia społeczno-politycznego potencjału koncepcji hongaku od jej faktycznego zastosowania w tych dziedzinach.

W historii Japonii istniała jednak epoka, której rzeczywistość zdaje się potwierdzać trafność niektórych obserwacji buddyzmu krytycznego. Okres Tokugawa był czasem implementowania totalitarnej ideologii, która znakomicie podpada pod kategorie dhatu-wady lub *topical philosophy*. Ideologia

---

<sup>28</sup> Na przykład myśl hongaku z *Dasheng Qishin Lun* nie jest tożsama z jej popularniejszą wersją w nauczaniu średniowiecznej szkoły tendai (por. ibidem, s. 173–174). Ogólnie rzecz biorąc, nie możemy nazwać hongaku jednorodną ideologią, która obejmowałaby ideologię rządu, religię i praktyki społeczne. W średniowiecznej Japonii mieliśmy raczej do czynienia z koegzystencją hongaku z innymi doktrynami.

<sup>29</sup> O tym, że takie interpretacje pojawiają się współcześnie, informuje J. Stone (ibidem, s. 176).

ta połączyła elementy konfucjanizmu, buddyzmu i sintoizmu w jedną społeczno-polityczną ideę, głoszącą, że arbitralnie ustanowione stosunki władzy są odzwierciedleniem kosmicznej harmonii. Etos ten zalecał rzetelne wypełnianie obywatelskich obowiązków, niezależnie od zajmowanej pozycji społecznej, a także wykształcanie w jednostce poczucia zadowolenia z własnej sytuacji życiowej. Wykształcony został pewien model samodoskonalenia, oparty na tak zwanej filozofii umysłu („*kokoro*” *no* *tetsugaku*). Umysł ten był swoistą podstawą, na której opierało się zarówno to, co indywidualne, jak i to, co społeczne. Pożądane i postulowane połączenie się z tym uniwersalnym umysłem odbywało się na drodze wypełniania przynależnych danej jednostce zadań, co w rezultacie miało przynieść dobrobyt społeczny i państwowy. W okresie tym nie było inicjatyw skierowanych na rozpoznanie rzeczywistego porządku społecznego, podejmowano raczej wysiłki mające wzbudzić jego akceptację w formie zastanej. Szczególnie wymowny jest fakt, że w omawianym okresie nurty religijne takie jak chrześcijaństwo czy „nichirenizm”, odwołujące się do instancji transcendujących państwo (Bóg, *Sutra lotosu*), były poddane oficjalnym prześladowaniom.

### 3. UWAGI KOŃCOWE

Niewątpliwą zasługą badaczy takich jak Hakamaya i Matsumoto było zwrócenie uwagi na punkt styku religii z praktyką społeczną. Cenne jest też naświetlenie negatywnego potencjału, jaki tkwi w pozornie tolerancyjnych ideach uniwersalnej jedności i harmonii. Nie należy też zapominać, że działalność i poglądy „buddystów krytycznych” wspierały się na doskonałym warsztacie badawczym, a także na pewnego rodzaju pionierskiej odwadze. Warto także wspomnieć, że działania naprawcze podjęte w szkole *sōtō* po „aferze Machidy” przyniosły wymierne i szybko zauważalne efekty.

Niemniej jednak buddyzm krytyczny w dużym stopniu zaprzepaścił swój potencjał poprzez absolutyzowanie własnych tez i brak świadomości historycznych przemian. Błędne jest utrzymywanie, że przejawiająca się w okresie Tokugawa tendencja musiała być równie wpływowa w innych okresach dziejów Japonii. Buddyzm krytyczny wydaje się zakładać, że jeżeli doktryna buddyjska w pewnym okresie swego rozwoju uległa wypaczającej interpretacji, to z pewnością będzie zawsze i w każdych warunkach interpretowana w ten sam sposób. Z takim przekonaniem idzie w parze inne, suponujące, że doktryna religijna może stać się bezpośrednią przyczyną wyraźnie określonych przejawów społecznej niesprawiedliwości. W takiej sytuacji naprawa lub wyeliminowanie doktryny równałaby się rozwiązaniu społecznych problemów, w które była uwikłana. Sytuacja nie jest tak pro-

sta głównie ze względu na przemiany, jakim dana idea ulega w warunkach praktyki społecznej. Przemiany te są owocem ciągłego procesu interpretacji doktryny, zachodzącego na tle zmieniających się stosunków społecznych. W takich warunkach każda, nawet najbardziej szlachetna idea może ulec wypaczającej interpretacji.

Tezy buddyzmu krytycznego bez wątpienia kierują naszą uwagę w stronę zjawiska społecznej dyskryminacji oraz faktu podatności pewnych buddyjskich koncepcji na totalistyczne interpretacje. Niestety źródeł tych problemów Hakamaya i Matsumoto szukają w niewłaściwym obszarze. Można powiedzieć, iż rozpoznają „chorobę”, jaka toczy ich rodzimą tradycję, lecz myślą się co do jej etiologii; a tej szukać należy poza doktrynalnym wymiarem buddyzmu. Problemu nie stanowi bowiem sama doktryna, ile sposób jej zastosowania w określonej rzeczywistości społecznej. Odrzucając przy tym model nauki dążący do obiektywności, „buddyści krytyczni” popadają w niebezpieczny autorytaryzm. W rezultacie forsowania podejścia, które absolutyzuje rolę doktryny w procesie historycznych przemian religii, ponoszą największą klęskę na polu jej wymiaru społecznego – dziedziny, która bezpośrednio przyczyniła się do powstania ich ruchu.

*Casus* buddyzmu krytycznego każe stawiać pytania dotyczące wpływu metodologicznych założeń na wyniki naukowych dociekań, a także jest przyczynkiem do szerszej dyskusji nad problemem społecznej aplikacji doktryny buddyjskiej tam, gdzie zaznaczyła ona swoją obecność. Buddyzm krytyczny każe zapytywać przede wszystkim o to, czy jesteśmy wystarczająco świadomi procesów interpretacyjnych przekształcających doktrynę religijną w społeczną ideologię. Wydaje się, że w obliczu takiego problemu poszukiwanie „prawdziwego buddyzmu” powinno zejść na dalszy plan.

## ZASTOSOWANE SKRÓTY

FXL	<i>Foxing Lun</i>
RGV(V)	<i>Ratnagoṭravibhāga (vyākhyā)</i>

## SOCIAL, PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF CRITICAL BUDDHISM (II)

In the second part of the article, the doctrinal aspect of Critical Buddhism is further elaborated upon, and the notion of Buddha-nature becomes the main topic. To balance the critique of Shirō Matsumoto, selected apologies of the Buddha-nature concept are presented. According to these, *foxing* is considered not as incompatible with emptiness (*śūnyatā*) and with the law of conditioned arising, but as a positive expression of both.

At the same time it is shown as a powerful, expedient means (*upāya*), which can help overcome the nihilistic interpretations of *sūnyatā*, and should be seen as expanding the *prajñāpāramitā* teachings. An interpretation of the Tibetan master Rgyal tshab rje follows in a similar vein, clarifying that Buddha-nature is not an substantial entity, but a 'germ of enlightenment' whose nature is *sūnyatā*. Next, the stance of a Chinese treatise, *Foxing lun*, is taken into consideration. This treatise establishes Buddha-nature as an *upāya* in accord with conditioned arising, and as a non-substantial potential for awakening. It also adds an epistemic dimension to the discourse, stating that *foxing* is a mode of proper cognition, i.e. having Buddha-nature means seeing reality as-it-is (*tathatā*). Last but not least, the methodological aspect of Critical Buddhism is given a critical valuation. The movement is acknowledged for raising sensitive and un-debated issues in the field where religion and social practice meet, but it is also seen as too radical and authoritarian with its urge to establish a 'true' Buddhism by stripping it down to a handful of 'orthodox' concepts. As a conclusion, it is said that the biggest shortcoming of Critical Buddhism lies in blaming the social injustice entirely on the doctrine, and not on its social implementation.

## BIBLIOGRAFIA

4. Bodiford W., *Zen and the Art of Religious Prejudice. Efforts to Reform a Tradition of Social Discrimination*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1996, Vol. 23, No. 1–2.
5. Hakamaya N., *Critical Philosophy Versus Topical Philosophy*, [w:] *Pruning The Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, eds. J. Hubbard, P. L. Swanson, Honolulu 1997.
6. Hubbard J., *Introduction*, [w:] *Pruning The Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, eds. J. Hubbard, P. L. Swanson, Honolulu 1997.
7. King S. B., *Buddha Nature*, Delhi 1992.
8. King S. B., *The Doctrine of Buddha-Nature is Impeccably Buddhist*, [w:] *Pruning The Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, eds. J. Hubbard, P. L. Swanson, Honolulu 1997.
9. Kosior K., *Buddyzm pierwotny*, [w:] *Filozofia Wschodu*, red. B. Szymańska, Kraków 2001.
10. *Upanisady*, tłum. M. Kudelska, Kraków 1998.
11. Suzuki D. T., *The Laṅkāvatāra Sūtra. A Mahāyāna Text*, Motilal Banarsidass, Delhi 2009 (reprint).
12. Matsumoto S., *Buddha-nature as the Principle of Discrimination*, „Journal of Buddhist Studies” 1996, Vol. 27.
13. Matsumoto S., *Critiques of Tathāgatagarbha Thought in Buddhist Philosophy*, „Journal of the Faculty of Buddhism of Komazawa University” 1997, Vol. 55.
14. Obermiller E., *The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation Being a Manual of Buddhist Monism*, „Acta Orientalia” 1931, Vol. 9.
15. *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, ed. E. H. Johnston, Patna 1950.
16. Sachse J., *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Warszawa 1988.
17. Shih Heng-Ching, *The Significance Of Tathagatagarbha: A Positive Expression Of Sunyata*, „National Taiwan University Philosophical Review” 1988, Vol. 11, [online], <http://www.buddhanet.net/budsas/ebud/ebdha191.htm> [dostęp: 2.08.2012].



18. Stone J., *Some Reflections on Critical Buddhism*, „Japanese Journal of Religious Studies” 1999, Vol. 26, No. 1–2.
19. Suzuki D. T., *The Laṅkāvatāra Sūtra. A Mahāyāna Text*, Delhi 2009.
20. Swanson, P. L., *T’ien-t’ai Chih-i’s Concept of Threefold Buddha Nature – A Synergy of Reality, Wisdom and Practice*, [w:] *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*, eds. P. J. Griffiths, J. P. Keenan, Tokyo 1990.
21. Swanson P. L., “*Zen Is Not Buddhism*”. *Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature*, „Numen” 1993, Vol. 40, No. 2.
22. Swanson P. L., *Why They Say Zen is not Buddhism. Recent Japanese Critiques of Buddha-Nature*, [w:] *Pruning The Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, eds. J. Hubbard, P. L. Swanson, Honolulu 1997.
23. Takasaki J., *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Rome 1966.
24. Takasaki J., *The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered: Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies*, „Japanese Journal of Religious Studies” 2000, Vol. 27, No. 1–2.
25. Wayman A., Wayman H., *Lion’s Roar of Queen Śrīmālā. A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*, Delhi 1974 (reprint 2007).
26. Zotz V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. Nowakowska, Kraków 2007.

