

Marek SZYMAŃSKI

ZACHODNI BUDDYZM A OPRESJA SPOŁECZNA

Zachodni buddyzm wyraźnie różni się od tradycyjnych postaci buddyzmu azjatyckiego. Skuteczne przeszczepienie azjatyckich tradycji na grunt kultury zachodniej wymagało określonej ich modyfikacji. Zachodni buddyzm wykazuje jednak podobieństwo do modernistycznych wzorców buddyzmu azjatyckiego. Ta zbieżność nie zaskakuje, jeśli wziąć pod uwagę trendy globalne oraz to, że powstanie ruchu modernistycznego w buddyzmie azjatyckim stanowiło odpowiedź na presję kultury kolonizatorów.

W ostatnich dziesięcioleciach na Zachodzie miał miejsce dynamiczny wzrost liczby buddystów i sympatyków buddyzmu. Buddyzm obecny jest w Europie, Ameryce Północnej i Południowej, Australii, Nowej Zelandii i w południowej Afryce. Główne nurty zachodniego buddyzmu to chan, therawada, tybetańska wadźrajana, japońska tradycja odwołująca się do Nichirena Daishōnina oraz wielopostaciowy kierunek eklektyczny¹. Zachodni buddyści nadal pozostają grupą stosunkowo niewielką, lecz dzięki obecności w niej wielu artystów, naukowców i społeczników jest to społeczność wpływowa. Wyjątkowość buddyzmu wśród nowych na Zachodzie zjawisk religijnych polega na tym, że cieszy się on niemal powszechnym szacunkiem. Młodzież postrzega praktyki buddyjskie jako atrakcyjne, a establishment uznaje Dalajlamę za bezsporny autorytet moralny. Stosunek tradycyjnych kościołów chrześcijańskich do buddyzmu, pomimo radykalnie odmiennego sposobu rozumienia sacrum, człowieka i świata, zazwyczaj nacechowany jest respektem. Buddyjska filozofia budzi zainteresowanie fizyków, medytacja zaś intryguje badaczy umysłu. Do tradycji buddyjskiej odwołują się zarówno terapeuci, jak i środowiska kontestujące pewne dominujące na Zachodzie tendencje kulturowe. Wydaje się, że o pozytywnym stosunku do buddyzmu decydują: jego antymaterialistyczny i antyhedonistyczny charakter, akcentowanie wartości moralnych, stosowanie sprawdzonych technik wywoływania odmiennych stanów świadomości, wyrafinowanie filozofii oraz instytucjonalna długowieczność. Wielu mieszkańców Zachodu nie zdaje sobie jednak sprawy z tego, że

¹ Zob. np. M. Baumann, *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective*, „Journal of Global Buddhism” 2(2001), s. 6-22; tenże, hasło „Buddhism in the West”, w: *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones, Thomson Gale, Detroit 2005, t. 2, s. 1186-1192.

buddyzm, z którym mają do czynienia, stanowi rezultat dostosowania azjatyckich tradycji do potrzeb i oczekiwań zachodniego „odbiorcy”.

Na Zachodzie rywalizują ze sobą rozmaite formacje buddyjskie. Trzy główne nurty buddyzmu (therawada, Wielki Wóz i buddyzm tantryczny) funkcjonują w rozbiciu na wiele formacji, co odzwierciedla różnice między krajami pochodzenia poszczególnych tradycji, szkołami czy liniami przekazu (wywodzącymi się często z tego samego kraju), a także preferencje w zakresie wyboru autorytetów współczesnych, poglądów czy praktyk. W niektórych zachodnich miastach funkcjonuje po kilkadziesiąt różnych formacji buddyjskich. Ulegają one wpływom lokalnej kultury i często oddziałują na siebie. Powstały nowe synkretyczne postaci religii buddyjskiej oraz areligijny wariant buddyzmu. Aktywność pokrewnych grup lokalnych często koordynowana jest przez międzynarodowe organizacje buddyjskie. Niektóre z nich prowadzą intensywną działalność misjonarską i dydaktyczną. Różnorodność i elastyczność zachodniego buddyzmu ułatwiają jego rozprzestrzenianie się, utrudniając zarazem naukową analizę zjawiska.

Niniejszy artykuł stanowi próbę scharakteryzowania zachodniego buddyzmu. Jego celem nie jest wyczerpujący opis rozpatrywanego zjawiska. Ze względu na problematykę niniejszego tomu „Ethosu” wiele uwagi poświęcono ideałowi walki ze społeczną opresją.

WSTĘPNA CHARAKTERYSTYKA ZJAWISKA

Buddyści żyjący na Zachodzie to zarówno rdzenni mieszkańcy tego obszaru, jak i przybysze z Azji oraz ich potomkowie. Buddyzm praktykowany przez zachodnich konwertytów (i ich dzieci) oraz sympatyków wyraźnie jednak różni się od buddyzmu imigrantów z Azji i ich potomków żyjących w diasporach. Buddyzm imigrantów stanowi część kulturowego dziedzictwa i w większym stopniu zbliżony jest do buddyzmu, który występuje w krajach azjatyckich. Przedstawiciele obu postaci buddyzmu występującego na Zachodzie zwykle pozostają sobie obcy, nawet jeśli odwołują się do tej samej tradycji i korzystają z tych samych miejsc kultu. Nic dziwnego, że często mówi się o *d w ó c h b u d d y z m a c h* na Zachodzie². Zdaniem części badaczy główną (albo przynajmniej ważną) przyczyną utrzymywania się tego podziału w Stanach Zjednoczonych są uprzedzenia rasowe Amerykanów³. Korygując schemat binarny, Jan Nattier zaproponowała podział buddyzmu w Stanach Zjednoczonych na

² Zob. P.D. N u m r i c h, *Two Buddhisms Further Considered*, „Contemporary Buddhism” 4(2001) nr 1, s. 55-78 (por. zwł. s. 55-60).

³ Por. tamże, s. 65n.

buddyzm elity, buddyzm ewangelikalny i buddyzm etniczny. B u d d y z m e l i t y przyjmowany jest w wyniku świadomych poszukiwań wymagających wolnego czasu i środków. Nacisk jest w nim położony na medytację. B u d d y z m e w a n g e l i k a l n y (reprezentowany przede wszystkim przez ruch Soka Gakkai International) jest rozpowszechniany przez misjonarzy wśród klas niższych. W tej postaci buddyzmu ważną rolę odgrywa prozelityzm, uwzględniane są wartości zarówno duchowe, jak i materialne, a większą wagę niż do medytacji przywiązuje się do innych praktyk. B u d d y z m e t n i c n y stanowi „bagaż” przywożony przez imigrantów jako element ich tożsamości kulturowej⁴. Niniejszy tekst poświęcony będzie buddyzmowi rdzennych mieszkańców Zachodu, nazywanemu tu „zachodnim buddyzmem”.

Zagadnienie kryterium, które pozwala uznać rdzennych mieszkańców Zachodu mających związki z buddyzmem za buddystów, pozostaje kwestią sporną⁵. Nattier uważa za użyteczne odwołanie się do wprowadzonego przez Rodney’a Starka i Williama S. Bainbridge’a pojęcia kultu. W ich ujęciu kultury są nowymi ruchami religijnymi, które różnią się zarówno od tradycyjnych kościołów, jak i od wywodzących się z nich reformatorskich sekt. Badacze ci wyróżnili: audytoria kultowe (od ich uczestników nie jest wymagana żadna aktywność poza okazjonalnym uczestnictwem w wykładach, samodzielną lekturą lub zakupem określonych publikacji), kultury usługowe (uczestnicy wchodzi w osobistą relację z określonym nauczycielem, co prowadzi do przekazu określonych technik, czasem za opłatą; rezygnacja z dotychczasowej afiliacji religijnej ani związki z innymi „klientami” nie są wymagane) oraz ruchy kultowe (wymagają one konwersji i zmiany tożsamości religijnej uczestników)⁶. Traktowanie zachodniego buddyzmu jako kultu pozwala wyróżnić trzy klasy zachodnich buddystów: „słuchaczy”, „klientów” i konwertytów. Poszczególne organizacje buddyjskie mogą skupiać osoby reprezentujące różne klasy⁷.

Jako główne przyczyny rozprzestrzeniania się buddyzmu w krajach Zachodu wskazywane są: kryzys tradycyjnych instytucji religijnych, jednostronność „oferty” głównych kościołów chrześcijańskich, „prywatyzacja” religii, podporządkowanie aktywności religijnej dążeniu do dobrostanu oraz intensyfikacja kontaktów z kulturami azjatyckimi. Sukces tej religii na Zachodzie zwykle

⁴ Zob. J. Nattier, *Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America*, w: *The Faces of Buddhism in America*, red. K.K. Tanaka, C.S. Prebish, University of California Press, Berkeley 1998, s. 183-195 (por. zvl. s. 188-190).

⁵ Zob. T.A. Tweed, *Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures*, w: *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, red. Ch.S. Prebish, M. Baumann, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2002, s. 17-33.

⁶ Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1985, s. 24-30.

⁷ Por. Nattier, dz. cyt., s. 184-188.

wyjaśniany był w kategoriach prawidłowości, które regulują zachowania konsumenckie na wolnym rynku, w supermarkecie czy w restauracji (w tym kontekście ważną rolę odgrywa buddyjska medytacja jako instrument wywoływania odmiennych stanów świadomości oraz korygowania rutynowych sposobów funkcjonowania umysłu). Taka perspektywa badawcza sprowadza się do analizy potrzeb mieszkańców Zachodu jako czynnika, który decyduje o recepcji buddyzmu. W tym ujęciu rolę Azjatów zasadniczo pomijano.

Lionel Obadia broni hipotezy, zgodnie z którą koniecznym warunkiem względnie szybkiego rozprzestrzeniania się buddyzmu na Zachodzie jest intensywna i planowa aktywność misjonarzy z Azji i ich zachodnich uczniów⁸. Wcześniej uwzględniano takie wyjaśnienie jedynie w odniesieniu do ekspansji organizacji Soka Gakkai International, w której cele misyjne wyrażane są wprost i mocno eksponowane. Zdaniem Obadii tego rodzaju ograniczenie jest nieuzasadnione. Twierdzi on, że fale zainteresowania buddyzmem tybetańskim wśród Francuzów wywołane zostały przez zakrojone na szeroką skalę podróże misyjne XVI Karmapy i XIV Dalajlamy w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Bezpośrednim skutkiem tych podróży było powstanie lokalnych grup zachodnich sympatyków buddyzmu. Niektórzy z nich formalnie przyjęli tę religię, co doprowadziło do powstania ośrodków religijnych podporządkowanych tybetańskim mnichom i instytucjom. Znacznie zwiększyło to możliwości ekspansji tybetańskich tradycji religijnych. Według Obadii skokowy wzrost zainteresowania wadźrajaną we Francji w latach dziewięćdziesiątych był rezultatem tego procesu. Obecnie wyznawcy tybetańskiego buddyzmu we Francji wykorzystują szeroki wachlarz środków propagowania swej religii, między innymi programy telewizyjne. Obadia uważa, że jedną z przyczyn niedoceniań misyjnej aktywności Azjatów jest jednostronny sposób postrzegania buddyzmu przez zachodnich badaczy. Wielu z nich sprowadza buddyzm do kontemplacyjnych form aktywności oraz nie docenia instytucjonalnego wymiaru tej religii. Jako inną przyczynę wskazuje Obadia niezgodność hipotezy o znaczącej roli działalności misyjnej z postmodernistycznym paradygmatem badawczym, w którym zakładana jest autonomia podmiotu dokonującego wyborów religijnych. Autonomia ta wyklucza możliwość stania się przedmiotem „duchowej kolonizacji”⁹.

Nie ulega wątpliwości, że bez uwzględnienia intensywnej aktywności tybetańskich nauczycieli nie sposób zrozumieć szybkiego rozprzestrzenienia się na Zachodzie buddyzmu tantrycznego. Należy wziąć pod uwagę misyjne podróże i działalność wydawniczą uznanych autorytetów religijnych, kształ-

⁸ Zob. L. O b a d i a, *Tibetan Buddhism in France: A Missionary Religion?*, „Journal of Global Buddhism” 2(2001), s. 92-109.

⁹ Por. tamże, s. 92-94, 96-98, 100n.

cenie przez diasporę tybetańską w Indiach i Nepalu licznej grupy religijnych nauczycieli gotowych do podjęcia działalności na Zachodzie oraz dążenie mnichów funkcjonujących na emigracji do zapewnienia sobie środków utrzymania (świeccy Tybetańczycy w krajach Zachodu są stosunkowo ubodzy). W przypadku misyjnego sukcesu buddyzmu tybetańskiego niebagatelną rolę odegrały również czynniki takie, jak: (1) oddziaływanie dziewiętnastowiecznego mitu Tybetu jako krainy, w której pielęgnowana jest mądrość utracona w innych częściach świata, (2) życzliwość dla Tybetańczyków jako narodu poddanego brutalnej opresji, (3) wyjątkowe bogactwo i wyrafinowanie wykorzystywanych w wadźrajanie technik wywoływania niestandardowych stanów umysłu oraz kształtowania nawyków poznawczych i reakcji emocjonalnych, (4) zbieżność pewnych aspektów buddyzmu tybetańskiego (rytualizacji stosunku płciowego i wykorzystywania seksualnych symboli stanu buddy, ezoteryzmu, symboliki antynomiańskiej) z trendami charakterystycznymi dla współczesnych kultur zachodnich (takimi, jak quasi-sakralizacja seksualności i doznań intensywnych lub wyjątkowych, fascynacja transgresją i redefiniowanie tradycyjnych ról społecznych), (5) moralny autorytet przywódcy Tybetańczyków.

Zachodni buddyzm wyraźnie różni się od tradycyjnych postaci buddyzmu azjatyckiego (choć można twierdzić, że w pewnych aspektach bliższy jest niż one buddyzmowi pierwotnemu)¹⁰. Skuteczne przeszczepienie azjatyckich tradycji na grunt kultury zachodniej wymagało określonej ich modyfikacji. Zachodni buddyzm wykazuje jednak podobieństwo do modernistycznych wzorców buddyzmu azjatyckiego. Ta zbieżność nie zaskakuje, jeśli wziąć pod uwagę trendy globalne oraz to, że powstanie ruchu modernistycznego w buddyzmie azjatyckim stanowiło odpowiedź na presję kultury kolonizatorów. Wykazano, że wpływ protestantyzmu na cejlońską therawadę doprowadził do wyeksponowania zasady duchowego egalitaryzmu i osobistej odpowiedzialności za własny rozwój, spadku znaczenia wspólnoty zakonnej oraz interioryzacji religii (ważniejsza od publicznych rytuałów stała się odpowiednia aktywność własnego umysłu). W buddyzmie tradycyjnym ważne były ludowe rytuały, wiara w cuda, mity, tradycyjna kosmologia i dążenie do gromadzenia zasług karmicznych. W procesie modernizacji buddyzmu ważną rolę odgrywa tendencja do derytualizacji, demitologizacji i racjonalizacji (między innymi poprzez psychologizację). Buddyjscy moderniści na pierwszy plan wysuwają medytację, filozofię i studium autorytatywnych pism. Wyraźny jest też wpływ zachodniego wzorca stosunków społecznych. Proces modernizacji może być spleciony z dążeniem do społecznych reform lub z zamiarem potwierdzenia

¹⁰ Por. D.S. Lopez, *Introduction*, w: *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*, red. D.S. Lopez, Beacon Press, Boston 2002, s. IXn.

roli buddyzmu jako religii narodowej¹¹. Postać modernizmu najbardziej zbliżona do buddyzmu zachodniego występuje w Azji wśród wykształconych elit miejskich, chociaż odmienne od zachodniego konteksty społeczno-polityczne wymuszają pewne różnice. W azjatyckich diasporach na Zachodzie tendencje modernistyczne są szczególnie nasilone wśród potomków imigrantów¹².

Osoby głęboko religijne w tendencjach modernizacyjnych dostrzegają sposób ożywienia religijnej tradycji poprzez zbliżenie jej do ideału. U podstaw takiego podejścia leży przekonanie o możliwości wyróżnienia w tradycyjnym buddyzmie dwóch warstw: prawdziwej doktryny i skutecznej praktyki (niekoniernie w jednym tylko wariacie), które umożliwiają osiągnięcie stanu buddy, oraz nieistotnych, kulturowo uwarunkowanych elementów, z których część może być wręcz niepożądana. Wydaje się, że taki punkt widzenia przyjmuje XIV Dalajlama, wspierając historyczne badania nad buddyzmem tybetańskim, chociaż ich rezultaty godzą w pewne tradycyjne przekonania. Zjawisko, które polega na łączeniu funkcji akademickiego badacza buddyzmu z roszczeniem do posiadania religijnego autorytetu, jest coraz częstsze¹³.

Martin Baumann proponuje do niebudzącego kontrowersji wykazu trzech kolejno wyłaniających się postaci buddyzmu: kanonicznej, tradycyjnej i modernistycznej, dodać buddyzm globalny (postmodernistyczny) jako formację najmłodszą. Badacz ten uznaje ową formację za postać buddyzmu dominującą obecnie poza Azją. Jako charakterystyczne cechy buddyzmu globalnego wskazuje hybrydalność, preferowanie różnorodności, deterytorializację i globalny zasięg. W skrajnych przypadkach ma miejsce eliminacja tradycyjnych schematów pojęciowych (odrzućane mogą być nawet przekonania o odradzaniu się umysłów, prawie karmana i osiągalności nirwany jako stanu, który wykracza poza doczesność). Tak zmodyfikowany „buddyzm” staje się elementem różnych tożsamości religijnych lub niereligijnych¹⁴.

Środowiskami buddyjskimi na Zachodzie i opinią publiczną wielokrotnie wstrząsały przypadki nadużyć seksualnych, których dopuszczali się buddyjscy nauczyciele wobec swoich uczniów. Skala tego zjawiska okazuje się większa, niż do niedawna zakładano i w związku z tym niektórzy mówią (zapewne popadając w przesadę) o kryzysie zachodniego buddyzmu. Problem wyda-

¹¹ Por. np. B a u m a n n, *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective*, s. 9-11, 25-28, 29-31; D.L. M c M a h a n, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008, s. 6n.

¹² Por. np. N u m r i c h, dz. cyt., s. 66-69.

¹³ Zob. P. O l m e a d o w, *Globalisation and Tibetan Buddhism*, w: *The End of Religions? Religion in an Age of Globalisation*, red. C. Cusack, P. Olmeadow, Sydney University Press, Sydney 2001, s. 266-279 (por. zwł. s. 273n.).

¹⁴ Por. B a u m a n n, *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective*, s. 3-6, 22n., 32.

je się dotyczyć przede wszystkim buddyzmu tantrycznego. W nim bowiem seksualne wykorzystywanie uczniów można stosunkowo łatwo uzasadnić ze względu na przekonanie o wyjątkowej skuteczności elitarnych praktyk rytualnych o charakterze seksualnym oraz tradycyjny wzorzec relacji między osobistym mistrzem a uczniem (wymagane jest zaufanie i posłuszeństwo ucznia)¹⁵. Zapewne w niektórych przypadkach nadużycia wiążą się z autentycznym przekonaniem mistrza o zbawiennym wpływie tego rodzaju praktyk na rozwój duchowy ucznia (w prawdziwe intencje trudno wnikać). Bez wątpienia silna więź emocjonalna z osobistym nauczycielem i jego idealizowanie mogą rodzić w adeptach pragnienie pogłębienia związku przez relację erotyczną¹⁶. Nawet w takich wypadkach jednak zrzucanie odpowiedzialności na uczniów jest niedopuszczalne. Dalajlama wezwał do nagłaśniania wszelkich przypadków seksualnego wykorzystania przez lamów¹⁷. Rita M. Gross twierdzi, że stosunki seksualne między buddyjskim nauczycielem (niebędącym mnichem) a uczniem nie zawsze mają charakter naganny, gdyż właściwie rozumiana relacja mistrz-uczeń, jako partnerska relacja między dwoma dojrzałymi i krytycznymi osobami, ma charakter zasadniczo odmienny od relacji nauczyciel-student czy terapeuta-pacjent¹⁸. Wydaje się jednak, że stanowisko Gross jest rezultatem reinterpretacji tradycyjnego modelu rozpatrywanej relacji w duchu krytycyzmu i nacisku na autonomię ucznia.

TYPOWE CECHY ZACHODNIEGO BUDDYZMU

Zdaniem Davida L. McMahana zachodni buddyzm jest formacją hybrydalną, której powstanie nie byłoby możliwe bez reformacji, rewolucji naukowej, myśli oświecenia i tradycji romantycznej. Charakterystyczne dla nich poglądy wywierają silny wpływ na kształt buddyzmu rozwijającego się na Zachodzie. McMahan starał się wykazać, że zachodni buddyzm wraz z ideami charakterystycznymi dla różnych nurtów intelektualnych Zachodu przejął pewne napięcia występujące między tymi nurtami. Stąd afirmacji dokonań nauk przyrodni-

¹⁵ Zob. A. S a w e r t h a l, *Abuse and Buddhism: Behind the Smiling Façade*, https://info-buddhism.com/Abuse_and_Buddhism-Behind_the_Smiling_Facade-Anna_Sawerthal.html; R. G r o s s, *Helping the Iron Bird Fly: Western Buddhist Women and Issues of Authority in the Late 1990s*, w: *The Faces of Buddhism in America*, s. 238-252 (por. zwł. s. 239-240).

¹⁶ Zob. S. B e l l, *Scandals in Emerging Western Buddhism*, w: *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, s. 230-242 (por. zwł. s. 239n.).

¹⁷ Zob. np. J. W h i t a k e r, *Dalai Lama Speaks Out on Buddhist Teacher Misconduct*, <http://www.patheos.com/blogs/americanbuddhist/2017/08/dalai-lama-speaks-buddhist-teacher-misconduct.html>.

¹⁸ Por. G r o s s, dz. cyt., s. 243-246.

czych towarzyszy krytyka światopoglądu materialistycznego i eksponowanie głębi ludzkiego umysłu¹⁹.

Za charakterystyczne cechy zachodniego buddyzmu można uznać: (1) indywidualizm wyznawców, (2) powszechne zainteresowanie medytacją i rozwojem duchowym, (3) zasadniczą równość wyznawców, (4) podejście racjonalistyczne, (5) ważną rolę ideału społecznego zaangażowania, (6) afirmatywny stosunek do natury, (7) orientację uniwersalistyczną. Poniżej zostaną one krótko mówione. Buddyzm zachodni jest wysoce zróżnicowany. Zasięg niektórych ze wskazanych cech wydaje się ograniczony, dlatego poniższy wywód należy traktować jako próbę definicji typu (określenia cech dominujących), który nie wyklucza istnienia przypadków odmiennych pod takim czy innym względem.

Buddyzm azjatycki wyraża się w kontekstach społecznych i rodzinnych. Buddyzm zachodni natomiast cechuje się *i n d y w i d u a l i z m e m*, co jest zrozumiałe, zważywszy na jego brak zakorzenienia w kulturze Zachodu, niszowy zasięg i konieczność przyjęcia przez wyznawców nowej tożsamości (ewentualnie konieczność zachowania wyznania przejętego od rodziców w obcym otoczeniu religijnym). Tendencje modernistyczne w buddyzmie potomków imigrantów z Azji mają częściowo odmienny charakter od trendów, które kształtują buddyzm zachodni. W pierwszym przypadku zmiany dokonują się pod hasłem odnowy. Ważną rolę odgrywa tożsamość etniczna, wzmacniana przez uprzedzenia rasowe rdzennych mieszkańców Zachodu²⁰.

W tradycyjnym buddyzmie osobami oddającymi się praktyce, której ostatecznym celem jest osiągnięcie stanu buddy, są głównie mnisi. Praktyka ta ma charakter absorbujący i elitarny, a jej ważny składnik zwykle stanowi *m e d y t a c j a*. Większość świeckich buddystów koncentruje się na praktykach obrzędowych mających na celu zaspokojenie doczesnych potrzeb oraz zapewnienie pomyślnego przebiegu kolejnego cyklu życiowego²¹. Tym, co decyduje o atrakcyjności buddyzmu na Zachodzie, jest mistyczna orientacja elitarniej postaci tej religii i praktyka medytacyjna. Tutaj próby medytacji zazwyczaj towarzyszą już wstępnym kontaktom z buddyzmem. Medytacja traktowana jest jako instrument służący realizacji celu religijnego (zgodnie z tradycją) albo (znacznie częściej) jako środek, który umożliwia osiągnięcie dobrostanu czy poprawę jakości życia. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z selektywnym podejściem do tradycji oraz z jej racjonalizacją²².

¹⁹ Por. M c M a h a n, dz. cyt., np. s. 23n. (streszczenie pracy).

²⁰ Por. N u m r i c h, dz. cyt., s. 65n.

²¹ Występowanie w obrębie tybetańskiej wadźrajany zjawiska angażowania się osób niebędących mnichami w zaawansowaną praktykę medytacyjną nie godzi w tezę o elitarnym charakterze zainteresowania medytacją wśród świeckich buddystów.

²² Por. R. K o s s a k o w s k i, *Diamantowa droga. Wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*, Nomos, Kraków 2010, s. 12.

W takiej perspektywie medytacja przedstawiana jest często jako areligijna i wszystkim dostępna metoda umożliwiająca trwałą zmianę sposobu funkcjonowania umysłu. McMahan sądzi, że zainteresowanie buddyjską medytacją na Zachodzie stanowi rezultat (kulminującego w wieku dziewiętnastym i dwudziestym) zwrotu zachodniej kultury ku podmiotowości, szerokiego oddziaływania koncepcji psychologicznych (między innymi psychoanalizy), indywidualizmu (przejawiającego się w pragnieniu niezależnienia się od rozmaitych warunkowań) oraz tradycji racjonalistycznej, w której za warunek rzetelnego poznania (oraz szczęścia) uznano kontrolę namiętności (wymagającą refleksji i dyscypliny). Wskazane zjawiska silnie wpływają na sposób rozumienia medytacji i kształtują nowe modele buddyjskiej praktyki²³. W organizacji Soka Gakkai International medytacja jest pomijana²⁴. Jak jednak twierdzi Nattier, organizacja ta pozostaje pod ścisłą kontrolą japońskiego kierownictwa i tylko na bardzo powierzchownym poziomie podlega przystosowaniu do zachodnich kontekstów²⁵.

Na Zachodzie medytują głównie osoby świeckie, zwykle pracujące zarobkowo i pozostające w związkach małżeńskich lub partnerskich. Niewielu zachodnich buddystów, nawet tych głęboko zaangażowanych w praktykę, decyduje się na złożenie ślubów zakonnych. W związku z tym większość zachodnich nauczycieli buddyjskich to osoby świeckie. W Azji funkcję nauczyciela religijnego, od którego wymagane są odpowiednie kompetencje i zaangażowanie, zazwyczaj pełnią mnisi.

Odmierna jest też pozycja kobiet. W większości krajów Azji żeński monastycyzm ogranicza się do nowicjatu (nie dopuszcza się kobiet do pełnych święceń) albo nie istnieje. Mniszki są poddane władzy mężczyźn. Funkcję nauczycieli buddyjskiej dharmy pełnią wyłącznie mężczyźni. W zachodnim buddyzmie tendencja do przekraczania patriarchalnych ograniczeń jest bardzo silna. Kobietom zwykle przyznaje się tę samą rolę religijną, co mężczyznom. Wiele kobiet zostaje wpływowymi nauczycielkami buddyjskiej dharmy. Zmiany w kierunku zrównania religijnych praw kobiet i mężczyzn zachodzą również w tradycyjnych społeczeństwach buddyjskich, często napotykać jednak silny opór²⁶.

Zachodni buddyści są przekonani o zgodności buddyzmu z wynikami badań naukowych. Zgodność ta ma się przejawiać w akcep-

²³ Por. McMahan, dz. cyt., s. 183-214.

²⁴ Por. R. Bluck, *British Buddhism: Teachings, Practice and Development*, Routledge, London-New York 2006, s. 91.

²⁵ Por. Nattier, dz. cyt., s. 193.

²⁶ Zob. Karma Lekshe Tsomo, *Mahaprajapati's Legacy: The Buddhist Women's Movement: An Introduction*, w: *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*, red. Karma Lekshe Tsomo, State University of New York Press, Albany 1999, s. 1-44 (por. zwr. s. 5-24).

tacji nieteistycznego modelu wyjaśniania rzeczywistości oraz w zbieżnościach między filozofią buddyjską a teoriami współczesnej fizyki. Wskazane przekonanie odgrywa ważną rolę w działalności misyjnej i w procesie reinterpretacji tradycyjnych wierzeń. Może ono prowadzić do przeświadczenia o wyższości buddyjskiej filozofii nad doktrynami chrześcijańskimi (przyjmującego często postać dobrotliwej pobłażliwości)²⁷. Interpretując buddyjską tradycję, współcześni buddyści chętnie odwołują się do ustaleń psychologii (odpowiada temu zainteresowanie terapeutów buddyjską medytacją)²⁸. Ten stan rzeczy prowadzi do zacierania się granicy między buddyzmem jako religią a couchingiem, psychoterapią i technikami relaksacji. Przyczynia się do tego podejście tych buddyjskich nauczycieli, którzy przedstawiają buddyzm jako postać duchowości opartą na ogólnie dostępnych wglądach i sprowadzającą się do metod kształtowania własnej aktywności psychicznej w celu wytworzenia trwałego dobrostanu. Tak rozumiany buddyzm przeciwstawiany jest tradycyjnym religiom z ich koncepcjami rzeczywistości, systemami moralnymi, potrzebą wiary, przekonaniem o interakcji z (tak czy inaczej rozumianą) transcendencją, z ich wymiarem instytucjonalnym²⁹.

Na Zachodzie szereg formacji buddyjskich próbuje realizować model równowagi między treningiem medytacyjnym a aktywnością społeczną. I d e a ł s p o ł e c z n e g o z a a n g a ż o w a n i a wywiera silny wpływ zarówno na buddyzm zachodni, jak i na buddyzm w Azji. Buddyzm pozostający pod wpływem tego ideału nazywany jest „buddyzmem zaangażowanym” (ang. engaged Buddhism).

W zachodnim buddyzmie ważną rolę odgrywa tak zwany zielony buddyzm. Jego zwolennicy reprezentują buddyjską wersję szerokiego ruchu na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Z i e l o n y b u d d y z m nie stanowi odrębnej formacji. Jego propagatorzy (przede wszystkim Thích Nhất Hạnh, Joanna Macy i Gary Snyder) wywierają wpływ na przedstawicieli różnych tradycji buddyjskich. Zwolennicy tego podejścia interpretują tradycyjne buddyjskie kategorie miłosierdzia, powstrzymywania się od przemocy, uważności, pustki oraz zależnego powstawania zgodnie z przekonaniem o integralności ziemskiego ekosystemu i potrzebie jego ochrony. Rozwijanie postawy ekologicznej

²⁷ Por. M c M a h a n, dz. cyt., s. 89-116. Problematyce tej poświęcone są artykuły zawarte w trzeciej części książki *Buddhism and Science*, zatytułowanej „Buddhism and the Physical Science” (por. *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, red. B.A. Wallace, Columbia University Press, New York 2003, s. 281-415).

²⁸ Zob. np. F.A. M e t c a l f, *The Encounter of Buddhism and Psychology*, w: *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, s. 348-364; B.A. W a l l a c e, S.L. S h a p i r o, *Mental Balance and Well-Being: Building Bridges Between Buddhism and Western Psychology*, „American Psychologist” 61(2006) nr 7, s. 690-701.

²⁹ Por. np. S. B a t c h e l o r, *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*, Riverhead Books, New York 1997, s. 3-20.

oraz działanie na rzecz ochrony środowiska bywają traktowane jako ważny wymiar praktyki buddyjskiej. Liczni buddyści działają w organizacjach ekologicznych. Przedstawiciele zielonego buddyzmu unikają traktowania swych oponentów jako przeciwników³⁰. Afirmatywny stosunek do natury typowy był tylko dla niektórych tradycyjnych postaci buddyzmu. McMahan łączy dominację takiego podejścia do natury w zachodnim buddyzmie z wpływem filozofii romantyzmu³¹.

W buddyzmie modernistycznym (zachodnim i azjatyckim) świat bywa zwykle oceniany pozytywnie i traktowany jako miejsce, w którym możliwe i pożądane jest osiągnięcie stanu harmonijnej i satysfakcjonującej egzystencji. Krytyka degradacji środowiska naturalnego, imperializmu ekonomicznego i konsumpcjonizmu jest rozwijana w takiej właśnie perspektywie. Medytacyjną praktykę u w a ż n o ś c i traktuje się jako metodę, dzięki której można doświadczyć niezwykłości prozaicznych zdarzeń. Przypisywana jest jej rola waloryzacji, czy wręcz sakralizacji, świata i zwyczajnego życia. Zdaniem McMahana podejście takie wyraża pragnienie przekroczenia mechanistycznego i utylitarne go sposobu rozumienia świata, pozostając zarazem w zgodzie ze światopoglądem naturalistycznym³².

Donald S. Lopez mówi o współczesnym „międzynarodowym buddyzmie, który przekracza kulturowe i narodowe granice, tworząc [...] kosmopolityczną sieć intelektualistów piszących najczęściej po angielsku”³³. Podstawą funkcjonowania tej „międzynarodówki” jest przekonanie o istnieniu buddyzmu czystego, który składa się wyłącznie z prawdziwych przekonań oraz właściwych praktyk. Ten czysty buddyzm, przeciwstawiany wszelkim kulturowo uwarunkowanym wierzeniom i zachowaniom buddystów, stanowi wzorzec umożliwiający ocenę (i korektę) tradycyjnych postaci religii buddyjskiej. Tendencja uniwersalistyczna jest ściśle związana z omówionym tu już podejściem racjonalistycznym. Na Zachodzie ujawnia się ona zarówno w buddyjskich formacjach o charakterze eklektycznym (jak organizacja Triratna Buddhist Community, wcześniej znana jako Friends of the Western Buddhist Order), jak i w obrębie formacji, które reprezentują lokalne tradycje azjatyckie³⁴.

W zachodnim buddyzmie występują również inne zjawiska stanowiące rezultat oddziaływania kontekstu kulturowego: niechęć do scentralizowanego przywództwa, wspieranie postaw krytycznych względem buddyjskich wierzeń oraz otwartość na inne tradycje buddyjskie. Zjawiska te bywają wskazywane

³⁰ Zob. S. K a z a, *To Save All Beings: Buddhist Environmental Activism*, w: *Engaged Buddhism in the West*, s. 159-183.

³¹ Por. M c M a h a n, dz. cyt. s. 162-168.

³² Por. tamże, s. 215-221, 233-240.

³³ L o p e z, dz. cyt., s. XXXIX (tłum. fragm. – M.S.).

³⁴ Por. B l u c k, dz. cyt., s. 158-162.

jako charakterystyczne dla zachodniego buddyzmu³⁵. Tezę o demokratycznym, krytycznym i otwartym duchu zachodniego buddyzmu można jednak kwestionować. Przemawia przeciw niej sposób funkcjonowania zarówno organizacji Soka Gakkai International (często traktowanej przez badaczy jako wyjątek), jak i innych formacji, między innymi intensywnie rozwijającej się Tradycji Nowej Kadampy i amerykańskiej społeczności założonej przez Czogjama Trungpę³⁶. Badania prowadzone w Nowym Jorku skłoniły Eve Mullen do uznania, że Amerykanie przejawiają znacznie większą skłonność do otaczania bezkrytycznym kultem swych tybetańskich nauczycieli niż imigranci z Tybetu³⁷. Również przypadki seksualnego wykorzystywania uczniów przez buddyjskich nauczycieli pozwalają wątpić w krytycyzm tych pierwszych. Uwzględnienie demokratycznego, krytycznego i otwartego podejścia w definicji zachodniego buddyzmu (nawet na zasadzie wskazania dominującej tendencji) może być postrzegane jako wyraz podejścia normatywnego.

W zachodnim buddyzmie wyraźnie zaznacza się tendencja do stawiania orientacji homoseksualnej na równi z heteroseksualną³⁸. Takie podejście nie zyskało jednak powszechnego uznania. Dalajlama wyraził co prawda poparcie dla małżeństw osób tej samej płci, ale – jak się wydaje – zarazem sądzi, że stosunki homoseksualne są złe w przypadku wyznawców buddyzmu tybetańskiego³⁹. Nowym zjawiskiem w dziejach buddyzmu są podejmowane przez pewne środowiska homoseksualne na Zachodzie próby traktowania praktyki buddyjskiej jako czynnika, który ułatwia akceptację własnej orientacji seksualnej lub pomaga radzić sobie ze świadomością bycia zakażonym HIV. Funkcjonują grupy spajane przez homoseksualną orientację członków, do których należą osoby reprezentujące różne buddyjskie tradycje i organizacje⁴⁰. Choć niektórzy w związku z tym mówią o nowej, odrębnej postaci buddyzmu, to szczególny charakter tej formacji wydaje się sprowadzać do seksualnej orientacji członków wspólnoty i do specyfiki ich problemów osobistych. Wspólne praktyki, połączone z dyskusją o tych problemach, pełnią funkcję terapeutyczną. Zaznacza się tendencja do traktowania rozpatrywanej formacji jako

³⁵ Por. np. A. L a v i n e, *Tibetan Buddhism in America: The Development of American Vajrayana*, w: *The Faces of Buddhism in America*, s. 103n.

³⁶ Por. np. B l u c k, dz. cyt., s. 97, 101, 141n., 147-149; B. S c h e r e r, *Globalizing Tibetan Buddhism: Modernism and Neo-Orthodoxy In Contemporary Karma Bka' Brgyud Organizations*, „Contemporary Buddhism” 13(2012) nr 1, s. 127n.

³⁷ Por. E. M u l l e n, *The American Occupation of Tibetan Buddhism: Tibetans and Their American Hosts in New York City*, Waxmann, Münster–New York 2001, s. 55-58.

³⁸ Zob. np. R. C o r e l e s s, *Coming out in Sangha: Queer Community in American Buddhism*, w: *The Faces of Buddhism in America*, s. 253-265 (por. zwł. s. 256n.).

³⁹ Zob. B. O' B r i e n, *Did the Dalai Lama Endorse Gay Marriage? Clarifying the Dalai Lama's Position*, <https://www.thoughtco.com/dalai-lama-endorse-gay-marriage-449761>.

⁴⁰ Por. C o r e l e s s, dz. cyt., s. 259-264.

postaci buddyzmu społecznie zaangażowanego, której przedstawiciele dążą do eliminacji tak zwanej homofobii⁴¹.

IDEAŁ SPOŁECZNEGO ZAANGAŻOWANIA

Podejście charakterystyczne dla społecznie zaangażowanego buddyzmu nie występowało przed schyłkiem dziewiętnastego wieku. Z uwagi na nowatorskie cechy tej postaci buddyzmu jest ona nazywana „nowym buddyzmem”, „czwartym wozem” (po hinajanie, mahajanie i wdźrajanie) i „nowym wozem” (sansk. nava-yāna). Nazwę „buddyzm zaangażowany” (ang. engaged Buddhism) wprowadził Thích Nhất Hạnh – wietnamski mistrz chan, który działał przez kilka dziesięcioleci na Zachodzie, propagując rozpatrywaną tu postać buddyzmu. Jej powstanie można łączyć z ruchem odrodzenia buddyzmu na Ceylonie (inspirowanym przez teozofów). Do grona osób, które znacząco przyczyniły się do spopularyzowania buddyzmu zaangażowanego, należą wpływowi azjatyccy buddyści, tacy jak Anagārika Dharmapāla, Bhimrao Ramji Ambedkar, Thích Nhất Hạnh, Tenzin Gjatso (XIV Dalajlama) czy Aung San Suu Kyi (dwóm ostatnim z tych osób przyznano Pokojową Nagrodę Nobla). Wszyscy oni pozostawali pod wpływem zachodniej myśli społecznej. Rozwój buddyzmu zaangażowanego stanowi dobry przykład interakcji międzykulturowej i tendencji o charakterze globalnym⁴².

Zgodnie z tradycyjną soteriologią buddyjską do najwyższego dobra, jakim jest osiągnięcie stanu buddy, prowadzi radykalne przekształcenie sposobu funkcjonowania własnego umysłu. Obejmuje ono rozwój cnót moralnych, które manifestują się w życzliwości dla wszelkich świadomych istot. W buddyzmie zaangażowanym ideał ten został zmodyfikowany przez uwzględnienie strukturalnych aspektów społecznej egzystencji. Przyjmuje się, że ze względów moralnych określona sytuacja społeczna wymaga zmian, jeśli stanowi źródło cierpienia. Czynniki społeczno-polityczne, które rodzą opresję i cierpienie, bywają uznawane za przejawy nienawiści, chciwości i głupoty, tradycyjnie wskazywanych jako główne przeszkody w rozwoju duchowym. Przedmiotem zainteresowania zwolenników buddyzmu zaangażowanego są przypadki naruszania praw człowieka, w szczególności różne postacie dyskryminacji, biedy, wojny i degradacji środowiska naturalnego⁴³. Na Zachodzie charakterystyczny

⁴¹ Por. tenże, *Gay Buddhist Fellowship*, w: *Engaged Buddhism in the West*, s. 269-279.

⁴² Zob. Ch.S. Queen, *Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism*, w: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements In Asia*, red. Ch.S. Queen, S.B. King, State University of New York, Albany 1996, s. 1-44 (por. zwł. s. 2-3, 5-7, 20-23, 30).

⁴³ Por. tamże, s. 9-11; tenże, *Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalisation*, w: *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, s. 324-326.

dla buddyzmu zaangażowanego imperatyw aktywności społeczno-politycznej zwykle łączy się z przekonaniem o konieczności podjęcia działań kolektywnych i z wyrzeczeniem się przemocy⁴⁴. W tej postaci buddyzmu działalność społeczno-polityczna uzyskuje status ważnego składnika buddyjskiej praktyki.

Ten ideał zaangażowania społecznego nawiązuje do tradycyjnego modelu moralności, w którym kluczową rolę odgrywa empatia i zabieganie o dobro innych istot. W tradycyjnym buddyzmie przyjmuje się jednak, że osoby świeckie powinny cierpliwie znosić niedogodności generowane przez system społeczny i dążyć do poprawy swojej sytuacji przez gromadzenie zasług karmicznych. W społecznie zaangażowanym buddyzmie dokonało się przejście od traktowania społecznej opresji i związanego z nią cierpienia jako zasłużonej odpłaty za wcześniejsze winy do przyznania owym zjawiskom statusu krzywdy. Zwolennicy buddyzmu zaangażowanego formułują mniej czy bardziej określony program zmian odwołujący się do wizji społeczeństwa, w którym panują sprawiedliwość, wolność, pokój i dostatek. W tradycyjnym buddyzmie akceptacja powinności moralnych nie prowadziła do domagania się społecznych reform. Aktywność społeczna w buddyzmie zaangażowanym różni się od planowej działalności azjatyckich mnichów na rzecz poprawy warunków życia wyznawców świeckich (na przykład na Cejlonie) tym, że nie stanowi kontrolowanego przez czynniki polityczne instrumentu realizacji polityki państwa. Możliwa jest jednak oczywiście zbieżność tej aktywności z polityką państwa (taka zbieżność występuje na przykład w przypadku aktywności wyznawców tybetańskiej wadźrajany i polityki tybetańskiego rządu na uchodźstwie)⁴⁵.

W zachodnim buddyzmie szerokie uznanie zyskało uzasadnienie aktywności społecznej odwołujące się do (propagowanego między innymi przez Thíchà Nhàtà Hânha) stanowiska ontologicznego, zgodnie z którym między każdym ze składników kosmosu i wszystkimi pozostałymi występuje wzajemna zależność (ang. interdependence). W perspektywie etycznej owa zależność jest sprowadzana do braku rzeczywistej odrębności między świadomymi podmiotami. Przyjmuje się, że osoba, która rozumie ten stan rzeczy, otacza troską (naturalną w odniesieniu do własnej osoby) inne świadome istoty. Jednym z rezultatów przywołanego sposobu myślenia jest zatarcie różnicy między statusem osoby, która wyrządza krzywdę, osoby skrzywdzonej oraz pozostałych członków społeczeństwa. Odpowiedzialność osoby dopuszczającej się moralnego zła ekstrapolowana jest na pozostałych członków społeczeństwa, którzy jakoby odpowiadają za ukształtowanie się określonej

⁴⁴ Por. tenże, *Introduction: A New Buddhism*, w: *Engaged Buddhism in the West*, red. Ch.S. Queen, Wisdom Publications, Somerville 2000, s. 7.

⁴⁵ Zob. tenże, *Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism*, s. 18-20; tenże, *Introduction: A New Buddhism*, s. 16n., 25n.

formacji mentalnej złoczyńcy. Nawet ofiara ponosi tak rozumianą współodpowiedzialność za działania złoczyńcy. Ten ostatni może zaś być postrzegany jako osoba pokrzywdzona przez inne jednostki i zbiorowości ludzkie. W tej perspektywie tradycyjny sposób rozumienia społecznej (i nie tylko społecznej) opresji jako adekwatnej odpłaty za wcześniejsze winy danej osoby nie znajduje uzasadnienia⁴⁶.

Christopher S. Queen wskazał na dwa źródła buddyjskiego ideału zaangażowania społecznego. Pierwsze obejmuje agnostycyzm metodologiczny oraz doświadczenie współzależności. *A g n o s t y c y z m m e t o d o l o g i c z n y* to postawa, która polega na powstrzymywaniu się od pochopnej akceptacji utartych poglądów oraz na otwartości na bezpośredni kontakt poznawczy z rzeczywistością. Doświadczenie *w s p ó ł z a l e ż n o ś c i* stanowi jakoby rezultat owego agnostycyzmu. Na drugie ze wskazanych przez Queena źródeł ideału zaangażowania społecznego w buddyzmie składają się zachodnia etyka i zachodnia myśl społeczna, które odpowiadają za ukierunkowanie uwagi na kolektywne aspekty cierpienia oraz na jego instytucjonalne czy strukturalne przyczyny⁴⁷. McMahan widzi w pojęciu współzależności jedną z najważniejszych kategorii buddyjskiego modernizmu. Stanowi ona trzon holistycznej koncepcji świata, w której odrębność osób i rzeczy została zakwestionowana i zgodnie z którą przeciwstawianie dobra własnego dobru innych składników świata jest świadectwem ignorancji. Formułowany w tej perspektywie imperatyw zabiegania o harmonię kosmicznej całości przez jej bytowo niesamodzielne (świadome istniejących zagrożeń) części stanowi podstawę ideału zaangażowania społecznego oraz troski o środowisko naturalne. Zdaniem McMahana kategoria współzależności stanowi rezultat nie doświadczenia, ale połączenia tradycyjnego pojęcia *z a l e ż n e g o p o w s t a w a n i a* (w interpretacji Nagardżuny), ontologii szkoły huayen, sposobu rozumienia natury w europejskim romantyzmie i amerykańskim transcendentalizmie, myśli ekologicznej oraz popularnych interpretacji teorii naukowych (między innymi teorii kwantów i teorii systemów). Badacz ten uważa, że afirmatywny stosunek zachodnich buddystów do przyrody (wręcz jej sakralizacja) jest skutkiem wpływu, jaki wywarła na nich myśl romantyków i transcendentalistów. McMahan wskazuje również, że w tradycyjnym buddyzmie bardzo rzadko wiązano moralność z pojęciem współzależności (w zasadzie tylko w dalekowschodnich szkołach huayen i chan). Autor ten słusznie twierdzi, że w kontekście rozważań etycznych idea współzależności prowadzi do obniżenia rangi indywidualnej odpowiedzialności na rzecz eksponowania społecznych uwarunkowań czynów

⁴⁶ Por. np. S.B. King, *Socially Engaged Buddhism: Dimensions of Asian Spirituality*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2009, s. 27-30.

⁴⁷ Por. Queen, *Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalisation*, s. 328-335.

(co odbiega od tradycyjnego podejścia buddyjskiego). Przywołuje również buddyjskich krytyków koncepcji współzależności⁴⁸.

*

Typowe cechy zachodniego buddyzmu to: indywidualizm wyznawców (muszą oni wykroczyć poza własne dziedzictwo kulturowe), powszechne zainteresowanie medytacją i rozwojem duchowym, zasadnicza równość wyznawców, podejście racjonalistyczne, ważna rola ideału zaangażowania społecznego, afirmatywny stosunek do natury oraz orientacja uniwersalistyczna. Taka postać buddyzmu pozostaje pod wpływem zachodnich systemów wartości i wyraźnie odbiega od buddyzmu tradycyjnego. Ma jednak swoje odpowiedniki w modernistycznych ruchach buddyjskich w Azji. U ich początków leży oddziaływanie zachodnich kultur na buddyzm w skolonizowanych krajach azjatyckich. Zdaniem McMahana zachodni buddyzm jest formacją hybrydalną, na którą silny wpływ wywierają idee reformacji, rewolucji naukowej, oświecenia i romantyzmu.

Zachodni buddyści wiele uwagi poświęcają prawom człowieka oraz eliminacji społecznych źródeł ludzkiej krzywdy. Aktywność, która służy tej eliminacji, często uznawana bywa za moralny obowiązek lub integralną część praktyki religijnej. Takie podejście charakterystyczne jest dla buddyzmu społecznie zaangażowanego. Odbiega ono od tradycyjnych postaw buddyjskich, które opierały się na przekonaniu, że opresja społeczna i związane z nią cierpienie stanowią sprawiedliwą odpłatę za wcześniejsze winy cierpiącego. Powinności niesienia ulgi w cierpieniu nie rozumiano jako obowiązku zabiegania o strukturalne zmiany w społeczeństwie. W buddyzmie zaangażowanym społecznej opresji nadano status krzywdy. Rozwój tej postaci buddyzmu stanowi przykład interakcji międzykulturowej i tendencji o charakterze globalnym. Buddyzm zaangażowany narodził się w Azji pod wpływem zachodniej myśli społecznej i szybko się tam rozprzestrzenił. Stał się również modelem, który zdominował buddyzm na Zachodzie.

⁴⁸ Por. M c M a h a n, dz. cyt., s. 149-182.